

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum, die 23* februarii 1932.

V. Dupin, V. g.

R T C T T O N N A I R E

DE

C O N T E N A N T

L'EXPOSÉ DES DOCTH.I.NES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

C O M M E N C É S O U S L A D I R E C T I O N D E

A. VACANT

m O F E B F K U R A U K Ê M I N A I R K D K N A N C Y

E. MANGENOT

P R O P E R S R U R A I / I N K T H V T C A T H O L I Q U E D K P A R »

C O N T I N U É S O U S C E L L E D E

É. AMANN

n I O P E S S K ũ n A L A F A C U L T É D K T H É O L O G I E C A T H O L I Q U E M L ' L N I V T . n . ' I T » D E I H T U S B O L T i a

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME ONZIEME

D E U X I È M E P A R T I E

ORDÉRIC VITAL — PAUL (Saint)

P A K I S - V I

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANE

8 7 , B O U L E V A B D R a s P A I L , 8 7

1932

T O U S D I I O J T S I I é S H n V É S

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME ONZIÈME

Anastase de Saint-Paul (B. P.), carme chaussé, conservateur des archives de l'ordre, a Home.	Karst, professeur ft la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.
Autore (B. P. dom), chartreux (f février 1920).	Laurent (B. P.), des augustiru de l'Assomption, a Cadi-Keui, Constantinople.
Bacchus (B. P.), de l'Oratoire de Birmingham.	Ledit (B. P.), de lu Compagnie de Jésus, professeur ft l'I'nivcrsité grégorienne. Borne.
Bardy, à Dijon.	Levesque, professeur au séminaire Samt-Sulpicc, Paris.
Bonnard (Mgr), recteur de Saint-Nicolns-des-Lorrains ft Borne.	Marchai., professeur au grand séminaire de Nancy, ft Bosscrvdie.
Boyer (B. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur A l'Univerxlté grégorienne. Borne.	Martin (Mgr), doyen de lu Faculté de théologie catholique de i'Université de Strasbourg.
Callaey (B. P.), des frères mineurs capucins, A la maison généralice, Borne.	Masson (B. P.), des frères prêcheurs, ft Fribourg, Suisse.
Carreyre, professeur au séminaire Sainl-Sulpicc, Paris.	Michel, aumônier du pensionnat Nolre-Dame-de-Sion, Strasbourg.
Chaîne, professeur aux Facultés catholiques, Lyon.	Molien, aumônier du Bon-Pasteur, Amiens. *.
Cichowski, professeur nu séminaire de Pelplin (Pologne).	Moelat, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Cimetier, professeur aux Facultés catholiques, Lyon.	Noble (B. P.), des frères prêcheurs, a Paris.
Clamer, professeur nu grand séminaire de Nancy, h Bosscrville.	Kivii.RE, professeur a la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Colon, professeur ft la Faculté de théologie catholique de l'Universilé de Strasbourg.	Buch (S. G. Mgr), évêque de Strasbourg.
Constantin, aumônier du lycée Henri-Poincaré, Nancy.	Sciialk, directeur du séminaire de philosophie, Strasbourg.
Cristiani, professeur aux Facultés catholiques, Lyon.	Sùjouhnî (II. P. dont), de l'ordre de Saint-Benoît, ft Paris.
Deman (B. P.), des frères prêcheurs, professeur nu scolasllicat du Saulchoir, ft Kain (Belgique).	STftPHANou (B. P.), des augustius de l'Assomption, A Cadi-Keui, Constantinople.
Dm (Mgr), professeur ft la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.	Teeiaert (B. l*), des frères mineurs capucins, ft Assise (Italie).
Djsdiir (B. P.), des august lns de l'Assomption, a Cadi-Kcul, Constantinople.	Tuamiry, professeur aux Facultés catholiques de Lille.
Duna (B. P.), de lu Compagnie de Jésus, professeur nu icolasticat d'Enghien (Belgique).	Tisseravr (Mgr), pro-préfet de la Bibliothèque vaticenne. Borne.
Fonck, professeur nu grand séminaire de Strasbourg.	Tristram (II. P.), de l'Oratoire de Birmingham.
Fnrrz, archiviste de l'évêché, Strasbourg.	Vancourt (H. P.), des Pères blancs, professeur nu séminaire Sainte-Anne, Jérusalem.
Gorce (B. P.), de* frères prêcheur», professeur aux Facultés catholique*, Toulouse.	Vansteenberghc, professeur a la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Grumel (B. P.), des augustius de l'Assomption, ft Cadi-Keui, Constantinople.	VIONAUX, ft Paris.
Janin (B. P.), des augustins de l'Assomption, ft Cadi-Keul, Constantinople.	Ziadé, prêtre maronite, ft Beyrouth, Syrie.
Jugie (B. P.), des augustius de l'Assomption, professeur au séminaire du laitnin, Home.	

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

(Suite)

ORDÉRIC VITAL (1075- après 1111). — Ce personnage, dont le nom d'Ordéric fut change en celui de Vital au moment de son entrée au couvent, nous a donné lui-même sur sa vie un certain nombre de renseignements très précis. Il est né près de Shrewsbury (Shropshire, Angleterre), le 16 février 1075; dès l'âge de dix ans il est envoyé par son père à l'abbaye de Salnl-Évroull, en Normandie (départ, de l'Orne) et devient moine. Sous-diacre en 1091, diacre en 1093, il n'est ordonné prêtre qu'en 1107, à Rouen. Bien que moine exemplaire et de la plus grande régularité, il n'a pas laissé de faire, par obéissance, un certain nombre de voyages, dont un au moins le ramena en son pays natal. Sollicité par son abbé d'écrire l'histoire du monastère, fondé en 1050 sur les ruines d'un couvent mérovingien, il fut amené à étendre peu à peu son plan, et la chronique de Saint-Évroull se transforma ainsi en une *Histoire ecclésiastique*, qu'Ordéric terminait en 1111. Nous ne savons rien de lui après cette date. — Son *Historia ecclesiastica* en treize livres est une œuvre considérable, qui commence à la naissance de Jésus-Christ et se termine en 1111. La composition générale manque d'homogénéité, car c'est peu à peu seulement, et au cours même de la rédaction, que l'auteur a pris conscience de ce qu'il voulait faire. Elle dépend étroitement, pour les époques antérieures, des historiens anciens : Eusèbe et le pseudo-J légésippe, le *Liber pontificalis*, Grégoire de Tours, Bède, Paul Diacre, sans compter, pour l'antiquité la plus reculée, les actes authentiques et apocryphes des apôtres. Pour les périodes plus rapprochées de lui, l'auteur a utilisé un nombre relativement considérable d'annales, de catalogues épiscopaux et de chroniques dont L. Delisle a fait l'exact relevé. Pour les faits contemporains, Ordéric s'est documenté avec soin; Saint-Évroult d'ailleurs, comme toutes les grandes abbayes, offrait à ce point de vue des facilités spéciales. Somme toute il a produit une œuvre qui n'est pas méprisable, et qui fournit, pour l'histoire ecclésiastique en général, et pour celle de la Normandie et de l'Angleterre en particulier, une appréciable contribution. Mais, si elle est précieuse pour l'historien, elle ne présente pas, pour le théologien, l'intérêt majeur

qu'offre le travail, presque contemporain, d'Othon de Ercising. Elle a d'ailleurs beaucoup moins attiré l'attention soit au Moyen Age, soit de nos jours.

1. *Texte*. — Édité pour la première fois par A. Duchesne dans les *Historiae Normannarum scriptores*, Paris. 1619, t. 321-925; dom Bouquet et ses continuateurs Pont dispersé dans les t. ix. x, xi. xii du *Recueil des historiens des Gaules et de la France*; édit, critique par A. la? Prévost, dans la collection publiée par la *Société de l'histoire de France*, 5 vol. in-8° Paris, 1838-1855; Migne a donné le texte dans *P. L.*, t. c l x x x v i i i, 1855, d'après Duchesne, le *Recueil* et les quatre premiers volumes de la? Prevost; les *Monumenta Germaniae historica, Script.*, t. xx. ne reproduisent que les fragments intéressant l'Allemagne.

2. *Sources*. — Les renseignements sur Ordéric sont dispersés dans l'ensemble de l'œuvre: mais il donne lui-même son *curriculum vitae* à la fin de l'*Historia*, l. XIII, t. xi. iv (n'est pas dans *P. L.*), voir édit. la? Prévost, t. v, p. 133; et *Mon. Germ. hist.. Script.*, t. xx, p. 81-82.

3. *Travaux*. — E. du Pin. *Nouv. biblioth. des auteurs ecclés.*, I. ix, 1697, p. 189; dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclés.*, t. xxii, 1758, p. 237-215 (2. édit., I. xiv a, p. 369-373); *Histoire littéraire de la France*, t. xu, 1763, p. 190-203; excellente notice sur Ordéric par L. Delisle, en tête du t. v de l'édit. la? Prévost; J. Tessier. *De Ordrici Vitali* (thèse), Ithris, 1872, étudie l'emploi qu'Ordéric a fait de ses sources.

É. A m a n n .

ORDINATIONS ANGLICANES. — Très vivement agitée avant la publication de la bulle *Apaslotietc citrtr*, la question des ordinations anglicanes a maintenant perdu de son acuité. Si les anglicans n'ont pas été convaincus par le document pontifical, s'ils croient toujours avoir une véritable hiérarchie. possédant les mêmes pouvoirs sacrés que les prêtres et les évêques de l'Eglise romaine, les catholiques ne peuvent plus discuter la sentence rendue par le Saint-Siège et déclarée irréformable par Léon XIII. Notre but sera donc de donner un aperçu historique de la controverse et d'exposer les arguments sur lesquels Rome s'est appuyée pour déclarer nuis les ordres conférés par l'Eglise anglicane. — I. Les origines de la hiérarchie anglicane (col. 1155). II. La controverse sur la validité des ordres (col. 1159). III. Les arguments invoqués par la bulle *Apostolicar curar* (col. 1168).

I. LES OU INS de ila hiérarchie anglicane. —
 î. Le schisme et l'hérésie. II. Le sacre de Parker.
 III. Le Stere de Barlow,

/ . LE SCHISME ET L'HÉHÉSIR DAX8 L'ÉGLISE AN-
 glicae. — Nous n'avons pas à raconter ici dans
 ses détails la séparation de l'EgHsc d'Angleterre du
 centre catholique, ni l'introduction dans son sein des
 erreurs luthériennes d'abord, calvinistes ensuite, il
 suffira de noter les faits qui peuvent jeter un peu de
 lumière sur la question des ordinations anglicanes.

Blessé par le refus de Clément VU de proclamer la
 nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon,
 Henri VIII se sépare de Borne; il se fait proclamer
 chef suprême de l'Eglise d'Angleterre, impose aux
 évêques et aux personnages considérables du royaume
 la reconnaissance de sa suprématie religieuse, la fait
 ratifier par le Parlement (1531). Rien cependant n'est
 changé dans la doctrine; le protestantisme ne pénètre
 pas plus après qu'avant le schisme dans le royaume
 de celui a qui Léon X avait décerné le titre de « Dé-
 fenseur de la foi »; aucun changement n'est apporté
 nu culte cl aux croyances. Cf. *Articles about the reli-
 gion deolsed by (he King*s Highness*, 1536; *Institution
 of a Christian min*, 1537; *Necessary doctrine and éru-
 dition of ang Christian min*, 1513.

Avec Êlouarl VI (1517-1553), sous l'influence
 d'Ê louarl Scymiur, duc de Somerset, et de Cranmer.
 archevê jue de C uitorbéry, le protestantisme se super-
 pose au schisme. Le roi. Agé de neuf ans, ne peut que
 se laisser conduire par son conseil de régence, gagné
 aux idées des nouveaux réformateurs. Le culte se trans-
 forme rapidement : le 17 décembre 1517, le Parlement
 vote le bill sur le Sacrement, établissant la communion
 sous les deux espèces et supprimant dans la messe tout
 ce (pii suit la communion; l'Acte d'uniformité de
 février 1519, impose l'usage d'un *Prayer Hook*, muti-
 lation du Missel de Sarum, où l'on volt déjà mises en
 pratique les Idées de Cranmer, ainsi que celles de
 Rldley, évêque de Londres, contre la messe sacrifice;
 cf. Cranmer, *Lord's Supper*, t. n, p. 346 sq.; Ridley,
Œuvres, p. 321 et app. vi. En 1552, un second *Prayer
 Book* est publié, apportant de nouveaux change-
 ments, dont le but est d'cliacer de la liturgie toute
 trace de la messe.

Dans l'intervalle de la publication de ces deux
 « Livres de la prière commune », était établi un Ordinal.
 par une commission composée de douze per-
 sonnes, dont six prélats; approuvé par le Parlement
 en janvier 1550, avant sa publication, il entre en
 usage au printemps de la même année. Il est inséré
 avec quelques changements dans le *Prayer Book* «le
 1552; de légères modifications y seront faites un siècle
 lus tari. en 1662.

De la publication de cet Ordinal à l'avènement de
 la reine Marie, 6 juillet 1553, six évêques furent consa-
 crés suivant le nouveau rite : Jean Poynt, évêque de
 Rochester, 29 juin 1550; Jean Hooper, évêque de
 Gloucester. 8 mars 1551; Miles Coverdale, évêque
 d'Excter. 3d août 1551; Jean Scory, évêque de Ro-
 Chester, 30 août 1551; Jean Taylor. évêque de Lin-
 coln. 26 juin 1552; Jean Harley, évêque d'Ilcreford,
 26 mai 1553. Il est impossible de fixer, même approxi-
 mativement, le nombre des prêtres et des diacres
 qui furent ordonnés suivant le nouveau rituel : il
 dut être assez considérable, puisque l'usage de l'ancien
 Pontifical était inter Hl ; cf. D. Gasquet, J. Moyses
 et O. Flemming, *Ordines anglicani*, 1896, p. 35 et
 app. vi.

L'avènement de la reine Marie Tudor (1553-
 1558) amena la réconciliation de l'Angleterre avec
 Rome, l'abandon du *Prayer Book* et de l'Ordinal
 d'Edouard VI. le rétablissement intégral de l'an-
 cienne liturgie. Les évêques tombés dans l'hérésie

furent réconciliés ou déposés; ceux qui avaient été
 ordonnés suivant l'Ordinal d'Edouard VI furent dépo-
 sés.

La mort de Marie Tudor fut fatale à la restau-
 ration catholique; avec Elisabeth (1558-1605), le
 schisme et l'hérésie s'installent définitivement; le
 28 avril 1559, l'Acte d'uniformité Impose à nouveau
 le *Prayer Book* et l'Ordinal d'Edouard VI; le lend-
 m lin, 29 avril. l'Acte de suprématie abolit toute juri-
 diction étrangère et donne à la reine le titre de « Régu-
 latrice Suprême » de l'Eglisc. Le Serment de supré-
 matie est imposé aux évêques; tous refusent de le
 prêter, sauf un seul, Kitchen, évêque de Llandaff, qui
 parvint à conserver son siège grâce à une réponse
 évasive; mais il s'abstint, dans la suite, d'exercer les
 fonctions épiscopales.

Il fallait donc créer de toutes pièces une nouvelle
 hiérarchie. Un ancien chapelain de la reine, Mathieu
 Parker, choisi par Elisabeth, fut élu par le chapitre
 archevêque de Cantorbéry. le 1er août 1559. Le
 17 décembre 1559, il était sacré dans la chapelle du
 palais archiépiscopal de Lambeth, selon le rite de
 l'Ordinal de 1552, par Barlow, évêque destitué de
 Bath, assisté de Hodgkins, suffragant de Bedford,
 consacré sous Henri VIH, avec l'ancien Pontifical,
 de Scory et de Coverdale, évêques déposés de Chiches-
 ter et d'Excter, ordonnés le 30 août 1551, d'après le
 premier Ordinal d'Edouard VI. Du 21 décembre 1559
 au 1er septembre 1560, Parker sacra lui-même treize
 évêques. La hiérarchie de l'Angleterre était ainsi
 reconstituée. Tout entière, clic dépend du sacre de
 Parker, ordonné suivant le nouveau rite. Nous étu-
 dierons plus loin la valeur de ce rite. Mais dès main-
 tenant, il importe d'élucider deux faits qui ont été
 rnés en doute : la réalité du sacre de Parker et le carac-
 tère épiscopal de Barlow, le consécratcur.

// . le sache DB iwhkeh, — La cérémonie de Lam-
 beth eut lieu secrètement, à cinq heures du matin.
 Elle resta longtemps ignorée du public catholique.
 Les anglicans eux-même; ne trouvaient rien à répon-
 dre aux adversaires qui les interrogeaient sur le sucre
 de Parker; cf. la discussion entre le controversiste
 catholique H irdlng et l'évêque anglican de Salisbury,
 en 1565, dan> Estcourt, *Th*question of anglican ordi-
 nations discussed*, 1873. p. 119 sq. Le récit de la céré-
 monie de Lambeth ne fut connu qu'assez lard;
 Fr. Mison en parle le premier dans sa *Vindication ol
 th! anglican Church*, l. II. c. xv, publiée en 1611;
 il y avait déjà fait allusion dans la première édition
 de col ouvrage, en 1613. Les catholiques avaient rai-
 son de trouver étrange ce silence gardé durant tout
 le règne d'Elisabeth, sur un point que les anglicans
 avaient tant d'intérêt à éclaircir.

Ce silence fit naître une légende, qu'on rencontre
 pour la première fols dans A. Champncy, *De voca-
 tione ministrorum*, Douai, 1616. p. 497; à la cérémo-
 nie du sacre dans la chapelle de Lambeth est substi-
 tuée une comédie qui se serait jouée à Cheapsidc, dans
 une auberge, ayant pour enseigne une tête de cheval
 .(Nag's Head). Scory aurait imposé une bible sur la
 tête de Parker, en disant : *Accipe potestatem praedi-
 candi verbum Dei in sua puritate*, Champncy cite sa
 source : Maître Thomas Bluett, « homme grave, érudit
 et prudent, qui disait avoir entendu ce récit de Maître
 Nealc, homme honorable cl versé dans les lettres,
 lequel, au temps où ceci se passait, faisait partie de la
 maison de Bonner, évêtpie de Londres... » (L'est une
 légende calomnieuse, à peu près universellement
 reconnue comme telle aujourd'hui. Lingard. le célèbre
 historien catholique anglais, la rejette. *Histoire d'An-
 gleterre*, trad, sur la 3. éd., Paris. 1816, l. n, c. xiv.
 p. 111 et 606. De même, Estcourt, op. cil., p. 15 t. On
 la trouve encore opposée sérieusement aux anglicans

par le chanoine J. Villituiis *Letters on anglican orders*, 1859. c. xvi, p. 189. Mgr. P. Gaspard, dans son *Tractatus canonicus de suer. ord.*, l. n, 1893. p. 279. not. 1, acceptait cette légende : « Pavais, à ce sujet, écrira-t-il plus tard, suivi, les yeux fermés, contre mon habitude, renseignement donné dans les écoles de Borne; j'avais admis la fable de Nag's Head. » De la Dateur des ordinations anglicanes, dans la *Revue anglo-romaine*, t. i, p. 181. Une élude sérieuse de cette question lui donna la conviction que c'était une fable.

Elle est en effet en contradiction avec la cérémonie de Lambeth, qui doit être tenue pour certaine; cette dernière se trouve rapportée dans le registre des ordinations. Dom Pilra a eu entre les mains Pacte de consécration de Mathieu Parker. « Cet acte porte, dit-il, toutes les traces d'un document apocryphe. » Cf. dom F. Cabrol, *Histoire du card. Pitra*, Paris, 1893. p. 155, n. 1. Mais il ne voulut pas rendre publique cette impression; il en confia, dans une note manuscrite, le secret aux archives de l'abbaye de Solcsmes. *Archives des missions scientifiques*, t. iv, p. 159. L'opinion de dom Pilra fut reproduite et commentée par la *Voce delta Verità*; cf. Boudinhon. *De la validité des ordinations anglicanes*, Paris, 1895, p. 13-15, en note. Il ne semble pas cependant que l'authenticité de ce document puisse être sérieusement contestée. Denny et Lacey l'ont suffisamment démontrée. *De hiérarchie anglicana*, 1895. app. III. « Dans ce registre, le papier, l'écriture, tout indique qu'il n'y a pas eu interpolation, et l'archevêque anglican Abbot (1614) put en toute sécurité inviter des catholiques à vérifier ce registre avec lui. » F. Dalbus (Portai), *Les ordinations anglicanes*, Paris, 1894, p. 14.

D'après ce registre (voir le texte dans Estcourt. *op. cit.*, p. 105 sq.). il est certain que le sacre de M. Parker eut lieu le 17 décembre 1559, dans la chapelle du palais de Lambeth, qu'il fut accompli avec le nouvel Ordinal, par Barlow, assisté des trois évêques indiqués plus haut, que les trois évêques assistants ont imposé les mains à l'élu, en même temps que le consécrateur, en prononçant les paroles : « Beçols le Saint-Esprit. » Mais le consécrateur Barlow avait-il lui-même reçu la consécration épiscopale?

///, LE CARACTERE ÉPISCOPAL DE BARLOW. - - Malgré la réalité de la cérémonie de Lambeth, le sacre de Parker est nul. si le consécrateur ne possédait pas le caractère épiscopal, et si l'imposition des mains, faite par les trois assistants, ne peut suppléer à ce défaut.

Des trois assistants, l'un au moins était vraiment évêque. E. Ilodkins, suffragant de Bedford; à défaut de Barlow, il aurait donc pu assurer la validité du sacre de Parker, puisqu'il lui a imposé les mains avec le consécrateur, en prononçant les paroles : « Beçois le Saint-Esprit ». si l'on admet que les évêques assistants ne sont pas seulement témoins de l'ordination, mais remplissent réellement les fonctions de cotisés-Cruteurs. Cette opinion est soutenue par Mgr P. Gasparri : *Episcopi assistentes sunt probabiliter comministri cum episcopo consecratore. Sane una simul cum eodem ipsi manus imponunt super caput electi, et una simul pronuntiant verba : Accipe Spiritum Sanctum quibus solit, juxta receptam sententiam, episcopalis consecratio valet. Tract. can. de sacr. ordin.*, Paris, 1893, t. π, η. 1088; cf. Martène. *Dr ant. eccl. rit.*, t. II, c. vin. a. 10, § 16; et plus loin : *In hypothese impositionis manuum episcopi cum solis Ulis verbis: Accipi Spiritum Sanctum, absque prafatione, admittimus cum communi sententia ordinationem esse validam, quia licet illa sola verba in se inspecta sint indeterminata, et non satis exprimant collationem ordinis episcopalis, tamen satis determinantur non solum prafatione, sed etiam ipsamet ciceremonia sine probatione.* *Op. cit.*, n. 1109. Ainsi, d'après cette opinion, l'inter-

vention du seul suffragant de Bedford aurait suffi, dans ce cas, à rendre valide l'ordination de Parker, à supposer toutefois que la formule impérative *Accipe Spiritum Sanctum*, soit vraiment la forme de l'ordination épiscopale, et* que cette formule soit suffisamment déterminée par la préface consécutoire et le reste de la cérémonie, questions qui seront examinées plus loin.

Il ne semble pas cependant que cette opinion puisse encore se défendre. Le canon 954 du Code de droit canonique porte, en effet : *Episcopus consecrator debet alios duos episcopos adhibere, qui sibi in consecratione assistant...* D'après ce canon, sanctionnant la doctrine de Benoît XIV, qui affirme la consécration épiscopale, *si ab uno episcopo habeatur, reliquis duobus nec accitis, nec prrsentibus, nec coopérantibus ratam esse et validam, quantumvis illicitam. De sgn. diac.*, l. XIII. c. xm, n. 4; on peut donc soutenir qu'il n'y a, dans la consécration des évêques, qu'un seul consécrateur et que les deux autres ne remplissent qu'un office d'assistants. Le texte du Code est mieux en rapport avec la doctrine des théologiens modernes qui placent la forme de la consécration épiscopale, non pas dans la formule impérative. *Accipe S. S.*, mais dans la préface, récitée par le seul consécrateur.

C'est donc avant tout de la réalité du sacre de Barlow que dépend la validité de la consécration de Parker.

Or celle-ci a été niée ou mise en doute. Il ne reste en effet aucune trace du sacre de Barlow. Des deux registres qui auraient pu en contenir l'acte, l'un, celui de Saint-Asaph. ne dit rien, l'autre, celui de Saint-David, a été brûlé par son successeur Farrar. Les pièces se rapportant à son transfert de Saint-Asaph. où il avait été nommé le 16 janvier 1536, à Saint-David. où il fut transféré le 2 avril 1536, à la remise du revenu de son évêché, 26 avril, à sa convocation à la Chambre des Lords. 27 avril, à la prise de possession de son évêché. Irr mai, n'y font aucune allusion. De plus Barlow professait l'opinion que la consécration épiscopale n'était d'aucune utilité. Il disoit, en effet, le 12 novembre 1536. à la cathédrale de Saint-David : « Si Sa Grâce le roi, qui est Chef suprême de l'Eglise d'Angleterre, choisissait ou désignait cl élisait pour être évêque un séculier quelconque qui fût instruit, un tel élu, sans qu'on eût à faire mention d'aucun ordre, serait aussi bon évêque que lui même (Barlow) ou le meilleur d'Angleterre. » Cf. Strype. *Memorial*, t. i. p. 181; *Records*, n. 69 et 77. Tous ces faits forment évidemment un puissant faisceau de présomptions, dont les catholiques anglais, à l'exception de Lingard. ont tiré avantage pour nier la validité des ordinations anglicanes, viciées dans l'origine même de la hiérarchie. Cf. Sidney Smith. *M Dalbus on Anglican Orders*, dans *The Month*, déc. 1894; du même. *Ordinations anglicanes*, dans le *Did. apol. de la foi cath.*, t. m, col. 1212-1218. Moins affirmatif, le P. F. Tournebize considère que ce fait. « tout probable qu'il est. n'est pas suffisamment établi ». *U'Église d'Angleterre a-t-elle réélit le sacerdoce?* dans les *Etudes*, t. i.xiv, p. 414. Les anglicans, entre autres Denny et Lacey, *De hier. angl.*, c. n, p. 85, et. avec eux. F. Dalbus, *op. cit.*, p. 15-16; L. Duchesne. *Les ordinations anglicanes*, par Dalbus, dans le *Bulletin critique*, 15 juillet, 1894; A. Boudinhon. *op. cil.*, p. 16, tiennent au contraire pour certain que Barlow a reçu la consécration épiscopale, ainsi que l'a formellement reconnu Lingard le célèbre historien catholique anglais. »

A l'argument tiré du silence des documents qui auraient dû relater l'acte de consécration de Barlow, on oppose d'autres faits du même genre, par exemple.

l'absence de six relations, sous l'épiscopat de Warham, de 1503 à 1533, de neuf relations sur un total de quarante-deux consécutions sous l'épiscopat de Cranmer, de 1533 à 1553. Cf. Wordsworth, *A letter on the succession of bishops in the Church of England, in latin and english*. On remarque encore qu'entre à la Chambre des Lords le 30 juin 1536, Barlow siègea immédiatement après les évêques de Chichester et de Norwich, consacres le 11 juin, laissa, le 1 juillet, l'évêque Fox prendre place avant lui, parce qu'il avait été consacré le 26 septembre précédent, mais que le nouvel évêque de Suinl-Asaph, consacré le 2 juillet, prit rang après lui. C'est donc que le sacre aurait eu lieu entre le 11 juin et le 2 juillet. Mais surtout il est difficile d'admettre que, sous le règne de Henri VIII, de 1536 à 1517, et dans la suite, Barlow ait pu « vivre pendant plus de trente ans comme évêque, administrer des diocèses, faire des ordinations, prendre part à des sacres d'évêques, siéger comme évêque au parlement, sans avoir reçu la consécration épiscopale, et personne n'aurait protesté contre une situation aussi étrange, pas même le chapitre de Saint-David, avec lequel il eut plus d'un différend, et c'est un évêque non consacré qu'on aurait désigné pour remplir le principal rôle dans le sacre de Parker! L'in vraisemblance atteint ici les limites de l'impossibilité. » A. Boudinhon, *op. cil.*, p. 16 Il faudrait admettre la complicité d'Henri VIII, qui l'aurait dispensé de la consécration. La nomination de Barlow eut lieu, il est vrai, peu de temps après la rupture avec Borne, après la proclamation de la suprématie spirituelle du roi; mais de là à considérer comme étant inutile la consécration épiscopale, à rejeter la hiérarchie ecclésiastique, il y a un abîme, qu'il n'est pas démontré qu'Henri VIII, malgré tout fidèle à la foi catholique, ait franchi.

On doit donc considérer comme acquis les deux faits, qui se trouvent à l'origine de la hiérarchie anglicane : le sacre de Parker dans la chapelle de Lambeth et la réalité du caractère épiscopal de Barlow, le consécrateur.

H. La controverse sur la validité des ordinations ANGLICANES.— Z. AUX XVIII^e ET XIX^e SIÈCLES. — La discussion ne commença qu'au XVIII^e siècle : sous l'influence des doctrines calvinistes, les premiers anglicans n'attribuaient pas d'importance au caractère épiscopal; ils ne voyaient guère dans l'épiscopal qu'une dignité utile pour le bon gouvernement de l'Eglise en Angleterre; l'évêque était un agent de la couronne. Pour les catholiques, la pression avait été réglée par l'attitude de l'Eglise sous le gouvernement restaurateur de la reine Marie.

Il était inévitable cependant que la question fût posée. Kellison, *An english survey of the new religion*, Douai, 1603, et aussi, *Examen nova* Reformationis*, 1616, C. Holywood. *De investiganda vera et vDibili Christi Ecclesia*, 1601, Fitzsimon, *Irirlannomachia ministrorum*, Douai, 1616, Champney, *De vocatione ministrorum*, Douai, 1616, P. Talbot. 77r nullity of the prélatat clergy, 1657. *Eraslus senior*, 1662, sont les premiers qui réunissent les arguments que l'on invoquera dans la suite contre la validité des ordinations anglicanes. Ils font appel à la nullité de la consécration de Parker : inauthenticité du registre de Ijimbeth, historicité de la légende de l'auberge à la Tête de cheval, absence de consécration chez Barlow, insécurité du rite d'Edouard VI en raison de ses nombreuses omissions, probabilité qu'il ne contient pas ce qui est néces-»airv à une forme d'ordination valide, absence de toute croyance à la prêtrise et au sacrifice, défaut d'intention de faire ce que fait l'Eglise. Il convient de remarquer que la valeur du rite anglican était estimée d'après les idées de l'époque sur la

matière et la forme du sacrement de l'ordre; on regardait «lora comme essentielle à la validité la porrection des instruments, accompagnée des paroles du Pontifical. Examiné à ce point de vue, le rite d'Edouard VI était certainement invalide. Ces attaques ne restèrent pas sans réponses : F. Mason, *Vindication of the ordinations of the Church of England*, 1613, 2^e cd., Paris, 1633; II. Prideaux, *The validity of the orders of the Church of England*, 1688; G. A. Burnet, *Vindications of the ordinations of the Church of England*, s'clforcent de prouver que l'Eglise anglicane possède un véritable sacerdoce.

Au xvme siècle, la démonstration de la nullité des ordinations anglicane continue, avec K. de Vois, *Justification de l'Eglise romaine sur la réordination des anglicans épiscopaux*, Paris, 1718; J. Constable, *Clerophilcs Alethes*, 1730. Mais déjà on voit paraître des Justifications provenant, non seulement d'anglicans, mais de catholiques. Le Courayer public, en 1723, à Bruxelles, une *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, puis, en 1726, une *Défense de la Dissertation*. Cet ouvrage est condamné par l'épiscopat français, puis par Benoit XIII, et réfuté par Lcquien, *Nullité des ordinations anglicanes*, Paris, 1725. et par le P. Ilardonin, *La défense des ordinations anglicanes réfutée*, Paris, 1727.

II. bii XIX^e siècle a sos jouns. — 1. Discussion de la question par les théologiens. 2. L'enquête à Borne. 3. La bulle *Apostolicw cunv*. 4. Accueil fait à la bulle. 5. Les Conversations de Malines.

1^o Discussion de la question par les théologiens. — Les conversions qui furent la conséquence du mouvement d'Oxford, le développement du ritualisme, devaient attirer de nouveau l'attention sur la question des ordinations anglicanes. Tout en discutant sur le fond, les partisans de la validité apportent le témoignage d'écrivains catholiques et même de papes en leur faveur. C'est ce que font T. G. Bailey, *Defense of the holy Orders in the Church of England*, Londres, 1870; F. G. Lee, *The validity of the holy Orders in the Church of England*, Londres, 1870; Butler. *Rome's tribute to anglican Orders : a defense of the Church of England founded on (he testimony of the roman authorities*, Londres, 1893. Des réponses leur sont opposées par le P. Breen, *Rome's tribute to anglican Orders*, dans la *Dublin review*, octobre 1893; par S. Smith, *Rome's witness against anglican Orders*, dans *The Month*, juillet 1893

Ce n'était là «pr'escarmouches. La controverse devait devenir très vive dans les années 1891-1896. Elle eut pour point de départ un sincère désir de réunion avec Borne chez certains membres importants de la communion anglicane, appartenant à la Haute-Eglise, union qui serait rendue plus facile, pensait-on, si le Saint-Siège pouvait revenir sur sa pratique antérieure et, sinon reconnaître la validité des ordinations anglicanes, du moins les considérer comme douteuses et n'imposer aux convertis qu'une ordination *sub conditione*.

Dès 1890, l'abbé F. Portai, lazariste, et Lord Halifax, anglican, qui s'étaient rencontrés à Madère, tombèrent d'accord pour attirer l'attention sur l'union de l'Eglise d'Angleterre à l'Eglise romaine, et choisirent comme premier point de discussion la question des ordinations. Ce fut l'abbé Portai qui se chargea de réaliser ce projet, en publiant dans la *Science catholique*, 15 décembre 1893, 15 janvier 1891 et 15 avril 1894, et en brochure, *Les ordinations anglicanes*. Le but poursuivi fut atteint : on discuta les arguments apportés. M. A. Boudinhon, *Etude théologique sur les ordinations anglicanes*, dans le *Canoniste contemporain*, juin et juillet 1891; *De la validité des ordinations anglicanes*, *ibid.*, juillet et novembre 1895, et Mgr P.

Gasparri, *De la valeur des ordinations anglican**, dans la *Revue anglo-romaine*, 1.1, émettant des doutes sur la validité. Mgr L. Duchesne prend position pour la validité, *Jlullclin critique*, 1894. Les anglicans Denney et Lacey publient, en latin, pour lui donner une plus grande diffusion, *De hierarchia anglicana. Dissertatio apologetica*, avec une préface de l'évêque de Salisbury, Londres. 1895. A Home mémo, on s'intéressait à l'union des Églises : la Lettre encyclique de Léon XIII, *Orientalium*, 30 novembre 1891, sur l'union des Églises orientales, sa Lettre *Prædara*, 20 juin 1894, avaient rendu plus vivant l'espoir de voir se rétablir l'unité de l'Église.

En septembre 1891, l'abbé Portai était appelé à Borne. Il revint convaincu que Léon XIII était disposé à faire des ouvertures directes aux archevêques d'York et de Canlorbéry, s'il pouvait s'assurer des dispositions amicales des chefs de l'Église d'Angleterre. Une lettre du cardinal Vaughan, adressée à l'archevêque de Tolède et publiée dans le *Times*, où il affirmait la nullité des ordinations anglicanes et représentait l'Église d'Angleterre comme une secte protestante soumise au pouvoir civil, augmenta la méfiance de l'archevêque de Canlorbéry, qui doutait déjà de la réalité des dispositions favorables de Léon XIII. Cf. Vise. Halifax, *Leo XIII and anglican Orders*, p. 17.

Lord Halifax résolut alors de se rendre à Rome, mars 1895. Il fut reçu par Léon XIII à qui il remit le *De hierarchia anglicana* et un memorandum. Dans ce memorandum, il rendait compte de l'entrevue que l'abbé Portai avait eue avec l'archevêque de Canlorbéry, donnait au pape l'assurance que toute proposition venant de Rome de faire discuter entre théologiens catholiques et anglicans la question des ordres serait bien accueillie, que l'envoi d'une lettre du Saint-Siège aux archevêques d'York et de Canlorbéry produirait un effet excellent, que le moment de l'envoyer semblait venu, à cause de la réunion prochaine des évêques d'Angleterre, d'Amérique et des colonies, pour le treizième centenaire de la venue de saint Augustin. En fin d'audience, il fit allusion au bruit qui courait à Rome que le Saint-Office allait intervenir contre les ordinations anglicanes. Il s'agissait, en effet, des publications de l'abbé Portai et de Mgr Duchesne, que l'on disait déferées au Saint-Office. Cf. (loin A. Gasquet, *Leaves from my Diary*, p. 24-25. Léon XIII répondit qu'il n'en serait rien; et, faisant allusion au *De hierarchia anglicana*, il dit qu'il étudierait lui-même la question. Une nouvelle audience était accordée à l'abbé Portai et à Lord Halifax, le 18 avril; trois jours après, était publiée la Lettre *Ad Anglos*. 20 avril 1895, adressée, non pas aux archevêques d'York et de Canlorbéry, mais au peuple anglais. Le cardinal Vaughan avait réussi à détourner le pape de suivre le conseil que lui avait donné Lord Halifax. Cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 9 sq.

Son influence fut également prépondérante pour décider le pape à nommer une commission d'enquête, pour l'étude des ordinations anglicanes. Au mois de mai. Léon XIII était encore indécis; il hésitait à faire examiner officiellement la question; il était plutôt disposé à apporter, par bienveillance, un changement à la pratique alors en usage. Mais le cardinal Vaughan pressa le souverain pontife de ne « rien changer à une pratique usitée dans l'Église depuis trois siècles, sans un examen approfondi et sans la coopération des représentants de l'Église catholique en Angleterre. » Dom Gasquet, *op. cit.*, p. 35-37.

2° *L'énigme à Rome*. — A la fin de 1895, l'abbé Portai que, sur le désir du pape et du cardinal Rampolla, ses supérieurs avaient fait venir à Paris, pour qu'il pût s'occuper plus facilement des questions an-

glicanes, commençait la publication de la *Revue anglo-romaine*, 15 décembre, qui devait donner un certain nombre d'articles sur les ordinations anglicanes. Enfin, au début de 1896, on apprit que Léon XIII avait décidé de nommer une commission pour enquêter sur la validité des ordres de l'Église anglicane. Le cardinal Vaughan avait envoyé à Rome le chanoine Moyses, dom Gasquet et le franciscain Hemming, chargés de défendre la position des catholiques anglais, opposés à la validité de ces ordres, comme à une réunion en corps de l'Église d'Angleterre à l'Église romaine; cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 35. De l'autre côté, Rome désigna Mgr Gasparri, Mgr Duchesne et le P. de Augustinis, connus pour être favorables à leur validité. On leur adjoignit plus tard le P. Scannell et le P. J. Calasanzio de Livancras. Mgr Gasparri, afin de pouvoir se mieux documenter sur le côté historique de la question, demanda l'autorisation d'en communiquer par télégraphe avec Lacey, l'un des auteurs du *De hierarchia*. On jugea préférable de faire venir ce dernier à Rome, accompagné du P. Puller, de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste de Cowley.

Ce n'était pas tout à fait ce qu'avaient espéré les promoteurs du mouvement qui auraient désiré l'institution d'une commission composée de catholiques et d'anglicans, ces derniers représentés par les évêques de Salisbury et de Peterborough; cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 25. Néanmoins l'Église anglicane était représentée officiellement par Lacey et Puller. Sur la demande d'un des cardinaux qui devaient s'occuper de la question, Lacey composa un petit opuscule. *De re anglicana*, destiné à éclairer celui-ci sur l'histoire et la doctrine de l'Église anglicane qu'il ignorait. Dom Gasquet et le chanoine Moyses produisirent immédiatement, pour être distribué aux cardinaux, une *Riposta air opuscolo De re anglicana*; cf. Lord Halifax, *Leo XIII and anglican Orders*, p. 360-387; Lacey, *A roman Diary*, c. vu. *The pamphlet De re anglicana and its critics*, p. 195-249.

Les douze sessions de la commission eurent lieu du 24 mars au 7 mai 1896; cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 45-63. Il est difficile de dire ce qui s'est passé à la commission, le secret ayant été imposé aux consultants. On a certainement étudié de près le côté historique, puisqu'on a fait venir à Rome Lacey et Puller. Lord Halifax reproche à la commission d'avoir consacré la plus grande partie des séances à la discussion d'un point d'histoire, aujourd'hui incontestable, le sacre de Barlow, et de n'avoir examiné que superficiellement ce qui était essentiel et discutable, la validité des formules contenues dans l'Ordinal d'Édouard VI et l'intention des évêques consécrateurs. *op. cit.*, p. 28-29; il s'en prend aux défenseurs de la validité des ordinations anglicanes, à qui aurait fait défaut « une information suffisamment pleine et exacte, sur l'histoire du xvi^e siècle et les opinions théologiques en honneur à cette époque, information qui leur eût été nécessaire pour apprécier justement le rite anglican. » (*op. cit.*, p. 29. L'ordre des discussions donné par dom Gasquet, *op. cit.*, p. 45-63, et ce que l'on sait de la compétence historique et théologique de Mgr Gasparri, de Mgr Duchesne et du P. de Augustinis suffirent pour montrer combien ces allégations sont inexactes et injustes. Ces trois consultants inclinaient vers une réponse favorable aux ordres anglicans, et leurs mémoires furent rédigés dans ce sens. Les anglicans pouvaient croire la partie gagnée: ils considéraient au moins comme impossible une déclaration de nullité absolue. Mais, c'est quelquefois ce qui est impossible qui arrive », fit observer Scannell à l'abbé Portai. Lacey, *op. cit.*, p. 70. En fait. In thèse de la nullité, soutenue notamment par dom Gasquet, qu'inspirait le cardinal Vaughan, devait finir par triompher

Les conclusions et mémorandums de chacun des membres de la commission furent transmis, le 8 juin, à une commission de cardinaux. Ces derniers eurent un mois pour examiner la question. Le 6 juillet, ils furent convoqués à une séance solennelle; ils furent unanimes à reconnaître que la question avait déjà été résolue par le Saint-Siège, et que les résultats de l'enquête montraient clairement avec quelle justice et quelle sagesse elle avait été réglée. Léon XIII avait longtemps espéré pouvoir donner à la question une réponse favorable, en considérant les ordres comme douteux, ce qui n'obligerait les convertis qu'à une ordination *ad cautelam*, ou pouvoir s'abstenir de prendre une décision nouvelle, laissant l'affaire dans le *statu quo*. Mais elle avait trop agité les esprits; il eût été dangereux de garder le silence. Léon XIII se réserva cependant encore trois mois de réflexion, après quoi il publia le 13 septembre 1896, la bulle *Apostaltac curæ*.

3« *La bulle Apostoliciv euroc.* - Dans le préambule. Léon XIII rappelle l'attention pleine de sympathie qu'il a accordée aux récents mouvements en faveur de l'union des Églises, ses efforts personnels pour réaliser cette unité, efforts qui ont trouvé leur expression dans la lettre qu'il a adressée « aux Anglais cherchant le royaume de Dieu dans l'unité de la foi », et dans la lettre destinée à tout l'univers sur les conditions de l'unité de l'Église. Touché du bon accueil que les anglicans ont fait à ses instances et à son indépendance de langage, il a apporté les mêmes dispositions bienveillantes à l'étude de la question présente. Malgré la pratique de l'Églisc, confirmant l'opinion commune que le sacerdoce avait cessé d'exister et que la succession apostolique avait disparu dans l'Églisc d'Angleterre, il lui a plu, en raison des controverses récentes, de prêter l'oreille à la voix de la charité apostolique et de remettre la cause en jugement, afin que « tout prétexte au moindre doute fut éloigné pour l'avenir ». *Études*, t. 1 x ix, p. 290. (Les citations françaises de la bulle sont faites d'après la traduction donnée dans les *Études religieuses*, t. 1 x ix, p. 289-302.)

C'est dans ce but qu'il a fait nommer une commission et qu'il a mis à la disposition des consultants les archives du Vatican et toutes les pièces se rapportant à la question.

Léon XIII expose ensuite les trois arguments qui l'ont amené à conclure à la non validité des ordinations anglicanes : la pratique de l'Église, l'insuffisance du rite et le défaut d'intention.

1. *La pratique de l'Église.* — Il examine en premier lieu les instructions données par Jules III et confirmées par Paul IV au cardinal Pole, et l'usage que le légat a fait des pouvoirs qui lui avaient été concédés. C'est là l'origine de la discipline qui a été fidèlement observée pendant trois siècles, et que l'on peut regarder comme faisant loi : *consuetudo optima legum interpretis*.

Les décisions du Saint-Office de 1684 et de 1704 sont largement examinées. De cette étude il résulte que, dans l'affaire de 1704, l'ordination de Parker fut laissée de côté, que, après l'examen de l'Ordinal d'Edouard VI, on ne retint que le défaut de forme et d'intention, qu'on ne s'est pas appuyé sur l'absence de tradition des instruments; dans ce cas, on aurait imposé la réordination *sub conditione*. Léon XIII fait remarquer que la sentence rendue s'appluue à tous les cas, car elle avait pour fondement un vice « le forme, vice de forme qui se retrouve dans toutes les ordinations anglicanes. La controverse avait donc déjà été l'objet d'une définition du Siège apostolique. Malgré cela, par indulgence et charité, on reprit l'examen de l'Ordinal

2. *L'insuffisance du rite* - Dans les sacrements.

l'élément essentiel est constitué par ce qu'on a coutume d'appeler la matière et la forme. « Les sacrements de la nouvelle Loi étant les signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. » Dans l'ordre, l'élément matériel est l'imposition des mains: mais, trop vague par elle-même, elle doit être précisée par la forme. Or, chez les anglicans, la forme : *Reçois le Saint-Esprit*, ne désigne nullement, « de façon définie, le sacerdoce et ses grâces ou son pouvoir, pouvoir qui est surtout le pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, Cone. *Trid.*, sess. x x iii. *suér. ord.*, can. 1, dans le sacrifice qui n'est pas une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix. *Cône. Trid.*, sess. xxn, *de sacr. miss.*, can. 3. » L'addition postérieure : *Ad officium et opus presbyteri*, ne change rien; elle montre l'insuffisance, reconnue par les anglicans eux-mêmes, de la première forme, et elle fut ajoutée un siècle trop tard. Les autres prières de l'Ordinal ne peuvent pas suppléer à cette insuffisance; on y a retranché à dessein tout ce qui, dans le rite catholique, indique clairement la dignité et les fonctions du sacerdoce.

Le même raisonnement vaut pour la consécration épiscopale : les mots. *Ad officium et opus episcopi*, furent ajoutés trop tard à la formule *Accipe Spiritum Sanctum*. Ils n'ont d'ailleurs pas le même sens que dans la formule catholique, puisque, dans la prière du préambule, on a retranché les mots qui désignaient le sacerdoce suprême. Il est donc inutile de rechercher si, en l'absence d'un véritable sacerdoce, l'épiscopat aurait pu être conféré validement, *per saltum*; car, là où il n'y a pas de sacerdoce, il ne saurait être question de sacerdoce suprême, de plénitude du ministère sacré; le rite de la consécration épiscopale n'est pas capable de conférer le sacerdoce.

Les circonstances dans lesquelles l'Ordinal a été établi et déclaré loi font encore mieux apprécier sa déficience. La liturgie a été défigurée par l'introduction des erreurs des novateurs; il n'y est fait aucune mention du sacrifice, de la consécration, du sacerdoce, du pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice; on a supprimé dans les prières qui ont été conservées du rite romain tout ce qui y faisait allusion. C'est donc en vain qu'on s'efforce de donner à l'Ordinal un sens acceptable ; si quelques mots paraissent ambigus, ils ne peuvent recevoir la signification qu'ils ont dans le rite catholique. Si un rite nouveau dénature le sacrement de l'ordre, s'il répudie toute notion de consécration et de sacrifice, il n'y a plus de vérité dans la formule *Accipe Spiritum Sanctum*, et les mots *ad officium et opus presbyteri* ou *episcopi* perdent leur valeur. La plupart des anglicans rejettent « railleurs l'interprétation que certains leur donnent pour les mettre d'accord avec le rite catholique.

3. *Le défaut d'intention.* - L'Église ne juge pas de la pensée onde l'intention, en tant qu'elle est quelque chose d'intérieur; mais elle doit en juger en tant qu'elle se manifeste extérieurement. Lorsque quelqu'un a employé sérieusement et comme il faut la matière et la forme nécessaires pour faire et conférer un sacrement, il est par la même censé avoir eu l'intention de faire ce que fait l'Église... Si le rite est modifié dans le dessein manifeste d'en introduire un autre, non admis par l'Églisc, et de rejeter ce « pie fait l'Église et ce qui par l'institution du Christ appartient à la nature du sacrement, il est alors évident que, non seulement l'intention nécessaire fait défaut, mais encore qu'il existe une intention contraire et opposée au sacrement. ■

La sentence. — Toutes ces choses, Léon XIII les a examinées; il les a étudiées avec les cardinaux de la Congrégation *Suprema*, réunis le 16 juillet Tous ont

reconnu *propositam causam pim pridem ab apaslolira Sede plene fuisse et cognitaïn ct judicatam : ejus autem denuo institutu aciaque quæstione, emersisse illustrius quanto illa justitia? sapteniieque pondere, lotam rem absolvisset.*

Cependant, apres celte declaration des cardinaux, Léon XIII hésitait encore et se demandait si une nouvelle intervention du Saint-Siège était utile. « Considérant ensuite que ce point de discipline, quoique déjà défini canoniquement (*idem caput disciplina', etsi jure jam definitum*) est remis en question par quelques-uns, quel que soit leur motif, cl qu'il en pourrait résulter une cause de pernicieuses erreurs pour plusieurs qui penseraient trouver le sacrement de l'ordre cl ses fruits, là où ils ne sont aucunement, Il nous a paru bon dans le Seigneur de publier Notre sentence :

Itaque omnibus pontificum decessorum in hat ipsa causa decretis usquequaque assentientes caque plenissime confirmantes ac veluti renovantes auctoritate nostra, motu proprio, certa scientia, pronunciamus et declaramus, ordinationes ritu anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas.

L'encyclique se termine par une paternelle exhortation à ceux qui souhaitent et recherchent avec une volonté sincère les bienfaits des ordres et delà hiérarchie, les invitant à revenir au bercail du Bon Pasteur; le souverain Pontife fait un pressant appel surtout aux membres de la hiérarchie anglicane, qui ont à cœur la gloire de Dieu et le salut des âmes.

4° *Accueil fait à lu bulle Apostolica cura.* - Les anglicans furent déçus. Ecrivant à l'abbé Portai, fin septembre 1896, Lord Halifax disait : « Toute la sympathie que l'on avait pour Léon XIII a disparu d'un coup. Il nous dirait à ce moment les choses les plus aimables, qu'on ne lui répondrait pas. Il faut bien le dire, nous avions, tout le monde en convient, réussi d'une manière vraiment merveilleuse, à < récr un désir d'union. Le rapprochement vers Home, même après l'encyclique, était très grand, tout était bien préparé. Le pape avait le jeu, pour ainsi dire, dans ses mains... Une démarche du pape, l'année prochaine, pouvait tout enlever, et, maintenant, c'est fini. » *Op. cit.*, p. 369-370.

Le 19 février 1897, une réponse à la bulle *Apostolica eune* était envoyée à tous les évêques de l'Eglise catholique, nu nom des archevêques d'Angleterre : *Responsio archiepiscoporum Anglia ad litteras apostolicas Leonis XIII de ordinibus anglicanis univirsts Ecclesiæ catholica episcopis inscripta.* Cf. le texte c ans Lacey, *A roman Diary*, p. 351-391. Le but de la lettre est indiqué au § n : *Opus ergo qumt nobis necessario incumbit « in spiritu lenitatis ugre dimur ; ct majoris momenti ducimus ut doctrina nostra dr sacris ordinibus et ceteris ad eos perlinentibus ad luturam rei memorium palam fiat, quam ut victoriam ex alia Ecclesia Christi in controversia reportemus. Controversia tamen forma his litteris dari nccssc est. ne quis dicat nos argumentorum ex alia parte prolatorum aciem evitasse,* Lncey, *op. cit.*, p. 357. Ils reprennent, pour les discuter, les trois preuves invoquées par Léon XIII. insistant davantage sur le cas Gordon, dans l'appendice. La réponse envoyée à celle lettre par Léon XIII, le 20 juin 1897. cf. Lncey, *op. cit.*, p. 395-397. montre le manque de fondement des plaintes de Lord Halifax et l'erreur des chefs de l'Eglise anglicane, qui n'ont pas considéré quel devait être le devoir du chef de la chrétienté. Le pape devait juger la question uniquement d'après les principes du dogme catholique. A'os *quæstionrm de vestris ordinationibus haud aliter potuisse aggredi dirimendam atque ex proscriptis catholici dogmatis.* Enfin, vers la fin de 1897, le cardinal Vaughan et les évêques catholiques d'Angleterre publiaient, en réplique aux archevêques anglicans, une

défense de la bulle de Léon XIII : *The vindication of the bull Apostediar cura*, reprenant l'examen des motifs extrinsèques et intrinsèques sur lesquels s'était appuyé Léon XHI, pour porter sa sentence.

La décision pontificale a mis fin à l'espoir d'une réunion en corps de la l lautc-Eglisc à l'Eglisc romaine. Elle a contristé un bon nombre d'anglicans parmi les meilleurs; mais beaucoup d'autres, et parmi eux de nombreux évêques, ont reconnu que Rome était fidèle à elle-même, et que la loyauté ne lui permettait pas d'agir autrement qu'elle l'a fait. J. de la Servière, *La controverse fur la validité des ordinations anglicanes*, dans les *Etudes*, t. c x x x iî, p. 665.

Parmi les catholiques, les promoteurs de la controverse se soumièrent à la décision pontificale. La *Revue anglo-romaine* fit précéder la publication de la bulle de cette déclaration : « Léon XHI. après une enquête dont il nous dit lui-même la longueur et l'impartialité, ferme la controverse et nous indique les conclusions que tout catholique doit admettre et défendre. La *Revue anglo-romaine*, dont rattachement et la soumission au Saint-Siège n'ont Jamais été suspects, défendra pour cette question, comme pour les autres, la sentence ce l'Eglise catholique et romaine, mère et maîtresse de toutes les Eglises. » T. ni, p. 337. Cependant des anglicans et quelques catholiques français avaient cru pouvoir émettre l'opinion que la décision pontificale n'était pas définitive et que, par le fait, elle pourrait un jour être modifiée. Dans une lettre, adressée le 5 novembre 1896 au cardinal Richard. Léon XIII affirme que son intention a été de juger absolument et de trancher définitivement le point en litige : *consilium fuit absolute judicare penitusque dirimere. Idque sane perficimus eo argumentorum pondere caque formularum tum perspicuitate tum auctoritate, ut sententiam Nostram nemo prudens recteque animatus compellere in dubitationem posset, catholici mitim omnes omnino deberent obsequio amplecti, tanquam pcrptluo firmam, ratam, irrevocabilem. Canoniste contemporain.* 1897, p. 380-381. La *Revue anglo-romaine* était directement blâmée dans cette lettre : *sunl namque in ejus scriptoribus qui ejusdem constitutionis virtutem non ut par est tuentur atque illustrant, sed infirmant potius tergiversando et deceptando.* Elle cessa aussitôt de paraître.

Le P. Sidney Smith, *Ordinations anglicanes*, dans le *Diet, apol. de la foi cathol.*, t. in, col. 1224, voit dans la décision de Léon XHI un jugement portant sur un fait dogmatique, cl par conséquent infaillible; il appuie son affirmation sur une comparaison avec la distinction du droit et du fait admise par les jansénistes, à propos des cinq propositions de Jansénius, et condamnée par la bulle *Vinca Domini* de Clément XL Mais, dans ce dernier cas, il s'agit d'une question doctrinale; ici, Léon XHI le dit nettement, est en jeu un point de discipline : *idem caput disciplina. ctsi jure jam definitum.* Dans le prononcé de la sentence, il dit : *auctoritate nostra, motu proprio, scientia certa* : la pleine connaissance de la cause, la certitude de la déficience de la forme et de l'intention, sont les motifs du jugement de condamnation qu'il a porté. Dans la lettre nu cardinal Richard, il s'appuie encore, pour déclarer la sentence irrreformable, sur le poids des arguments, sur la pleine obéissance qui est due par les catholiques. Cela suffit pour que la sentence soit considérée comme irréfonnable : les preuves sur lesquelles elle est fondée conserveront toujours leur valeur Elle s'impose donc en elle-même et, de plus, en vertu de l'autorité qui l'a rendue : les décisions prises par le chef de l'Eglise sont obligatoires même si elles ne sont pas infaillibles.

5° *Les Conversations de Matines.* — < Les archevêques, évêques de In métropole et autres évêques de

la sainte Église catholique, en pleine communion avec l'Église d'Angleterre », présents à la conférence de Lambeth, en 1920, au nombre de 252, adressèrent, sous la signature de l'archevêque de Cantorbéry, un *Appel à tous les membres de la chrétienté*. Il y est fait allusion, de façon vague et générale, à la question des ordinations. Les auteurs de *VAppel* se déclarent persuadés que les évêques et le clergé de leur communion sont prêts, en vue de l'union, si toutes choses par ailleurs sont réglées relativement à la doctrine et si l'accord est conclu sur un régime de discipline, à accepter des autorités des autres Églises ce que celles-ci Jugeraient nécessaire pour que le ministère du clergé anglican fût reconnu par elles : *IVr are persuaded that, terms of union having been otherwise satisfactorily afusted, bishops and clergy of our Communion would willingly accept from these authorities a form of commission or recognition which would commend our ministry to their congregations as having its place in the one family life. An appeil to all Christian people*, 58. dans Lord Halifax, *The Conversations at Malines, 1921-1925*, Londres, 1930, p. 65-70.

Cette attitude nouvelle de l'épiscopat anglican retint l'attention des catholiques et des anglicans présents aux *Conversations* qui eurent lieu à Malines, les années suivantes. Amorcée à la *Première conversation*, 6-8 décembre 1921, la question des ordinations fut reprise à la *Deuxième conversation*, 14-15 mars 1923. Présidées par S. E. le cardinal Mercier, ces deux assemblées comprenaient, du côté catholique, Mgr Van Roey, vicaire général, et M. Portai, prêtre de la Mission, et, du côté anglican, Lord Halifax, le Tr. Rev. A. Robinson, doyen du chapitre de Wells et le Rev. Fr. W.-H. Frère, de la communauté de la Résurrection.

On établit d'abord la véritable portée de la phrase de l'*Appel* traitant des ordinations. Le Rev. A. Robinson, à la suite du P. Frère, fit remarquer que ce à quoi « on a pensé d'abord, ce n'est pas aux Églises épiscopales, mais plutôt à d'autres, comme, par exemple, aux presbytériens d'Écosse qui prétendent avoir un ministère presbytéral venant des Apôtres, ou encore aux méthodistes, qui se servent dans une large mesure du *Prayer Book* de l'Église d'Angleterre. Nous les avons invités à régulariser leur ministère par une ordination épiscopale, et nous avons offert de notre côté d'accepter notre ministère auprès de leurs fidèles. L'offre ainsi exprimée en termes généraux amena la conviction que nous devons être prêts à accepter une régularisation de notre position, si les autorités des Églises d'Orient ou de Rome le jugeaient nécessaire. » *Réunion du 7 décembre 1921*, Lord Halifax, *op. cil.*, p. 23-21.

Ce qui serait jugé nécessaire par les autorités catholiques. Mgr van Roey l'expose dans un sens légèrement différent de celui de l'encyclique *Apostolicae curæ*, qui exigeait une réordination absolue. Il indique que la « rectification admise par la conférence de Lambeth pourrait se faire par l'imposition des mains sous condition, d'abord pour l'archevêque de Cantorbéry par le pape ou par son légat et, ensuite, par l'archevêque pour ses suffragants ». *Réunion du 11 mars 1923*, Lord Halifax, *op. cil.*, p. 32. Lord Halifax aurait voulu que l'on se contentât d'une rectification par la correction des instruments, après quelque déclaration qui mettrait hors de doute l'intention de l'Église anglicane. Mais Mgr Van Roey fit remarquer que les ordinations anglicanes étant au moins douteuses objectivement, l'imposition des mains, tout au moins sous condition, serait jugée nécessaire. Et, comme, au témoignage du Rev. Robinson, répondant à une question du cardinal Mercier, l'archevêque de Cantorbéry « ne signifiât à accepter de telles conditions, on conclut que c'était dans ce sens qu'il fallait diriger les

etTorts de conciliation entre catholiques et anglicans, sans rouvrir cependant, comme le Rev. Robinson en exprimait le vœu, la discussion sur la validité de ces ordinations. Le point essentiel qui ressort de cet échange de vues, c'est que désormais » il n'y aurait pas de difficulté de la part des évêques anglicans à accepter tel élément d'ordination qui paraîtrait nécessaire à l'Église romaine pour mettre hors de doute, aux yeux de tous, la validité de leur ministère (*ministry*) », *Mémoire présenté par les catholiques présents à la conférence de Malines des 11 et 12 octobre 1926. Compte rendu des Conversations de Malines de 1921-1923*, dans Lord Halifax, *op. cil.*, p. 299. Ce mémoire était présenté par Mgr van Roey, archevêque de Malines, M. Portai, Mgr Batiffol et M. l'abbé Ilemnier.

III. Les arguments contre la validité des ORDINATIONS ANGLICANES. — ILS SONT RU nombre de trois, énumérés dans la bulle *Apostolicae curæ* : 1. La pratique de l'Église; 2. Le rite; 3. L'intention.

1. *La pratique de l'Église*. — Elle se forma pendant la courte restauration catholique, sous le règne de Marie Tudor, et fut confirmée par les décisions de 1681 et de 1701.

1° *Sous la reine Marie (1553-1558)*. — Le cardinal Pole fut désigné par Jules III pour réconcilier l'Angleterre avec le Saint-Siège; les pouvoirs nécessaires à cet effet lui furent concédés par diverses lettres pontificales, du 5 avril 1553 au 8 mars 1551, et confirmés par une bulle et un bref de Paul IV.

Avant l'arrivée du légat en Angleterre, la reine Marie avait déjà, sans doute après entente avec celui-ci, pris position relativement aux clercs ordonnés sous Edouard VI. Le 4 mars 1551, elle écrivait aux évêques : « Quant à ceux qui ont été promus à quelque'un'ne, d'après le nouveau mode d'ordination, comme ils n'ont pas été vraiment ordonnés (*in very deed*), l'évêque diocésain... pourra, s'il le juge bon, les admettre à l'exercice du ministère, en suppléant ce qui a fait défaut, *may supply that thing which wanted in them before* », *Documenta ad legationem Poli spectantia*, p. 4; *Tablet*, 10 juillet 1897, p. 47. C'est bien l'Ordinal d'Edouard VI qui est en vue ici et c'est de véritables réordinations qu'il s'agit, le terme *supply*, *supplere*, est bien l'expression technique, signifiant remédier à un défaut de rite. Cf. Innocent III, *De sacris non iterandis*, cap. *Pastoralis* : *In talibus non est aliquid iterandum, sed caule supplendum quod incaute fuerat pntermissum*.

Mais ce sont les documents relatifs à la mission de Pole qu'il importe surtout d'élucider. Après les avoir examinés, les auteurs du *De hierarchia anglicana* concluent : *nihil invenimus quod nullitatem ordinationum anglicanarum recto inducat, multa quæ cas pro validis tunc habitas saltem interpretative ostendant*, Denny et Lacey, *op. cil.*, p. 219. De même, dans la réponse à la bulle *Apostolicae curæ*, les archevêques d'Angleterre écrivent : *Pt cum nulli sacerdotes Edwardiani propter varias causas et pnterim ob conjugium initum inveniantur deprivati, ob defectum ordinis, quantum scimus, nulli...*, Lacey, *A roman Diary*, p. 359-360.

Les Instructions données au cardinal légat sont contraires à ces conclusions. On n'y trouve pas sans doute d'affirmation explicite de l'insubsistance de l'Ordinal d'Edouard VI; c'est une question dont Pole devait juger sur place, d'après les principes de la théologie; mais il reçoit des pouvoirs pour remédier aux défauts qu'il constatera dans la hiérarchie anglicane, pour réordonner ceux dont l'ordination serait invalide.

Dans le bref du 8 mars 1554, Jules III prescrit au légat de relever de leurs censures ceux qui, ayant été promus ou ordonnés *rite et legitime*, sont tombés dans l'hérésie; quant aux autres (à ceux qui n'ont pas été

promus ou ordonnés *rite cl légitime*), il doit leur conférer tous les ordres, y compris la prêtrise. Pole a pleins pouvoirs, *etiam circa ordines quos nunquam aul male susceperunt d munu* consecrationi* quo t ei* ab aliis episcopii vel archieplseopls, etiam htrrdicls vd schismaticis, aut allai minus recte et non servata forma Ecclesitc consueta, impensum fuerit*, Breve de facultatibus legationis : *Dudumcum chariwima*, dans Humet, *The history of the Heformallon of the Church of England*, I. iv; Denny et Lacey, *op. cit.*, app. vn, p. 250-254. Jules III ne dit pas expressément que les ordres conférés suivant l'Ordinal ont été invalides; il considère le cas comme possible, et ordonne au légat d'agir en conséquence. Le 24 décembre, arrivé en Angleterre, Pole, en vertu de ses pouvoirs, promulgue une dispense générale, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 251-258. sans faire allusion aux ordres reçus suivant le nouvel Ordinal. Mais, dans la lettre où il délègue ses pouvoirs à l'évêque de Norwich, voir Jenny et Lacey, *op. cit.*, p. 258-260, il ordonne de ne réhabiliter que ceux qui auraient été ordonnés validement, *etiam minus recte, dummo to in eorum collatione Ecclesia forma et intentio sit servata*. Les autres, ceux qui n'ont pas été ordonnés suivant la *forma et intentio Ecclesiae*, ne pourront pas être réhabilités sans une nouvelle ordination.

En février 1555, le légat envoie à Paul IV une ambassade composée de trois membres, Thirlby, Montagne et Came, emportant une copie des passages essentiels de l'Ordinal. pour que le pape puisse juger les décisions prises par son légat et les approuver, s'il y a lieu. L'examen en fut fait, le P. Brandi en constata aux Archives vaticannes, *Nuntiatura di Inghillerra*, III. 103. et *Bibliotheca Pia*, 210. Cf. Brandi, *Homt e Canterbury*, p. 71. A la suite de cet examen. Paul IV envoya une bulle et un bref, précisant les instructions précédentes.

La bulle *Præclara durissimi* est du 19 juin 1556; ci. *Arch. Vatic. Pauli IV Bullar.*, An. î, m. 1850, fol. 55. Elle contient une clause nouvelle, dont l'importance ne saurait échapper, *lia (amen ut qui ad ordines tam sacros quam non sacros ab alio quum episcopo aut archiepiscopo rite et recte ordinato promoti fuerunt eosdem ordines ab eorum ordinario de novo suscipere teneantur nec inierim in eisdem ordinibus ministrent*. Le bref *Illegimini universalis*, du 30 octobre 1555; ci. *Arch. seer. Vatic., Brev. Orly. Pauli PP IV*, t. i. n. 301. explique le sens des mots de la Bulle *ab alio quam episcopo aut archiepiscopo rite et recte ordinato* : *Nos hujusmodi tursitalionem tollere d serenitati conscientiae eorum qui schismate pnrddo durante ad ordines promoti fuerunt mentem d intentionem quam in eisdem litteris nostris habuimus clarius exprimendo opportune consulere volentes, eos tamen episcopos qui non in forma Ecclesiae ordinati d consecrati fuerunt, rite et recte ordinatos dici non posse, d propterea personas ab eis ad ordines ipsos promota*, ordines non recepisse, sed easdem ordines a suo ordinario... de novo suscipere debere d ad id teneri; alios vero quibus ordines hujusmodi diam colluti fuerunt ab episcopis et archiepiscopis in forma Ecclesiae ordinatis d consecratis, licet ipsi episcopi d archiepiscopi schismatici fuerint... caracterem ordinum collatorum recepisse*. On trouvera le texte de la bulle et celui du bref dans A. Boudinhon, *De la validité des ordinations anglicanes*, p. 78-81. Ces passages sont reproduits dans la bulle *Apostolicæ curie*. On ne peut donc pas dire que Léon XIII n'eut entre les mains qu'un exemplaire imparfait de la bulle *Pnrclara charissiml*. comme le disent les archevêques anglicans : *ex exempturi minus perfecto litter Pauli IV « Pnrclara charissiml citare Bcsponslo urehiép. Angliiv*, \$6. Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 359.

Dans ces deux documents émanés de Paul IV,

l'Ordinal est certainement visé : ce rite qui n'est pas suivant la *forma Ecclesia* ne peut être que celui d'Edouard VI; il n'y en eut pas d'autre en usage. Il rend invalide l'épiscopat conféré suivant la nouvelle forme et, par contre-coup, les ordinations sacerdotales et le diaconat conférés par ces évêques qui n'étaient pas consacrés. Mais ni le bref ni la bulle ne parlent de ceux qui furent ordonnés prêtres ou diacres par un évêque *rite, et recte ordinatus*, mais utilisant l'Ordinal d'Edouard VI. Leur silence laisse supposer que le sacerdoce et le diaconat ainsi conférés étaient valides. Pour résoudre cette difficulté, Mgr Boudinhon s'appuie sur l'opinion presque universelle des théologiens du xvi^e siècle, suivant laquelle les éléments essentiels du sacrement de l'ordre étaient constitués uniquement par la porrection des instruments, accompagnée des paroles appropriées. Or, dans l'Ordinal de 1550, le diaconat était conféré par la présentation du Livre des évangiles et la formule : *Accipe potestatem legendi evangelium in Ecclesia Dei idque etiam pnrddicandi, si tibi hoc ordinate mundatum fuerit*, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 225. Pour le presbytérat, l'évêque présentait à chacun d'une main la Bible, de l'autre le calice et le pain, en disant : *Accipe potestatem pnrddicandi verbum Dei et administrandi sancta sacramenta in ista congregatione in qua fueris ad hoc constitutus*, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 235. Il est possible que se basant sur cette opinion commune, Paul IV ait reconnu en pratique, la valeur des ordres ainsi conférés, sans porter toutefois un jugement théorique sur leur validité, Boudinhon, *op. cit.*, p. 85-87. Il faut remarquer cependant que la porrection des instruments a été supprimée dans l'Ordinal de 1552 et que, depuis l'adoption de cet Ordinal, novembre 1552, jusqu'à l'avènement de la reine Marie, juillet 1553, des prêtres et des diacres ont dû être ordonnés, en sorte que, pour ces dernières ordinations, la difficulté demeure. On peut supposer que les ordinations de 1552-1553 furent peu nombreuses; il y en eut cependant, et le cardinal légat ne pouvait pas les ignorer, en sorte que le silence du bref et de la bulle sur les ordres conférés suivant le nouvel Ordinal par un évêque validement consacre demeure inexplicable.

Le cardinal Pole avait donc des instructions pour réordonner ceux qui ne l'avaient pas été validement. Qu'a-t-il fait? L'épiscopat, à l'avènement de la reine Marie, comprenait quatre évêques sacrés avant le schisme, treize ordonnés depuis, mais suivant l'ancien rite et six suivant l'Ordinal d'Edouard VI. La question de validité ne se posait (pas pour ces derniers : ils furent simplement déposés comme intrus et considérés, suivant les instructions de Paul IV, comme n'ayant pas le caractère épiscopal. Le cas de Scory pourrait apparemment faire difficulté. Nommé par Edouard VI évêque de Chichester et sacré suivant le nouveau rite, il lit sa soumission, se fixa à Londres et fut réhabilité, sans aucune allusion à la nullité de sa consécration épiscopale, par Bonner, évêque de Londres; cf. *Acte de réhabilitation*, dans Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 119, n. 2. et Boudinhon, *op. cit.*, p. 71. Mais cette réhabilitation date du 11 juillet 1554; elle est antérieure à la réconciliation de l'Angleterre, qui est du 30 novembre; Bonner lui-même ne fut réconcilié qu'en février 1553. C'est donc un acte personnel de l'évêque de Londres, n'ayant aucune valeur.

Si le légat ne jugea pas à propos de conférer le caractère épiscopal aux six intrus, il n'agit pas de même avec les prêtres. Les documents cités plus haut permettent déjà de l'affirmer avec certitude; autrement Pole ne se serait pas montré d'accord avec ses principes et n'aurait pas obéi aux instructions qui lui étaient données. Mais il est impossible de dire si ces réordinations de prêtres furent nombreuses sous Je

règne de Marie; il paraît bien au contraire qu'il y en eut peu. De leur rareté le L. Sidney Smith donne des mison acceptables, *Did. apol. de la toi cath.*, t. m, col 1196-1197. En tous cas, il est certain qu'il y en eut. Le Dr Brown, évêque anglican, a relevé quatorze cas de réordinations absolues, de 1553 à 1558; le Dr. Frère, *The Marian reaction*, 1896, a dressé la liste des ordinations qui eurent lieu sous Edouard VI et de celles qui furent faites sous la reine Marie. La comparaison de ces deux listes donne l'évidence « qu'un certain nombre de membres du clergé d'Edouard VI se tirent réordonner par les évêques de Marie Tudor, selon le vieux rite latin. A Oxford, il y en eut au moins trois exemples et probablement quatre; à Exeter, deux; à Londres, au moins neuf et probablement dix. » Cité par S. Smith, *Did. apol.*, t. m. col. 1191. Or, seul l'évêque d'Exeter avait été ordonné suivant le nouveau rite; ceux de Londres et d'Oxford étaient vraiment évêques : c'est donc l'Ordinal qui fut la cause de ces réordinations voire même le premier Ordinal, celui qui avait conservé la correction des instruments.

Cette coutume de conférer à nouveau les ordres à ceux qui les avaient reçus suivant l'Ordinal, se continua après le règne de Marie Tudor. Le chanoine Esclcourt cite, d'après le Begistre de l'ancien séminaire de Douai et d'autres documents, vingt-deux cas de réordinations de 1570 à 1701. *The question of anglican ordinations discussed*, p. 138 sq. De l'examen de ces faits, Léon XIII pouvait donc légitimement conclure : *Auctoritates quas excitavimus Julii III d Pauli IV aperte ostendunt initia ejus disciplina' quir tenore constanti jam tribus amplius mculis custodita est, ut ordinationes ritu tdivardiano haberentur infecta d nullie; cui disciplina amplissime suffragantur testimonia multa earumdem ordinationum qua, in hac etiam Urbe, sapius absoluteque iterata sunt sub ritu catholico.*

2° *Les décisions de 1684 et de 1704.* - La validité des ordres anglicans fut de nouveau étudiée en 1684 et en 1704. En 1684, il s'agissait d'un calviniste français qui avait reçu la prêtrise en Angleterre, suivant le rite anglican. Béconcilié avec l'Église, il demande s'il peut se marier. Après une minutieuse enquête, de nombreux consultants énoncèrent par écrit leurs réponses. On vota et les autres s'unirent à eux pour conclure unanimement à l'invalidité de l'ordination; cependant, eu égard à certains motifs d'opportunité, il plut aux cardinaux de répondre : *différé.* » Bulle *Kposlolicir cura.*

En 1701, c'est sur la validité de la consécration épiscopale que Borne est appelée à se prononcer. Jean Gordon avait été, en 1688, consacré évêque de Gallo-way, en Ecosse, par l'évêque de Glasgow. Il demanda à Clément XI de recevoir les ordres, suivant le rite romain. Cf. Le Quien. *Nullité des ordinations anglicanes*, Paris. 1725, t. n, app., p. 1 x ix - l x x v. Il fondait sa requête sur le cas de Parker et sur le défaut de forme et d'intention dans la collation du sacerdoce. L'affaire fut examinée par le Saint-Office qui conclut, dans la séance du 17 avril 1701 présidée par Clément XI : *ex integro d absolute ordinetur ad omnes ordines diam sacros d prapicue presbyteratus et quatenus non fuerit confirmatus, primum sacramentum confirmationi* suscipiat.* *Canoniste contemporain*, 1897, p. 368.

Les archevêques anglicans, dans leur *Responsio* à la bulle *Apostolice carte*, § 7 et append., Lacey, op. cit., p. 362-363 et 389-394, discutent cette décision, invoquée par Léon XIII comme jugeant définitivement de la question des ordinations anglicanes. La demande exprimée par Gordon, de recevoir les ordres suivant le rite romain, ne nuit pas à la valeur de la décision du Saint-Office : Rome ne permet de réitérer

le sacrement de l'ordre que dans le cas de nullité; pour une ordination douteuse, elle ordonne la réordination *sub conditione*. Il est certain d'après les documents publiés, cf. Brandi, *Roma e Canterbury; Canoniste contemporain*, 1897, p. 368-370. que le cas de Parker, déjà mis de côté en 1681, ne fut pas davantage pris en considération en 1704. Le rapport de Mgr Genetti, daté du 16 avril 1704, et adressé à Mgr Casoni, assesseur du Saint-Office, en fait foi. Il nous apprend que, sur l'ordre d'innocent XI, plusieurs théologiens, réunis à Paris pour étudier cette question à propos de l'affaire de 1684, avaient conclu que la décision adéquate devait se tirer, non du fait qui dépendait de l'histoire fort embrouillée des divers changements survenus en Angleterre en matière religieuse, mais du défaut de l'intention et de l'insuffisance des paroles employées par les hérétiques anglicans dans l'ordination sacerdotale. *Relazione di Mgr Genetti*, Brandi, *Huma e Canterbury*, p. 260. Il en fut de même en 1704. Dans un *votum*, présenté par un théologien consultant, on peut lire : *Etiam si pro vera admittatur historia qua circumfertur de ordinatione memorata Parkerii in Londirunsi taberna, cujus erat insigne equi scu mantili caput, peracta, constat quatuor prapidos episcopos illi ordinationi adfuisse, ubicumque factum fuerit, et cum precibus serio celebratum fuisse non ludicre et joculariter.* Brandi, op. cit., p. 180.

Le mémoire du cardinal Casanata, rapporteur du Saint-Office pour l'affaire de 1684, fut utilisé en 1704. Ce mémoire montre que la question fut étudiée à fond : examen de l'Ordinal, d'après l'exemplaire envoyé par Tanari en 1681, comparaison avec le rite romain et avec les rituels des Églises catholiques orientales, déclaration de non validité pour insuffisance de forme et d'intention : forme insuffisante parce qu'elle ne précise pas le pouvoir du prêtre,

d'autant plus qu'elle n'est pas accompagnée de la tradition (des instruments du sacrifice, laquelle est en usage dans l'Église latine. Et, bien que l'Église grecque et certaines Églises orientales ne connaissent pas la tradition des instruments, néanmoins, dans la prière qu'on appelle sacramentelle, elles confèrent toujours clairement le pouvoir de consacrer le corps de J.-C., ainsi qu'il résulte des informations que j'ai prises, faisant traduire les formules des Arméniens, Maronites, Syriens, Jacobites et Nestoriens. tant catholiques qu'hérétiques, formules qui sont rapportées ci-après. Or les Anglais, n'ayant pas la tradition des vases sacrés, et ne conférant pas dans la prière sacramentelle le pouvoir de consacrer, il ne semble pas que l'imposition des mains puisse suffire à elle seule, car elle n'est pas déléiminée à la collation d'un sacrement en particulier et peut, au contraire, signifier non seulement le sacrement de l'ordre, mais celui de la pénitence et de la communion. suivant ce qu'ont fait observer les théologiens dans leurs commentaires sur l'E. S. » Cité par S. Smith, *Diet, apol.*, t. m, col. 1202. Ce n'est donc pas la seule absence de tradition des instruments qui amena le Saint-Office, en 1684 et en 1704, à considérer comme laïques ceux qui avaient reçu les ordres dans l'Église anglicane, mais bien une insuffisance du rite : la prière sacramentelle ne déterminait pas la signification de l'imposition des mains. « Il importe de considérer, dit la bulle *Apostolicarum*, que celle sentence du pape s'applique d'une façon générale à toutes les ordinations anglicanes. Bien qu'elle se rapportât, en elle-même, à un cas spécial, elle ne s'appuyait pas cependant sur un motif particulier, mais sur un vice de forme dont sont affectées toutes ces ordinations, si bien que toutes, les fois que, dans la suite, il fallut décider d'un cas semblable, on communiqua ce même décret de Clément XL.

On ne peut pas, avec les auteurs de la *tespunsio*, Lacey, op. cit., p. 392-395, opposer à cette décision du 17 avril 1701, une autre prétendue décision du Saint-Office, du 10 avril de la même année, reconnaissant valides les ordinations presbytérales des Abyssins, faites par imposition des mains, avec les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*. Cette décision n'est qu'un *volum* du consultant Jean Damascène, qui fut rejeté deux fois, le 11 février et le 10 avril 1701. Cf. P. Gasparri, op. rit., t. II, n. 1057-1058; A. Boudinhon, *À propos de l'ordonnation des ordinations coptes*, dans le *Canoniste contemporain*, 1897, p. 372-380; F. Tournebize, *La réponse des archevêques anglicans à Léon XIII*, dans les *Études*, t. LXII, p. 315-316.

II. *L'argument*. — C'est l'argument le plus solide contre la validité des ordinations anglicanes, celui sur lequel s'est fondée la pratique de l'Église de réordonner, non pas seulement *sub conditione*, mais *absolute*, ceux qui avaient reçu les ordres suivant l'Ordinal d'Édouard VI. Pour montrer l'insuffisance de ce rite, il faut d'abord déterminer ce qui est essentiel dans le sacrement de l'ordre, d'après renseignement des théologiens et l'étude de la forme des différents rites catholiques, et ensuite comparer ces éléments essentiels avec ce qui en tient lieu dans l'Ordinal anglican, comparaison qui imposera la conclusion de l'insuffisance de ce rite.

1° *Les éléments essentiels du sacrement de l'ordre*.

1. *D'après les théologiens*. — Dans le rite qui concerne la confection et l'administration de tout sacrement, on distingue avec raison la partie cérémonielle et la partie essentielle qui a coutume d'être appelée la matière et la forme; chacun sait que les sacrements de la nouvelle Loi étant les signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification, quoiqu'elle doive se retrouver dans le rite essentiel, à savoir dans la matière et la forme, appartient toutefois principalement à la forme; car la matière est la partie indéterminée par elle-même, qui est déterminée par l'autre. » Bulle *Apostolicarum*.

A la suite du cardinal van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, le P. Hugon relève, parmi les théologiens, six opinions différentes relatives à la matière et à la forme du sacrement de l'ordre : 1. Le seul rite essentiel à l'ordination sacerdotale est la porrection des Instruments, accompagnée de la formule : *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Domini* : opinion la plus commune du XII^e au XV^e siècle, encore acceptée au XVI^e et abandonnée au XIX^e. 2. Deux rites sont essentiels : la porrection des Instruments, donnant pouvoir sur le vrai corps du Christ, et la dernière Imposition des mains, avec la formule : *Accipe S. S.; quorum remissionis peccata...* : opinion de Scot et de quelque théologien, abandonnée au XVI^e siècle. 3. Deux rites nécessaires et essentiels : la première imposition « des mains avec la prière ou invocation « du S. E., et la tradition des instruments avec la formule : *accipe potestatem...* : opinion soutenue par les théologiens des XVI^e et XIX^e siècles, et aujourd'hui par Tanquerel, Billot, Noldin. 4. L'un ou l'autre de ces trois rites ; porrection des instruments, première ou dernière imposition des mains, avec les prières qui les accompagnent : opinion de Lugo, Gotti, et aujourd'hui d'Eggeret Dalponte. 5. L'essence du sacrement de l'ordre repose soit dans le rite de l'imposition des mains, soit dans celui de la porrection des instruments, en sorte que l'ordination est valide soit avec l'un, soit avec l'autre : Diana au XVI^e siècle, et, au XVII^e, Jean Clerical et Jérôme de Saint-Augustin. 6. Le seul rite essentiel est la première Imposition des mains

accompagnée de la prière consécatoire ou préface. La porrection des instruments et la seconde Imposition des mains ne sont que « des cérémonies accidentelles : opinion presque universelle au XVIII^e siècle et donnée par le P. Pesch et le cardinal van Rossum comme moralement certaine. Cf. E. Hugon, *De sacramentis in communi et in speciali*, 5^e éd., 1927, p. 700-701.

S'appuyant sur le décret d'Eugène IV, qu'il considère comme un acte conciliaire dogmatique, sur le droit que possède l'Église d'apporter des changements à la matière spécifique des sacrements et sur le fait que l'Église a voulu Imposer la tradition des instruments comme la seule matière essentielle du sacrement « de l'ordre, le P. Hugon reprend la première opinion et la présente comme seule acceptable. Op. cit., p. 701-707. Nous n'avons pas à discuter ici cette opinion qui reprend, ou croit reprendre la position des théologiens scolastiques* du Moyen Âge. Il est certain que, si elle était exacte, la question des ordinations anglicanes serait très claire; depuis 1552, ils ont supprimé ce rite; leurs ordres seraient donc invalides, sans aucune discussion possible.

Mais, quelle que soit l'autorité du P. Hugon, elle ne suffit pas à s'imposer contre celle de l'ensemble des théologiens modernes, plaçant dans l'imposition des mains et la prière consécatoire l'essentiel du sacrement de l'ordre. C'est d'ailleurs l'opinion que Léon XIII a suivie dans l'examen du rituel anglican : « C'est ce qui se manifeste clairement dans le sacrement de l'ordre, dont l'élément essentiel, en tant que nous avons à le considérer maintenant, est l'imposition des mains. »

Or cet élément matériel, l'imposition des mains, est par lui-même indéterminé; il s'applique aux trois ordres supérieurs et peut convenir à d'autres sacrements. Il faut donc qu'il soit précisé et déterminé par la forme. Puisque les sacrements doivent signifier ce qu'ils produisent, la précision de la forme doit être d'autant plus grande que la matière sera par elle-même plus vague et indéterminée. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point; ils conviennent que les termes de la forme du sacrement, pour les ordres en question, doivent « toujours représenter, et d'une manière non équivoque, l'objet principal dont ils restent le signe sacré et qu'ils réalisent autant que le comporte leur nature d'instrument. » F. Tournebize, *La réponse des archevêques anglicans*, dans les *Études*, t. LXXII, p. 487. Les effets du sacrement de l'ordre sont la grâce et le caractère. La grâce est produite par tout sacrement : son expression, à elle seule, ne sera donc pas suffisante pour suppléer à l'indétermination de la matière. La forme devra donc exprimer le caractère du sacrement, c'est-à-dire la puissance sacrée, le pouvoir d'ordre, ou plutôt une agrégation de pouvoirs s'unissant ou se coordonnant pour constituer un certain degré de la hiérarchie. » S. I-larent, *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes*, dans les *Études*, t. LXXXIII, p. 180. Il faudra donc, avant toute chose, que l'ordre conféré soit nettement mentionné dans la forme. Mais sera-ce suffisant? L'indétermination plus précise des pouvoirs* et des fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque n'est-elle pas requise? Parmi ces pouvoirs* n'y en a-t-il pas qui doivent être nécessairement exprimés, comme caractéristiques essentielles du sacerdoce ou de l'épiscopat, tels que le pouvoir de consacrer le corps du Christ et de perpétuer le sacerdoce?

Le P. Tournebize affirme qu'au moins le ministère le plus sacré « du prêtre, celui de sacrifier, doit être mentionné dans la forme. Tous les anciens rituels expriment dans la transmission des ordres sacrés, outre la grâce intérieure et le caractère ineffaçable du

sacerdoce, l'auguste fonction de sacrificateur <pii est Conférée; cette fonction est annoncée en termes plus ou moins chics par les prières qui passent pour être les plus importantes, celles qui précèdent ou (pii suivent l'imposition des mains; les autres prières et cérémonies en précisent le sens : le prêtre est ordonné pour sacrifier A l'autel », op. cit., dans les É/m/cx, t. I x iv, p. 571 ; cf. t. I x x iê, p. 188. Mgr. A. Boudinhon. op. cit., p. 48, cl le P. S. l'arcent, or/, c//., dans les études, t. I x v i h, p. 180-181, croient, à juste titre, qu'on peut se contenter d'une mention implicite des pouvoirs conférés par le sacrement de l'ordre. Il suffira donc que la forme « exprime confusément l'ensemble des pouvoirs d'un ordre, sous la seule mention générique de cet ordre, » A condition cependant que les termes de diacre, de prêtre et d'évêque, impliquent réellement les pouvoirs déterminés que l'Eglisc entend conférer aux membres de ces trois degrés de la hiérarchie, cl que ce sens des mots soit précisé, ou ne soit pas contredit, par l'ensemble des prières et cérémonies qui précèdent cl qui suivent l'application de la matière cl de la forme.

2. IXaprès les différents rites en usage. — Qu'une mention implicite de l'ordre conféré cl des fonctions suffire pour que la forme soit valide, cela résulte de l'examen des différents rites orientaux cl des anciens rites occidentaux.

Les anglicans ont souvent fait appel A ces rituels pour prouver la légitimité de leur Ordinal. Le Saint-Office les a examinés en 1681 et en 1701; ils ont également retenu l'attention des consultatifs de 1896. Ils peuvent en effet servir A établir ce qui est strictement nécessaire et ce qui suffit pour la validité du sacrement de l'ordre. On trouvera les prières consécra-toires de ces différentes liturgies, pour le diaconat, la prêtrise cl l'épiscopat, dans l'ouvrage de Mgr V Boudinhon, *De la validité des ordinations anglicanes*, p. 27-45. Ce sont toutes des formules comprenant trois parties : des considérations préliminaires, sans rien d'essentiel et variant suivant les rites, la demande adressée à Dieu par le prélat de donner sa grâce et de communiquer son Esprit aux ordinands, dont la place dans la hiérarchie est nettement déterminée. la demande à Dieu des pouvoirs, des vertus et des grâces qui permettent A l'élu de bien remplir scs fonctions. Cette troisième partie se présente avec une très grande variety, nous ne donnons ici que l'essentiel de ces 2e et 3e parties.

a) *Ancienne liturgie romaine*, d'après le *Sacramentaire léonien*, P. Gasparri, *Tract. can. de sacr. ord.*, t. ii, p. 313-317.

Diaconat... *Super hos quoque famulos, quæsumus. Domine, placatus intende, quos tuis sacris altaribus servituros in officium diaconii, suppliciter dedicamus... Emitte in eos. Domine, quirsumus. Spiritum Sanctum quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformi tuic gratiic roborentur.*

Prêtrise... *Da, qunsumus, Pater, in has famulos tuos presbyterii dignitatem... Innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis.*

Episcopat. *Et idcirco his famulis tuis, quos ad summi sacerdotii ministerium delegisti, hanc, quæsumus, Domine, gratiam largiaris... Comple in sacerdotibus tuis mysterii tui summam...*

b) *Ancienne liturgie gallicane*, d'après le *Sacramentaire gélasien*, P. Gasparri, op. cit., p. 359-364. Tommasi. *Codices sacramentorum*, l. I. η. 20-22, p. 29-33.

Diaconat... *Hunc quoque famulum tuum ilium speciali dignare illustrare aspectu, ut tuis obsequiis expeditus tonetis altaribus minister purus ad crescat, et indulgentia purior, torum gradu quos Apostoli tui in septenarium numerum, beato Stephana duce ac privvio, Sancio Spiritu auctore, elegerunt, dignus existai...*

Prêtrise... *Tu, Domine, super hos famulos tuos, quos presbyterii honore dedicamus, manum tuiv benedictionis his infunde...*

Episcopat. Le *Sacramentaire Gélasien* ne donne pas de canon consécra-toire distinct de celui du *Sacramentaire Léonien*.

c) *Liturgie grecque*. Marlène, *De ont. ccd. rit.*, l. I. c. vin, a. 11, ordo xix, p. 521-532.

Diaconat... *Ipse, Domine, et hunc quem tibi a me promoveri complacuit in diaconi ministerium in omni honestate fidei sacramentum in pura conscientia tenentem conserva... Ipse, Domine, servum tuum hunc, quem diaconi ministerium subire voluisti, sancti et vivifici tui Spiritus adventu, omni fide et charitate et virtute et sanctificatione adimple...*

Prêtrise... *Isium quem tibi a me promoveri complacuit, in conversatione inculcata et fide initefidente ingentem etiam hanc gratiam sancti tui Spiritus recipere complacuit, et perfectum servum tuum in omnibus tibi placentem concessio sibi a præsciente tua virtute magno hoc sacerdotali honore, digne conversaturum renuntia... Ipse, Domine, etiam et istum quem tibi presbyteri gradum subire complacuit, dono sancti tui Spiritus adimple...*

Episcopat... *Ipse, omnium Domine, hunc etiam suffragiis electum et euangelicum jugum dignitatemque pon- (ificalem subire dignum habitum... adventu et virtute et gratia sancti tui Spiritus corrobora... Tu, Domine, etiam hunc pontificalis gratia: dispensatorem renuntia-lum, tui veri pastoris imitorem... effice.*

d) *Liturgie copte*. Texte dans Denzinger, *Hilus orientalium*, t. π, p. 7, 11, 23.

Diaconat... *Illumina faciem tuam super servum tuum N... qui promovetur ad diaconatum, per suffragium et iudicium eorum...: imple eum Spiritu sancto et sapientia et virtute... Orna cum gratia tua, constitue cum ministrum altaris tui sancti...*

Prêtrise... *Respice super famulum tuum N..., qui promovetur ad presbyteratum... Imple cum Spiritu sancto et gratia timentem ante faciem tuam... Concede ei Spiritum sapientia: tiur...*

Episcopat... *Tu iterum nunc infunde virtutem Spiritus lui hcgemonici, quem donasti Apostolis luis in nomine tuo. Da igitur hanc eamdrm gratiam super servum tuum N..., quem elegisti in episcopum, ut pasceret gregem tuum sanctum...*

e) *Liturgie maronite*. Texte dans Denzinger, op. cit., p. 133, 153, 196.

Diaconat... *Tu, Domine, in hac hora aspice servum tuum et demitte in eum gratiam Spiritus tui sancti, reple, cum tua fide, charitate, virtute et sanctitate et quemadmodum dedisti gratiam Stephana, quem primum vocasti ad hoc ministerium, ita concede ut super hunc quoque servum tuum veniat auxilium de cado...*

Prêtrise... *Domine Deus, elige cum per gratiam et promove per misericordiam tuam tuum servum N... qui propter multam luam benignitatem ac donum divine tue* gratia* prasentatus est hodie ex ordine diaconorum ad gradum altum et sublimem presbyterorum... Tu, Domine, concede... ut ministret coram altari tuo sine reatu...*

Episcopat... *Eliam nunc, Domine Dt us, perfice nobiscum gratiam tuam, tuumque donum et cum servo tua hoc X... episcopo, et concede ei Domine Deus, cum impositione manus ista, quam hodie a te suscipit, illapsum Spiritus sancti, dignumque illum pra*sta qui misericordiam a (e obtineat, et sacerdotio fungatur ofleratque tibi sacrificia pura...*

I) *Liturgie nestorienne*. Texte dans Denzinger, op. cit., p. 231, 236, 213. Marlène, op. cit., ordo xxi.

Diaconat... *Quemadmodum elegisti Stephanum et socios ejus, ita nunc quoque. Domine, secundum misericordiam tuam da servis tuis istis gratiam Spiritus*

sancti, ut tint diaconi circli, in Ecclesia tua sancta, et ministrent altari tuo puro cum corde mundo...

Prêtrise... *Tu ergo, Deus magne virtutum,... respice etiam nunc in hos servos tuos, et elige, illos electione sancta per inhabitationem Spiritus sancti, et da illis in aperitione oris sui sermonem veritatis et elige illos ad sacerdotium... ut... inserviant altari tuo sancto...*

Épiscopal... *Tu, Domine, etiam nunc illumina faciem tuam super hunc servum tuum, et elige eum circitorie sancta per Spiritus sancti unctionem, ut sis (ibi sacerdos perlectus, qui æmulctur summum pontificem vrilatis,...; et confirma cum per Spiritum sanctum in ministerio tuo sancto...*

g) Liturgie arménienne. Texte dans Denzinger, *op. Cit.*, p. 288, 308» 361.

Diaconat... *Gratias agimus tibi... qui disposuisti in eo diaconos ad ministerium Ecclesie sanctæ tue. Deprecamur (e. Domine, ac petimus a bonitate tua, respice oculo propitio de prieparata habitatione tua super hunc famulum tuum, qui ordinatus est nunc ad ministerium Ecclesie tue sanctæ...*

Prêtrise... *Quem elegisti et ad presbyteratum recepisti famulum hunc tuum N., nunc ordinatum, immobilem conserva in hoc sacerdotio ad quod vocatus est...*

Épiscopat. Pas reproduit dans Denzinger.

h) Liturgie des Constitutions apostoliques, I VIII, c. xvi, P. G., t. ii, col. 1073 et 1116. Morin, *De sacr. ord.*, p. 19-20.

Diaconat... *Exaudi orationem nostram, et auribus percipe preces nostras. Domine, et ostende faciem tuam super hunc servum tuum electum tibi in ministerium, et imple eum Spiritu sancto et virtute, sicut implevisti Stephanum Protomartyrem ...*

Prêtrise... *Ipse etiam nunc respice super hunc famulum tuum suffragio et iudicio totius cleri ordini presbyterorum adscriptum; et imple eum Spiritu gratie et consilii... Provisum... ut... pro populo tuo sacra rite et sine vitio operetur...*

Épiscopal... *Da in nomine tuo, cognitor cordis Deus, huic famulo tuo quem ad episcopatum elegisti ... ut pontificatu tibi sancte fungatur... Da ipse. Domine omnipotens, per Christum tuum participationem Spiritus sancti...*

Si l'on compare entre elles toutes ces formules de consécration, on constatera (pic l'ordre conféré est toujours nettement mentionné; quant à la nature de la fonction elle n'est pas aussi clairement déterminée. Ainsi pour le diaconat, on ne trouve qu'une fois la précision : *ministerium mensæ sanctæ tuæ* (lit. arménienne); partout ailleurs, *ministerium ecclesiæ, ministerium altaris*. Dans la collation de la prêtrise, il est parlé plus ou moins vaguement du pouvoir de sacrifier dans les liturgies grecque, maronite, nestorienne et des Constitutions apostoliques; explicitement dans les liturgies gallicane et arménienne; les liturgies copte et romaine n'y font aucune allusion. Nulle part, il n'est question du pouvoir de remettre les péchés. Pour l'épiscopat, le sacramentaire léonien est très vague, parlant seulement d'autorité épiscopale, *summum sacerdotium*. Les plus explicites sont les rituels jacobite et syrien.

On peut donc conclure que le minimum requis est la mention générique de l'ordre conféré; il ne peut être exigé que la désignation des pouvoirs propres à chaque ordre, en particulier la mention de l'office de sacrificateur dans la collation du sacerdoce, soit faite dans la formule même de l'ordination, puisque certaines de ces formes, reconnues valides, ne l'ont pas. Mais on remarquera que les fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque, étaient suffisamment déterminées par ailleurs; d'abord par la croyance de ces Églises et l'intention du consécrateur. Pour qui le prêtre était un véritable sacerdoce, incluant le pouvoir de

consacrer le corps du Christ; ensuite par des rites secondaires, par les prières qui précédaient ou suivaient l'oraison consécatoire.

La mention générique de l'ordre, précisée ainsi que nous l'avons dit, constitue donc le minimum strictement Indispensable pour la validité du sacrement de l'ordre. Ce minimum, les anglicans l'ont-ils conservé dans leur Ordinal ?

2° La forme du sacrement de l'ordre dans l'Ordinal anglican. — Le seul Ordinal que nous ayons à considérer ici est celui de 1552 qui fut en usage jusqu'en 1662. À cette date, des précisions furent ajoutées à la forme : *ad officium et Opus presbyteri* ou *episcopi*. Cette addition peut être considérée comme la reconnaissance par les anglicans eux-mêmes de l'insuffisance de la forme précédente. Mais cette modification intervenait trop tard : à supposer que la nouvelle forme fût capable de conférer valablement le sacrement de l'ordre, elle ne pouvait avoir aucun effet sur les ordinations antérieures, faites avec l'Ordinal de 1552. Si ce dernier est insuffisant, la hiérarchie avait complètement disparu de l'Église anglicane; des évêques non réellement consacrés ne pouvaient la rétablir, eussent-ils conférés les ordres avec le Pontifical romain.

1. La formule impérative. — Il faut d'abord éliminer les formules impératives qui accompagnent l'imposition des mains dans la collation de chacun des trois ordres. Pour le diaconat : « Reçois autorité pour exécuter l'office de diacre dans l'Église de Dieu à toi confiée. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Reçois autorité pour lire l'Évangile dans l'Église de Dieu et pour le prêcher, si tu y es autorisé par l'évêque lui-même. » Pour la prêtrise : « Reçois le Saint-Esprit; ceux dont tu pardonnes les péchés, leurs péchés sont pardonnés, et ceux dont tu retiens les péchés, leurs péchés sont retenus, et sois un fidèle dispensateur de la parole de Dieu et de ses saints sacrements. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Reçois autorité pour prêcher la parole de Dieu et pour administrer les saints sacrements dans la paroisse où tu seras établi. » Pour l'épiscopat : « Reçois le Saint-Esprit, et le souviens d'exciter la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains... » Les anglicans considèrent que les paroles de Notre-Seigneur. *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata...* ont été transmises par les apôtres comme une partie de la forme requise pour l'ordination. Cf. Lee, *The validity of the Holy Orders of the Church of England*, p. 91. Les archevêques anglicans, dans leur réponse à la bulle s'efforcent encore de justifier cette manière de voir. *Desponsio*, § XIV cl xv, Lacey, *op. cit.*, p. 373-377.

À supposer qu'on puisse considérer ces mots comme la forme du sacrement de l'ordre, ce que n'admettent pas les théologiens, qui la placent dans l'oraison consécatoire, ils pécheraient, sauf la formule du diaconat. Par défaut de précision : l'ordre conféré, sacerdoce ou épiscopat, n'y est pas mentionné. Le rite ne signifie pas ce qu'il doit produire : dans la formule de l'épiscopat, on ne dit pas à quelle lin l'élu reçoit le Saint-Esprit; dans celle de la prêtrise, sont mentionnés les pouvoirs de remettre les péchés et d'administrer les sacrements. Mais comment voir un véritable pouvoir de remettre les péchés là où l'on ne reconnaît pas le sacrement de pénitence? L'autorité donnée pour administrer les sacrements ne porte que sur le baptême, que tout chrétien peut donner, et sur la cène, qui ne requiert pas de pouvoir proprement sacerdotal, si on rejette la présence réelle.

On prétend, par l'adoption de cette formule, revenir aux usages de l'Église primitive. Or, il est loin d'être prouvé qu'il en était ainsi dans les premiers siècles;

au contraire, ces paroles, « Reçois le Saint-Esprit », ne se trouvent pas avant le XII^e siècle dans les rituels connus d'Orient et d'Occident. Marlène, *op. cit.*, c. vn, art. x, §. II. Les présenter comme étant la forme essentielle du sacrement de l'ordre, c'est introduire une forme nouvelle dans l'administration d'un sacrement, ce qui n'était pas au pouvoir de l'Église anglicane. Si Noire-Seigneur n'a pas déterminé lui-même, en détail, tous les éléments essentiels de chaque sacrement, il a dû nécessairement confier à son Église le pouvoir de le faire. Elle seule peut déterminer ce qui est nécessaire et conforme à la volonté du Christ pour que le rite produise son effet. Toute autre forme n'aura de valeur, sa légitimité mise à part, que par sa conformité substantielle avec les formes admises et approuvées par l'Église. Si des modifications et des additions ont été apportées dans leurs rituels par des Églises particulières, elles ne touchèrent en rien à la partie essentielle; elles eurent pour but d'amplifier certaines formules, de préciser par des cérémonies particulières le sens de l'ordination; et tout cela fut accompli avec l'approbation au moins tacite de l'Église. Ce ne fut certainement pas le cas, nous le verrons plus loin, dans l'Église anglicane.

2. *Les oraisons consécatoires.* — Laissant de côté ces formules impératives, examinons ce qui, dans l'Ordinal anglican, correspond au canon consécatoire des autres liturgies et qui constitue vraiment la forme du sacrement de l'ordre.

La collation de chacun des trois ordres commence par une prière « Dieu Tout-puissant », qui pourrait, en elle-même, être considérée comme une forme suffisante : l'office conféré y est indiqué et la grâce divine est implorée pour l'ordinand, afin qu'il serve Dieu fidèlement dans l'ordre reçu, *ut (am ore quam bono) eximilo tibi in hoc officio fideliter deserviat*. Ces mots se retrouvent dans les trois prières; cf. Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 221, 228, 239. Mais cette prière du début n'est pas toujours récitée par l'évêque consécrateur et elle est éloignée de l'imposition des mains. Y aurait-il encore l'union morale requise entre la matière et la forme? Le P. Liarent, s'appuyant sur le cardinal Gasparri, *Trad. can. de sacr. ord.*, t. n, n. 1079, le croit. *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes*, dans les *Études*, t. t.xvtti, p. 177. Cf. de Lugo. *De sacram. in genere*, disp. III, sect. v, § 99. Dans le Pontifical romain, en effet, l'imposition des mains est séparée de la Préface, que l'on considère comme la forme de l'ordination sacerdotale par la prière *Exaudi*. Mais le cas n'est pas le même dans l'Ordinal anglican, où l'interruption est plus longue, où cette prière du début est séparée de l'imposition des mains par une monition et par l'examen. Enfin, dans ces trois prières, les mots « in hoc officio » ne peuvent déterminer dans le bon sens les fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque, comme nous le verrons à propos du canon consécatoire.

a) *Diaconat.* — Il n'y a pas de canon consécatoire pour le diaconat qui, par le fait, ne peut être conféré valablement. La forme impérative ne peut être retenue; la prière du début, également, étant trop éloignée de l'imposition des mains pour constituer un rite valide.

b) *Prêtrise.* — Le canon consécatoire de la prêtrise, précédant immédiatement l'imposition des mains, est la prière suivante :

Ornnpiten* Deui, Pater arlcstis, qui ex infinita tua caritate et bonitate erga nos* dedisti nobis unicum et dilectissimum filium tuum Iesum Christum, ut scilicet Redemptor nostrum et auctor vitæ sempiternæ; qui post redemptionem nostram morte sua perfectam, et ascensionem suam in celo*, dimisit in mundum Apostolos* suos, Prophetas, Evangelistas*. Doctores et Pastores*; per quorum latius et

ministerium in omni regione mundi magnum gregem collegit quo nomini* sancti tui Inus reternn celebraretur; propter tantis æternæ tuæ bonitati* beneficiis, et propterea quod hos presentes famulos tuos vocare dignatus es* idem illud et ministerium in salutem humani generis institutum, gratias tibi ex animo referimus, Inudamus et adoramus te : suppliciter rogante*, per cuius in ilium tuum, ut omnibus aut hic aut alibi nomen tuum invocantibus tribuas gratum tibi animum pro his et ceteris beneficiis tuis exhibere, et in cognitione et fide tui et illi tui per Spiritum sanctum quotidie crescere et proficere : adeo ut tam per hos ministros* tuos*, quam per eos super quos constituti fuerint ministri, Minctum nomen tuum In æternum glorificetur, et amplificetur benedictum regnum tuum; per eundem... Trad. Ini. de Denny et Ijiccy, *Op. cit.*, p. 234.

La trame extérieure du canon consécatoire est assez bien conservée dans cette prière : elle comprend un préambule, rappelant la rédemption et la mission des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des docteurs et des pasteurs; une seconde partie où l'on désigne l'office conféré et une troisième, où est implorée la grâce divine. On remarquera tout de suite l'insuffisance de ces deux dernières parties. Quel genre de ministère est conféré?... *Ad idem officium et ministerium in salutem humani generis institutum...* Malgré leur apparente précision, ces termes sont bien vagues : *hos ministros tuos* peut désigner tous les membres de la hiérarchie; ils conviendraient également à des ministres protestants. Le rapprochement avec le ministère des apôtres, évangélistes, etc., ne précise pas suffisamment; on ne dit pas comment ces ministres sont leurs coopérateurs dans l'office de sauver le genre humain. Non seulement le titre de la fonction sacerdotale ne s'y trouve pas, mais aucun des pouvoirs du prêtre qui pourrait préciser le sens de *ministros tuos* n'est mentionné, même implicitement. C'est d'autant plus frappant que, dans la troisième, partie de la formule, ce n'est pas la grâce sacerdotale qui est demandée pour l'ordinand, mais le secours divin pour les fidèles. Comment d'ailleurs pourrait-il être question de demander à Dieu pour l'ordinand les grâces particulières de son ordre, puisque l'ordre n'est pas un sacrement? D'après le xxv^e article du formulaire de foi, fixé sous Elisabeth, l'ordre n'imprime pas de caractère sacré. Il ne fut pas institué par le Christ et par les Apôtres, il n'est que la corruption des institutions apostoliques, *corrupt following of the Apostles*, il est tout au plus un état de vie autorisé dans les Écritures, *state of life allowed in the Scriptures*. La forme employée par l'Église anglicane ne représente pas l'effet qu'elle doit produire : le caractère sacerdotal ne peut être donné.

c) *Épiscopat.* — Le canon consécatoire de l'épiscopat a un début identique, à peu de choses près, à celui de la prêtrise :

Omnipotens Deus, Pater misericors, qui ex infinita bonitate tua dedisti unicum et dilectissimum filium tuum Iesum Christum, ut scilicet Redemptor noster et auctor vitæ sempiternæ : qui post redemptionem nostram morte sua perfectam, et ascensionem suam in celos, dona sua super hominem* abundanter effudit, faciens quosdam Apostolos, « quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas*, alios autem Pastores* et Doctores*, ad aedificationem et consumptionem Ecclesiæ sure : da, quesumus, eam gratiam huic famulo tuo. qua semper paratus sit ad evangelium tuum, ad praedicandam reconciliationem : et potestate quam tribuis, non in destructionem, sed in salutem, non ad injuriam sed ad auxilium utatur : (promittis, ut fidei servus et prudens, familia tua dans cibum in tempore opportuno, in gaudium sempiternum tandem suscipiatur. Per Iesum... Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 212.

Il y a dans cette prière une demande de grâces pour l'élu, dont les fonctions sont désignées par les mots : *ad evangelizandum bona tua, ad praedicandum...* Cette

constatation avait amené Mgr Boudinhon à conclure : « on peut donc soutenir que l'oraison *Almighty God* employée par l'Ordinal pour la consécration des évêques remplit les conditions que l'étude comparée des textes catholiques nous a démontrées comme nécessaires et suffisantes; par conséquent elle serait valable pour produire les effets sacramentels de la consécration épiscopale. » Op. cit., p. 56. Il ne lui a pas échappé cependant que la prière ne désignait pas l'ordre conféré; qu'aucune fonction proprement épiscopale n'était mentionnée et qu'à considérer cette formule isolément on pourrait l'entendre aussi bien du presbytérat ou d'un autre ordre; mais il lui a paru que l'ensemble des cérémonies de l'ordination en fixaient suffisamment le sens et la détermination.

Nous avons, en effet, admis que les pouvoirs propres à chaque ordre ne devraient pas nécessairement être mentionnés de façon explicite dans le canon consécrationnaire; mais qu'ils devaient être précisés soit par les rites secondaires, soit par la croyance et l'interprétation de l'Église. En particulier, il faut que la forme soit telle quelle puisse être capable de faire de véritables prêtres, au sens propre du terme, des prêtres sacrificateurs, puisque c'est là le propre du sacerdoce; cf. *Cone. Trid.*, sess. xxii, can. 1, et de véritables évêques possédant le sacerdoce suprême et ayant pouvoir de perpétuer la hiérarchie. On ne peut pas dire que la forme de l'épiscopat chez les anglicans soit ainsi précisée : l'ensemble de l'Ordinal et la doctrine officielle de l'Église anglicane démontrent le contraire.

3. L'Église anglicane sur le sacerdoce et l'épiscopat. — L'étude des cérémonies secondaires et de la doctrine de l'Église anglicane démontre l'inefficacité de la forme de l'épiscopat et confirme l'affirmation précédente de l'insuffisance de la forme du sacerdoce.

a) *Suppression des véritables pouvoirs du prêtre et de l'évêque dans l'Ordinal.* — Le véritable auteur de l'Ordinal est Cranmer. Cf. Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 69. Il a subi l'influence du protestant Bucer. Ce dernier, dans le but d'affirmer l'égalité des trois ordres, avait proposé une formule unique pour chacun des trois degrés de la hiérarchie. Cranmer ne l'a pas suivi jusque là. La préface qui précède l'Ordinal rappelle même l'institution par les apôtres des trois degrés de la hiérarchie et la volonté de l'Église d'Angleterre de les conserver. « Depuis le temps des apôtres, il y a eu dans l'Église du Christ ces trois ordres de ministres, les évêques, les prêtres et les diacres. Et c'est pourquoi, afin que ces ordres soient perpétués et respectueusement employés et estimés dans l'Église d'Angleterre, nul homme ne sera compte ou considéré légitime évêque, prêtre ou diacre, si ce n'est qu'il ait été éprouvé, examiné et accepté pour cela d'après la formule qui suit ci-dessous. » Trad. S. Smith, *Did. apol.*, l. ii, col. 1185.

Au début de l'ordination l'archidiacre mentionne l'ordre qui va être conféré; également la première oraison Dieu Tout-Puissant, (les termes de prêtre, *priest*, et d'évêque, *bishop*, qui sont conservés dans l'Ordinal, suffisent-ils pour préciser la forme? Le sacrement de l'ordre a pour but d'établir un sacerdoce dont la principale fonction est d'offrir un sacrifice, de consacrer le corps du Christ. Or, il est évident que les modifications apportées par Cranmer au rite alors en usage en Angleterre étaient destinées à supprimer toute idée de sacrifice et de sacerdoce.

Les anciens rituels anglais, Salisbury, Exeter, Winchester, Bangor, employaient, comme le rituel romain, les termes *offerre, sacramenta conficere*, pour désigner les fonctions du prêtre; on présentait à l'ordinand le calice et la patène : tout cela a été sup-

primé. Cette dernière cérémonie, que l'on avait encore conservée en 1550, en changeant toutefois la formule, *accipe potestatem offerre sacrificium*, en celle autre, *accipe potestatem prædicandi... et administrandi sancto sacramenta*, fut abolie en 1552, comme superstitieuse. Les changements sont sensibles dans la prière consécrationnaire; malgré son antiquité et sa présence dans tous les rituels d'Angleterre, à l'époque du schisme, on y retranche tout ce qui rappelait un sacerdoce chargé d'offrir le sacrifice de l'autel : la mention des prêtres sacrificateurs de l'ancienne Loi, figure du sacerdoce nouveau, a disparu; le mot même de sacerdoce est supprimé, avec tous les attributs sacerdotaux. Alors que dans les rituels de Sarum et d'Exeter le consécrateur disait : *sacerdotem oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare, conficere et baptizare*, le nouvel Ordinal lui fait dire : *Domini erilis nuntii speculatores, pastores et dispensatores. Vestrum erit /amiliam Domini docere, mmerc. pascere, curare....* Enfin la bénédiction finale, *Benedictio Dei omnipotentis descendat super vos; ut sitis benedicti in ordine sacerdotali, et offeratis placabiles hostias pro peccatis algæ offensionibus populi*, devient : *Ut omni justitia induantur, et verbum tuum per ipsorum ora prædicatum tam bene succedat, ut nunquam frustra proferatur.* Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Münster, 1892. p. 53 et 199; W. Maskell, *Monumenta ritualia anglicane Ecclesiae*, 2^e éd., Oxford, 1882, t. n, p. 165-297; Estcourt, *op. cit.*, p. 260.

Ces changements sont significatifs : l'Ordinal anglican a modifié la forme du sacrement, dans le dessein d'enlever au mot *priest* le sens de prêtre sacrificateur, qu'on doit trouver et qu'on trouve dans tous les rites d'ordination, soit dans la forme elle-même, soit dans les cérémonies secondaires. C'est en vain que Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 136, objectent que le terme vague *priest* est précisé dans la traduction latine du Prayer Book de 1560, où il est rendu par *sacerdos*. Il n'est pas certain que cette traduction ait jamais été reconnue officiellement et, d'ailleurs, quel sens aurait-il dans un Ordinal d'où toute idée de sacrifice est exclue? On ne saurait non plus sérieusement prétendre que Ton a voulu, en modifiant l'Ordinal, revenir à la simplicité des institutions apostoliques. Quelle est l'Église protestante qui n'émet pas une pareille prétention? Cf. Dalbus, *Les ordinations anglicanes*, p. 30, On a conservé les termes en usage à l'époque des apôtres, mais en les dépouillant des erreurs papistes et en les revêtant d'une autre signification.

La forme de l'épiscopat, aussi ambiguë que celle de la prêtrise, n'est pas mieux précisée par l'ensemble des prières de l'Ordinal; il n'y a rien qui suppose le sacerdoce suprême. Les prières de l'Ordinal ont été modifiées dans le même sens que celles de la prêtrise : suppression de tout ce qui rappelle le sacrifice eucharistique et le pouvoir de consacrer, il ne sert donc de rien que le terme d'évêque ait été conservé, puisqu'il peut être pris dans un double sens : dans sa signification étymologique de surveillant, permettant de n'y voir avec les protestants qu'un surintendant, un administrateur ecclésiastique, ou dans sa signification véritable et traditionnelle de ministre du Christ, revêtu du sacerdoce suprême. Les modifications apportées à l'Ordinal s'opposent à ce qu'on l'entende dans ce dernier sens.

D'ailleurs, sans le presbytérat antérieurement conféré, peut-il y avoir un véritable épiscopat? La question a pu être discutée; cf. De Augustinis, *De sacramento*, 2^e éd., t. n, p. 511 sq. Quoi qu'il en soit de cette controverse, il est certain que l'épiscopat ainsi conféré *per saltum* ne pourrait être valide que dans le cas où le rite employé donnerait de véritables

pouvoirs sacerdotaux. Comment pourrait-on penser à un sacerdoce suprême, là où il n'y a pas apparence de sacerdoce? · Il est hors de doute, dit Léon XIII, que, de par l'institution même du Christ, l'épiscopat se rattache véritablement au sacrement de l'ordre et est un sacerdoce d'un degré excellent, puisque» dans le langage des Pères comme dans notre usage rituel, il est appelé le sacerdoce suprême, la plénitude du sacerdoce. Il en résulte que, puisque le sacrement de l'ordre et le vrai sacerdoce du Christ ont clé bannis entièrement du rite anglican et puisque, dans la consécration épiscopale suivant le même rite, le sacerdoce n'est aucunement conféré, l'épiscopat ne peut donc plus être conféré vraiment et réellement; d'autant plus que parmi les principales fonctions de l'épiscopat se trouve celle d'ordonner des ministres pour la sainte eucharistie et pour le sacrifice. » Bulle *Apostolick eunr*.

b) *Suppression des véritables pouvoirs du prêtre et de l'évêque dans la doctrine de l'Église anglicane.* — Que les termes ambigus de *priest* et de *bishop* aient été interprétés dans leur sens protestant, nous avons déjà pu l'établir par l'examen de l'Ordinal. C'est bien ce sens qu'on leur a donné pendant longtemps dans une grande partie de l'Église anglicane et qu'ils ont encore maintenant pour un grand nombre de ministres de cette Église. Les idées de Cranmer, qui eut la part principale dans la rédaction de l'Ordinal de 1550 et dans celle des deux *Prayer Book* de 1549 et de 1552, ne laissent aucun doute à cet égard, il n'y a pour lui qu'un seul sacrifice, celui par lequel le Christ s'est offert une fois pour abolir le péché jusqu'à la fin du monde, par une seule effusion de son sang... Pour remettre nos péchés, nous ne devons plus chercher d'autre prêtre et d'autre sacrifice que lui et son sacrifice... La doctrine de l'Église (sur la messe) est contraire à l'Évangile et injurieuse au sacrifice du Christ... C'est un blasphème abominable de donner à un prêtre l'office ou dignité qui n'appartient qu'au Christ. Et toutes semblables messes papistes sont à bannir simplement des Églises chrétiennes, et l'usage véritable de la Cène du Seigneur doit être rétabli, en laquelle le dévot peuple assemblé puisse recevoir le sacrement chacun pour soi, afin de déclarer qu'il se souvient du bienfait qu'il a reçu par la mort du Christ, et pour témoigner qu'il est membre du corps du Christ, nourri de son corps et abreuvé de son sang spirituellement. * Cranmer, *Lord's Supper*, I. il, p. 346 sq. On retrouve les mêmes idées chez Ridley, évêque de Londres, *Œuvres*, p. 321 et app. vi. Ces paroles sont comme le résumé anticipé de ce qui sera l'enseignement officiel de l'Église anglicane sous Édouard VI et Élisabeth : rejet du sacerdoce, du sacrifice eucharistique et de la présence réelle; ce sont les doctrines protestantes introduites en Angleterre par les réformateurs du continent, pourvus de chaires à Oxford (Pierre Martyr), ou à Cambridge (Bucer), ou de bénéfices ecclésiastiques à Cantorbéry. Ces idées ne sont pas personnelles à Cranmer. Elles ont trouvé leur application pratique dans le *Prayer Book* et furent codifiées dans les *Trente-neuf articles*.

Le premier *Prayer Book* a été imposé par l'Acte d'uniformité de février 1549. On a voulu n'y voir qu'une correction modérée, généralement conservatrice en ses tendances, du missel de Sarum; cf. Frere, *History of the Book of common Prayer*, p. 52-51; Wakeman, *History of the Church of England*, p. 270. Sans doute, les nouveaux réformateurs avançaient avec prudence. Le but de Cranmer, d'après Strype, *Memorials of archbishop Cranmer*, I. t, p. cxxiv et 181. était d'éliminer du missel tous les termes qui faisaient de la messe un sacrifice et qui rappelaient la consécration du pain et du vin au corps et au sang

du Christ; d'introduire intégralement les doctrines protestantes, d'accord avec Jean de Lasco et Mélanchthon. Une lettre de Richard Hilles, calviniste ami de Cranmer, à un autre calviniste, Henri Bullinger, 4 juin 1549, témoigne que l'on n'est pas encore disposé en Angleterre à accepter tous les rites de Calvin, *Lettres de Zurich*, t. i, p. 265. C'est l'influence luthérienne qui prévaut alors; les paroles de l'institution, dans le *Prayer Book* de 1549, sont à rapprocher de celles du missel de Nuremberg-Brandebourg de 1533; cf. Gasquet et Bishop, *Edward VI and the Book of common Prayer*, app. vi. Or Luther rejetait l'idée de sacrifice. Il y a d'ailleurs dans cette première édition du *Prayer Book*, comparée au missel de Sarum, des suppressions bien significatives : l'offertoire a disparu; dans le canon et les autres parties de la messe, toutes les phrases qui faisaient allusion au sacrifice ont été modifiées ou supprimées. Dans le rapport qu'ils ont envoyé au Saint-Office, en 1896, dom Gasquet et le chanoine Moyses en ont donné seize exemples. *Ordines anglicani*, p. 62-63 et app. ni. Il n'y a plus qu'une sorte de sacrifice, celui de la louange et de l'action de grâces, *sacrifice of praise and thanksgiving*; cf. Estcourt, op. cit., p. 340; Lee, *King Edward the Sixth Supreme Head*, p. 98 sq. Pour éviter toute autre interprétation dans l'esprit des fidèles, « pour détourner les simples des superstitieuses opinions de la messe papiste... car l'autel sert à sacrifier, la table à offrir aux hommes un repas », on remplaça les autels par de simples tables; sous l'influence de Ridley, évêque de Rochester, la couronne donna l'ordre, en 1550, d'opérer partout cette substitution. Cf. D. W. Raynal, *The Ordinal of Edward VI*, p. 28.

Mais ce premier Livre de la prière commune était encore, aux yeux de certains, trop conservateur, surtout relativement à la doctrine de la communion; les idées de Calvin sur la cène remportaient sur celles de Luther et commençaient à s'imposer. Leur pénétration est évidente dans la rédaction du *Prayer Book* de 1552; cf. sur l'étroite parenté entre les deux liturgies anglicane et calviniste, R. Bersier, *Projet de révision de la liturgie des Églises réformées de France*, Paris, 1888.

Dans cette nouvelle édition, les dernières traces de la messe disparaissent. Le canon est partagé en deux parties : la première placée au début de l'office devient une prière pour l'Église militante et la seconde, rejetée à la fin du service, une prière d'action de grâces. Les mêmes efforts sont faits pour éliminer des formules de prière tout ce qui faisait penser à la présence réelle de N.-S. sous les saintes espèces. Les paroles : « Daignez bénir et sanctifier ces dons qui vous appartiennent et ces créatures du pain et du vin, afin qu'elles soient pour nous le corps et le sang de votre très cher Fils J.-C., » pouvaient encore être interprétées en un sens orthodoxe, on les supprime et on les remplace par les suivantes : « Faites nous la grâce que, recevant ces créatures du pain et du vin, selon la sainte institution de votre Fils J.-C., notre sauveur, en mémoire de sa passion et de sa mort, nous soyons faits participants de son corps et de son sang très précieux. · L'ancienne formule de la communion, conservée en 1549, est remplacée, en 1552, par la suivante : « Prends et mange ceci en commémoration que J.-C. est mort pour toi, et te repais de lui en ton cœur, par foi, avec action de grâces. Bois ceci en commémoration que le sang du Christ a été répandu pour toi, et rends grâces. » On peut compter neuf changements de même signification introduits dans le nouveau *Prayer Book* de 1552. Cf. *The Drift of the liturgical changes*, dans le *Tablet*, 12 juin 1897, p. 924; Ed. Bishop et dom Gasquet, *Edward VI and the Book of common Prayer*, Lundi is, 1890.

Et pour qu'il ne reste aucun doute, la rubrique noire », insérée dans le *Prayer Book* de 1552 par Edouard VI, supprimée en 1661, puis rétablie avec quelques modifications, explique, pour qu'on n'y voie pas un acte d'adoration, le maintien de la coutume de recevoir la communion à genoux : *Hic declaratur nullam per eam vel intendi vel faciendam esse adorationem aut sacramentalis Panis et Vini ibi corporaliter acceptorum aut corporalis cujusquam praesentiae Carnis et Sanguinis naturalium Christi. Sacramentatis enim Panis et Vinum in sua proprietate naturae vel substantiae permanent, ideoque ea adorare non licet : id enim idolatria esset, ab omnibus fidelibus Christianis abominanda.* On peut discuter, cf. Dalbus, *op. cit.*, p. 23-21. sur la signification de certains termes, sur la substitution des mots « présence corporelle » à « présence réelle », mais il est impossible de donner à cette formule un sens orthodoxe; le refus d'adoration implique la négation de la présence réelle.

On a objecté que la « rubrique noire » ne faisait pas partie du texte liturgique, qu'elle avait été ajoutée par Edouard VI. Mais le roi était le chef de l'Église; on acceptait son intervention dans les questions doctrinales et liturgiques, aussi bien qu'en matière disciplinaire.

On retrouve d'ailleurs cette même doctrine sur le sacrifice et la présence réelle dans les Trente-neuf articles, issus de l'assemblée du clergé de 1563, résumés des Quarante-deux articles d'Edouard VI : ils constituent le credo officiel de l'Église anglicane. Le xxxi^e article rejette le sacrifice : « L'offrande du Christ offerte une seule fois est la parfaite rédemption, la propitiation et la satisfaction pour tous les péchés du monde entier, originel aussi bien qu'actuels; il n'y a en dehors de celle-là aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses. » Le xvin^e article nie la transsubstantiation : « La transsubstantiation ne peut être prouvée par la Sainte Écriture; elle est contraire aux textes clairs de la Bible; elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions. — Dans la cène, le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la cène est la foi. D'après l'institution du Christ on ne conservait pas, on ne portait pas, on n'élevait pas, on n'adorait pas le sacrement de l'eucharistie. »

On a cherché à voir dans cette doctrine de l'Église anglicane sur le sacrifice le simple rejet d'une opinion fautive, communément admise, concernant la nature du sacrifice eucharistique. Dalbus, *op. cit.*, p. 26 sq.; Iladdan, *Apostolical succession*, p. 269-271. Le regret de certains anglicans, qu'on ait pu mutiler les anciens livres liturgiques jusqu'au point de permettre le doute sur la réalité du sacrifice, ne fait rien à la chose. Il est certain que beaucoup rejettent les erreurs du passé et veulent donner un sens acceptable, plus conforme à la tradition, à la doctrine officielle de leur Église. Mais la question n'est pas de savoir ce que croit actuellement certaine fraction de l'Église anglicane. Pour déterminer la valeur du nouveau rite usité pour conférer le sacerdoce, pour préciser le sens de la formule qui y est adoptée, c'est aux idées des réformateurs eux-mêmes et aux doctrines officielles qu'il faut recourir. Or, il ne subsiste aucun doute : l'Ordinal, le Livre de la prière commune et le Credo officiel excluent toute idée de sacrifice; le sacerdoce n'est plus un sacrement. On voit par là quel est le sens du rite d'ordination : c'est une signification nouvelle qui a été donnée aux tenues de prêtres

et d'évêques; on a voulu établir des ministres ne possédant aucune des prérogatives essentielles du sacerdoce et de l'épiscopat catholiques; et pour atteindre ce but on a modifié intentionnellement l'ancien Pontifical. À supposer donc, ce qui n'est pas, que le degré de la hiérarchie soit suffisamment indiqué dans la forme même de l'ordre conféré, le rite serait encore en lui-même frappé d'invalidité, signifiant tout autre chose que ce que Jésus-Christ, l'auteur des sacrements, et l'Église, interprète infallible de la volonté du Christ, ont voulu qu'il représente et réalise.

Il n'y a pas que des catholiques pour soutenir cette conclusion : « On peut raisonnablement se demander, écrit le ritualiste Lee, si, à l'exception des évêques catholiques, il y avait un seul écrivain anglican, évêque, prêtre ou diacre, qui maintint nettement la réalité du sacerdoce chrétien et d'un sacrifice véritable de l'Agneau de Dieu dans la sainte eucharistie. » *King Edward the sixth Supreme Head*, p. 83, n. 1. Cf. Jewell, *A treatise of sacraments. Works*, t. n, p. 129; Withaker, *Besponsio ad decem rationes Edmundi Campian jesuitae*, resp. ad rat. 8 et 9. Et il ne manque pas, de nos jours, d'anglicans pour affirmer que leur Église n'a ni réel sacrifice, ni tribu sacerdotale pour s'interposer entre Dieu et l'homme; cf. Farrar, *Sacerdotalism*, dans la *Contemporary Review*, juillet 1892; du même, *Undoing the work of Reform*, id., juillet 1893; Kyle, dans le *Tablet*, 10 novembre 1894, p. 739.

C'est encore l'opinion d'un grand nombre de Russes et de Grecs schismatiques, bien que le patriarche de Constantinople, Mélétiós IV Métnaxakis, ait reconnu, dans une lettre encyclique de 1922, la validité des ordres anglicans. Texte dans la *Documentation catholique*, t. xiv, 1925, col. 1012-1023. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. in, Paris, 1930, p. 438-440.

III. Λ'ΙΛ ΤΑΛΤ/ο.ν nu MtXfSTRr. — L'intention est la volonté délibérée de conférer un sacrement, de réaliser ce qu'a institué Jésus-Christ. Le décret d'Eugène IV pour les Arméniens donne l'intention comme l'un des trois éléments constitutifs des sacrements : *Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit non perficitur sacramentum*, Denzinger-Bannwart, n. 695. Le concile de Trente n'a défini : Si quis dixerit in ministris dum sacramenta conficiunt et conferunt non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, a. s., sess. vii, de sacr. in gen., can. II. L'intention doit être véritable et intérieure, il suffit qu'elle soit virtuelle et implicite; il n'est pas nécessaire qu'elle porte sur les éléments, sur la grâce produits par le sacrement : *exprimitur generalis intentio in verbo baptizandi (ego te baptizo), et illa expressio sufficit ad intentionem Ecclesiae, scilicet ad faciendum quod facit Ecclesia, licet non credat hoc aliquid valere*. Albert le Grand. In IVu., dist. VI. a. 11; Franzelin, *De sacramentis in genere*, p. 207-208. L'intention n'est donc pas radicalement viciée par l'erreur du ministre. Enfin, il n'est pas non plus requis que le ministre veuille faire ce que fait l'Église catholique, il est suffisant qu'il ait l'intention d'accomplir ce que fait l'Église en général, la véritable Église, ou ce que Jésus-Christ a institué : Si absolute velit facere quod Christus instituit sed ex errore non putet hoc esse id quod Romana Ecclesia facit, ex altera tamen parte adhibeat materiam et formam, conficitur sacramentum, C. Pesch, *Pnrrlect. dogm.*, t. vi, 4^e ed., p. 131.

Portés de ces principes théologiques, les anglicans affirment avoir vraiment l'intention de faire ce que fait l'Église. Ils raisonnent ainsi : l'Ordinal anglican

a pour but d'ordonner des diacres, des prêtres et des évêques, membres de cette hiérarchie d'ordre que reconnaît l'Église anglicane, tout comme l'Église catholique. Tout ministre qui emploie l'Ordinal a cette intention, comme l'évêque catholique qui utilise le Pontifical. Et cette intention est suffisante puisque, d'après les théologiens les plus autorisés, le ministre du sacrement doit seulement vouloir d'une volonté générale, virtuelle, faire ce que fait l'Église de Jésus-Christ, volonté que peuvent avoir les hérétiques et les schismatiques. Denny et Lacey, *op. cit.*, e. IV, *De intentione ministri*. Pour résoudre cette question de la suffisance de l'intention chez les ministres anglicans, il est nécessaire de considérer l'intention: 1. en elle-même, abstraction faite des rites employés, 2. telle quelle est déterminée par ces rites.

1° *L'intention considérée en elle-même, abstraction faite des rites employés.* — On concède volontiers que beaucoup de ministres anglicans actuels ont cette volonté intérieure de consacrer de véritables prêtres et de conférer le caractère épiscopal. Encore n'est-ce pas le cas de tous. Le cardinal Vaughan, dans une lettre du 2 octobre 1894, citée dans le *Canoniste contemporain* de décembre 1894, p. 712-714, rapporte qu'« un ami lui a assuré que, lorsqu'il fut ordonné comme anglican, l'évêque préluda par cet avertissement : « maintenant faites attention à ceci. Monsieur, que je ne vais pas vous ordonner pour être un prêtre sacrificiant. » L'avertissement pouvait être inusité; mais l'intention et la doctrine qui y étaient contenues n'étaient-elles pas communes ? Et n'y a-t-il pas aujourd'hui des prélats anglicans qui déclarent solennellement qu'en ordonnant ils n'ont pas l'intention de faire des prêtres sacrificiants ? » Mais on peut restreindre la question au cas de Barlow ou à celui de Parker : le défaut d'intention chez l'un ou chez l'autre a suffi pour interrompre la transmission du pouvoir d'ordre et rendre, par la suite, invalides toutes les ordinations. Leur hérésie a-t-elle vicié leur intention ?

(C'est la doctrine de l'Église que l'hérésie, même contraire à l'essence du sacrement, n'exclut pas nécessairement *Vintentio faciendi quod facit Ecclesia*. Lehmkuhl expose très nettement cet enseignement : *Atque adeo ne illa quidem intentio omnino requiritur, qua velit minister exercere ritum quem ipse pro sacro et gratin efficaci habet, modo velit eum ritum quem scit ab aliis haberi pro sacro ita peragere, uti ab aliis pro sacro habeatur... Hac de re optime Suarez, De sacr., disp. XIIII, ccl.ii : « Dicendum est requiri intentionem faciendi sacramentum vel sub hoc conceptu, vel sub aliqua ratione confusa et communi seu equivalenti, scilicet, intendendo facere quod Christus instituit, vel quod Christiani faciunt, vel aliquid simile : quilibet enim ex his modis intentionis absque controversia sufficit, et requiri potest in hereticis vel alio infideli. » Quare sola haresis vel infidelitas per se nunquam est sufficiens ratio de intentione requisita dubitandi. Theol. mor., t. u, n. 26.*

La raison en est très simple. L'intention est un acte de la volonté. Cet acte de la volonté *faciendi quod facit Ecclesia* peut exister seul dans l'âme, au moment de l'administration du sacrement. Il en est ainsi lorsque, à ce moment, le ministre agit en faisant abstraction de ses idées personnelles, opposées à la doctrine de l'Église. On ne voit pas comment ici les opinions hérétiques pourraient vicier l'acte de la volonté, n'ayant aucun rapport avec elles. Il en est de même de l'hérésie concomitante : *Sacramenti enim validitati non officit privatus ministri error, cui pravalet generalis ejusdem ministri intentio faciendi quod Christus instituit, seu quod fit in vera Christi lesta*. Benoit XIV, *De tyn diac.* l. VII, c. vi,

n. 9. Le baptême est valide, même si le ministre croit que ce rite ne produit que des effets extérieurs : l'intention générale de faire ce que fait l'Église prévaut sur l'erreur privée du ministre. Une erreur sur l'indissolubilité du mariage ne l'empêche pas d'être réellement contracté, toujours pour la même raison : *Ex his plane consequitur matrimonium inter virum et /eminam contractum, quo tempore ambo calviniam secta adhererant, validum firmumque censendum esse, tametsi cum ceteris ejusdem heresis sectatoribus falso opinati fuerint, matrimonium etiam quoad vinculum, adulterio interveniente, dissolvi : siquidem credendum est eos generali voluntate contrahere voluisse matrimonium validum, juxta Christi legem, ideoque etiam adulterii causa non dissolvendum. Prius enim error nec anteponi debet, nec praejudicium afferre potest generali quam diximus voluntati, ex qua contracti matrimonii validitas et perpetuitas pendet...* Benoit XIV, *De syn.*, l. XIII, c. xxii, n. 3.

Ce qui est exact du baptême et du mariage, l'est également du sacrement de l'ordre : l'erreur simplement concomitante du ministre n'affecte pas la volonté générale de faire ce que fait l'Église. Cela est si vrai que, si Barlow, Parker et les autres évêques anglicans avaient administré ce sacrement sans rien changer à la matière et à la forme usitées dans l'Église romaine, ils l'auraient conféré valablement, malgré leur conception erronée du sacerdoce et de l'épiscopat, et il ne serait venu à l'esprit de personne de considérer les ordinations ainsi faites comme invalides par défaut d'intention. La volonté du ministre ne serait cause de nullité pour le sacrement que dans le cas où il dirait en lui-même : je veux faire ce que fait l'Église, mais je ne veux ni conférer la grâce, ni imprimer le caractère. Il y aurait ici deux actes de volonté : je veux, je ne veux pas..., actes de volonté qui sont contraires et qui s'excluent. *Al c contrario ordinatio foret nulla prorsus, si minister intendit quidem facere quod facit Ecclesia Christi, sed simul actu positivo et explicito voluntatis, non vult conficere sacramentum aut ritum sacrum, aut facere quod facit Ecclesia romana, aut conferre potestatem ordinis, aut imprimere caracterem, etc. Nam in casu forent duo voluntatis actus positivi et contrarii, quorum posterior priorem destruit, vel qui mutuo eliduntur, et ideo minister revera non vult facere quod facit Ecclesia Christi*, Gasparri, *Tract. can. de sacr. ord.*, t. II, n. 969; *De la validité des ordinations gallicanes*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. I, p. 531-536. Le cas peut se produire, mais il ne peut être prouvé directement; l'Église elle-même ne peut en juger. Celui qui applique sérieusement la matière et l'informe usitées par l'Église sera toujours considéré, quels que puissent être ses sentiments intimes, comme ayant voulu faire ce que fait l'Église, comme ayant valablement conféré le sacrement.

C'est pourquoi, si on considère l'intention seule, abstraction faite des rites employés, on ne peut la déclarer insuffisante chez les anglicans, cause de nullité de leurs ordinations. Cf. Boudinhon, *Élude théologique sur les ord. angl.*, dans le *Canoniste contemporain*, 1894, p. 390 sq. Mais cette mauvaise intention pourra être manifestée et servir de base au jugement porté sur la validité de ces ordres, d'après les circonstances extérieures, et parmi ces circonstances nulle n'est plus apte que le rite employé pour déterminer quelle a été la véritable intention.

2° *L'intention déterminée par le rite anglican.* — C'est donc d'après les circonstances extérieures que l'on peut juger de la véritable intention, ainsi que l'a justement remarqué Léon XIII : « L'Église ne juge pas de la pensée ou de l'intention, en tant qu'elle est quelque chose d'intérieur; mais elle doit en juger en tant qu'elle se manifeste extérieurement. Lorsque

quelqu'un a employé sérieusement et comme il faut la matière et la forme nécessaires pour faire et conférer un sacrement, il est par là même censé avoir eu l'intention de faire ce que fait l'Église. C'est sur ce principe que s'appuie la doctrine d'après laquelle un sacrement est valable lorsqu'il est conféré par le ministre d'un hérétique ou d'un homme non baptisé, pourvu qu'il le soit selon le rite catholique. Au contraire, si le rite est modifié dans le dessein manifeste d'en introduire un autre non admis par l'Église, et de rejeter ce que fait l'Église c'est ce qui, par l'institution du Christ, appartient à la nature du sacrement, il est alors évident que non seulement l'intention nécessaire fait défaut, mais encore qu'il existe une intention contraire et opposée au sacrement. · Bulle *Apostolicar curie*.

Dans leur réponse à la bulle, les archevêques d'Angleterre admettent avec Léon XIII qu'il faut juger de l'intention du ministre, *quatenus extra proditur*; et ils essayent de montrer par divers arguments que cette intention de faire ce que fait l'Église existe vraiment chez eux : *Qua quidem intentio ab Ecclesia nostra generaliter proditur cum promissionem ab ordinando exigat, ut doctrinam, sacramenta et disciplinam Christi recte ministrare velit, et eum, qui huic promisso infidum se monstraverit, jure puniendum doceat. Et in liturgia continuo oramus « pro episcopis et parochis » ut tam vita quam doctrina sua verum vivumque (Dei) verbum annuntient, et sancta (Ejus) sacramenta recte et rite ministrent. — Sed intentio Ecclesiae quatenus extra proditur » exquirenda est ex formulis scilicet publicis et sententiis definitis quae rei summam recta via tangant; non ex omissionibus et reformationibus per occasionem factis, secundum libertatem quae unicuique provincia et genti competii, nisi si quid forte omittatur quod in verbo Dei aut statutis universa Ecclesia cognitis et certis ordinatum fuerit. Responsio... § vni, Lacey, op. cit., p. 363-364.*

Le premier argument, tiré du serment exigé des ordinands et de la prière liturgique pour les évêques et les curés, est acceptable, si l'on donne au mot *sacramenta*, incluant le sacrement de l'ordre, sa véritable signification de signe sensible de la grâce conférée par le rite. Mais était-ce bien ce sens que lui prêtaient ceux en qui il faut voir les auteurs de la hiérarchie actuelle, Crannick, Barlow et Parker? On fait appel aux formules publiques et aux doctrines officielles : elles ont été étudiées plus haut, et l'on a vu qu'elles détournent de leur véritable sens les termes de prêtre et d'évêque; qu'il n'était plus question de grâce sacramentelle conférée dans le sacrement de l'ordre. Les omissions et ces réformes, *per occasionem facta*, que les archevêques semblent regarder comme secondaires et accessoires, ont une importance capitale, puisque ce sont elles qui ont détourné les rites de l'ordination sacerdotale et de la consécration épiscopale de leur véritable signification.

Elles nous font voir quelle était la véritable intention de ceux qui ont donné naissance à la hiérarchie anglicane : intention enlevant toute efficacité au rite employé, parce que ce rite n'est plus celui qui a été institué par Jésus. Le pape Zacharie, répondant à une question de saint Boniface, a résolu un cas qui présente beaucoup d'analogies avec celui (pii nous occupe actuellement. L'apôtre de la Germanie avait demandé à Home s'il convenait de réitérer le baptême à ceux qui l'avaient reçu d'un prêtre qui, peu versé dans la langue de Cicéron, employait la forme : *Ego baptizo te in nomine Patria, Filia et Spiritu sancta*. Au sentiment de Boniface, un tel baptême était invalide. Zacharie répond : *Sed, sanctissime frater, si ille qui baptizavit non errorem introducens aut harestm, sed pro sola ignorantia romanar locutionis infringendo*

linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire ut denuo baptizentur. Mansi, *Concit.*, t. xii, p. 325. La forme ici était susceptible d'une double interprétation, l'une orthodoxe, l'autre hérétique : l'intention du ministre lui donne sa valeur : agissant par ignorance de la langue, il confère le sacrement; introduisant une erreur dans la forme, son intention vicié complètement le rite, qui ne produit aucun effet.

On peut très bien appliquer cette doctrine aux premiers ministres anglicans. « Dans l'Ordinal d'Édouard VI, on avait fait des changements considérables, par rapport aux anciens rites, et cela dans l'intention expresse d'éliminer la prétendue superstition papiste que l'ordination confère un pouvoir mystique sur les sacrements, et de n'y laisser que ce qui était conforme à la doctrine protestante d'une délégation provenant d'une autorité purement humaine. Les anglicans prétendent que, quel qu'ait pu être le dessein des compilateurs, les changements qu'ils ont introduits n'ont pas pu faire disparaître les éléments essentiels du rite valide des ordinations. Ils ont laissé l'imposition des mains et une forme susceptible d'un sens catholique. Faisons-leur cette concession, bien qu'elle soit excessive. Le rite reste, cependant, à tout le moins, ambigu, et cette ambiguïté doit être résolue dans le sens des opinions de ceux qui ont composé ce rite c'est ce qui s'en sont servi. On ne saurait objecter contre ce raisonnement que, d'après les théologiens catholiques, un ministre hérétique administre valablement un sacrement toutes les fois qu'il a l'intention générale de faire ce que fait l'Église parce sacrement »; car ce principe n'est valable que pour les cas où la matière et la forme employées sont celles dont se sert l'Église catholique, ou que du moins elles n'admettent pas d'autre sens. Si on introduit dans la forme un autre sens, dans le but de la rendre susceptible d'une interprétation hérétique, l'intention hérétique du ministre est, pour la raison donnée plus haut, fatale à la validité du sacrement. » S. Smith, *Rome's Witness against Orders*, dans *The Month*, juillet 1893. p. 372, cité par Boudinhon, *Étude théologique sur les ord. angl.*, dans le *Canoniste contemporain*, 1891. p. 389.

Ainsi le rejet du rite adopté par l'Église, l'adoption d'un rite nouveau, dans le dessein d'introduire l'hérésie, sont bien une preuve de l'absence, chez le ministre, de l'intention de faire ce que fait l'Église; il n'est même pas besoin, au sentiment du cardinal d'Annibaldi, que des changements essentiels soient apportés à la forme : une modification accidentelle, avec ce dessein d'introduire un nouveau rite ou une hérésie, suffit pour témoigner du défaut d'intention : *Quod autem quidam docent sacramentum non valere si minister immutaverit aliquid accidentaliter, ut novum ritum vel errorem introducat, sic accipiendum est quia is non creditur habere intentionem faciendi quod facit Ecclesia, Summula*, m, n. 101, note 18.

Dans le rite anglican, les modifications sont essentielles. Barlow et Parker, ont adopté un rite nouveau, différent de celui de la véritable Église; ils ont introduit dans ce rite une doctrine sur le sacerdoce et l'épiscopat contraire à l'orthodoxie. C'est la preuve extérieure, évidente, qu'ils n'avaient pas l'intention de faire ce que fait l'Église, mais bien une intention tout opposée. Ce défaut d'intention a suffi pour arrêter la transmission du pouvoir sacerdotal dans l'Église anglicane, pour rendre nulles toutes les ordinations qui ont suivi.

Conclusion. — La controverse sur la validité des ordinations anglicanes a eu pour effet de montrer la légitimité et la sagesse de la conduite suivie pendant trois siècles par l'Église jusqu'à nos jours.

Jamais PÉglise n'a permis à un ministre anglican converti au catholicisme d'exercer les ordres reçus suivant l'Ordinal d'Édouard VI; elle a toujours imposé dans ce cas, non pas une ordination *sub conditione* mais une ordination absolue. Cette pratique repose, non sur l'ordination de Barlow, qui ne paraît plus pouvoir être niée, ni sur la fable du sacre de Parker dans la taverne de Chcapside, qu'il faut rejeter, mais sur des raisons théologiques qui permettent de formuler un jugement sûr : la déficience du rite, dans lequel les formes de l'ordination sacerdotale et de la consécration épiscopale ne sont pas suffisamment déterminées, mais sont, au contraire, par leurs omissions, susceptibles d'interprétation hérétique; et l'intention, opposée à celle de l'Église, des fondateurs de l'Église anglicane. C'était donc un devoir pour Léon XIII d'agir ainsi qu'il l'a fait, en proclamant la nullité des ordinations anglicanes.

Nous laissons de côté tous les ouvrages généraux; pour n'indiquer que ceux qui ont spécialement traité de la question. Une grande partie de cette bibliographie est empruntée à Lacey, *zl roman Diary*, p. 398-106.

I. Du xvn^e siècle à 1893. — iCellison, *Survey the new religion*. Douai, 1603; Holywood, *De investiganda oca et visibili Christi Ecclesia*, 1601; Fitzsimon, *Britannomachia ministrorum*. Douai, 1601; Fr. Mason, *Vindication of the ordinations of the Church of England*, 1613; Champnoy, *De vocation* ministrorum*, Douai, 1616; P. Talbot, *The nullity of the prelatical clergy*, 1657; G. A. Birnet, *Vindications of the ordinations of the Church of England*, 1677; IL Prideaux, *The validity of the orders of the Church of England*, 1688; J. Constable, *Clerophiles althcs*, 1711; la Couraycr, *Dissertation sur la validité des ordinations anglicanes*, Bruxelles, 1721; du même, *Défense de la Dissertation*, 1725; du même, *Supplément à la Dissertation*, 1732; Le Qulen, *Nullité des ordinations anglicanes*, 2 vol., Paris, 172»; Elrlngton, *The validity of the enylsh ordinations established*, 1818; A. W. ILuLlin, *Apostolic succession in the Church of England*; P. ICcnrlk, *The validity of anglican orders examined*, 1811; F. G. Lee, *The validity of the orders in the Church of England*, Londres, 1870; Baynal, *The Ordinal of Edwird VI*, 1870; T. G. Dailey, *Defense of the holy orders in the Church of England*, Londres, 1870; du même, *English orders and papal supremacy*, 1871; E. Estcourt, *The question of anglican ordinations discussed*, 1873; A. H. Hutton, *The anglican ministry*, 1879.

II. Di. 1893 A 1896. — E. Denny, *Anglican orders and jurisdiction*, 1893; Butler, *Rome's tribute to anglican orders*, Londres, 1893; Breen, *Rome's tribute to anglican orders*, dan* la *Dublin Review*, oct. 1893; F. Dalbus (Portal), *Les ordination* anglicanes*, Paris, 1891, et dans la *Science catholique*, 1893-1891; A. Boudinlion, *De l'ordre el des ordinations*, dan* lc *Bulletin de Tlnst, cat iot. de Paris*, 1891; du même, *Étude thèohsoiqur sur les ordinations anglicanes*, Paris, 1891, et dans le *Canoniste contemporain*, juin et Juillet 1891; du même, *De la validité des ordinations anglicanes*, Paris, 1895, et dan* le *Canoniste contemporain*, juillet-novembre 1895; du même, *Ordinations schismatiques coptes et ordinations anglicanes*. Pari*. 1895, et dans le *Canoniste contemporain*, avril et mai, 1895; L. Duchesne, fxi *ordinations anglicanes par Dalbus*, dans le *Bulletin critique*, 15 juillet 1891; J. Wordsworth, *De validitate ordinum anglicanorum responsio ad Batavos*, Salisbury, 1891; B. Gunm, *La cantmiferse sur les ordinations anglicanes*, din* la R*^uu< benédictine, t. xi el xn, 1891-1895; .I. Moyses, nombreux articles <lan* lc *Tablet*, de février à décembre 18»5; -L Crowe, *Anglican orders and the theory of the minitier*, din* *Irish eccleslnstical Record*, Dublin, 1895; <f. Delnsge, *Validité des ordinations anglicanes*, Paris, 1895; Ed. Denny et T. Lacey, *De hiearchia anglicana dissertatio apologetica*, Londres, 1895; P. luiiirain, *Le renouvellemrnt des ordinations*, dans le *Canoniste contemporain*, 1895; F. Totiroeblze, *L'Eglise d'Angleterre a-t-elle réellement le saretsioce?* dan* le* *Études religieuses*, t. i.xiv, 1895; du même, *De quelques apologies en favtur des ordinations anglicanes*, id., t. l x v; du même, *Ia- mouvement religieux en Angleterre*, id., t. l x v; du même, *l>- mouvement i'ers (union en Angleterre*, id., t. LXVn; P. Gaspard, *De la valeur des orrJtnations anglicônes*, Iheris, 1895, et dans la *Revue*

of the question of anglican orders, dans *American catholic quarterly review*, janvier 1896; hi *Revue anglo-romaine* : Anonyme (cardinal Segna), *Les ordinations anglicanes, à propos d'une brochure*, t. i, p. 577-592; Halifax, *Autorité et juridiction*, I. i, p. 337-339; Ucalegon, *Autorité et juridiction*, t. i, p. 339-317; A. Boudinhon, *Primauté, schisme et juridiction*, t. i, p. 318-357; t. n. p. 97-107; 160-171; H. Bayfield, *Primauté, schisme cl juridiction*, 1.1, p. 760-778; t. il. p. 3-13; F. Portai, *La crise religieuse en Angleterre*, t. l, p. 728-716; T. A. Ijicey, *La doctrine de Nicolas Ridley sur l'eucharistie*, t. i, p. 637-617; du même, *De l'unité de l'Église d'après les théologiens anglicans*, t. n, p. 529-538; A. Boudinhon, *Les aspects moraux de la question des ordres anglicans*, I. n, p. 60-71; du même, *Nouvelles observations sur la question des ordres anglicans*, t. n, p. 625-632; 673-682; 770-791; E. Denny, *L'Eglise anglicane et le ministère des Églises réformées*, t. n, p. 181-190; 539-551; Mac Devitt, *Are anglican orders valid?* Dublin, 1896; /Niiioiymc, *Anglican orders*, dans *Church quarterly review*, t. xia et xi.n, Londres, 1896; F. W. Puller, *Les ordinations anglicanes et le sacrifice de la messe*, Paris et Londres, 1896; T. A. luiccy, *//imposition des mains dans la consécration des évêques*, Paris, 1896; du même *Dissertationis apologetica de hiearchia anglicana supplementum*. Borne, 1896; du même Dr re anglicana, Home, 1896; A. Gasquet et J. Moyses, *RispostaalT opuscolo intitolato Dr re anglicana*. Home, 1896; P. S. Ilurent, *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes*, dans les *Études religieuses*, t. i.xviii; S. Smith, *Reasons for rejecting anglican orders*, dins *Catholic truth Society*, 1896; Gasquet, Moyses et Idemming, *Ordines anglicani, expositio historica et theologica*. Home, 1896.

IH. Apr ès lx publication de la bulle. — G. F. Browne, *Anglican orders*, Londres, 18im> ; l'. W. Puller, *The bull Apostoticiv curæ and the Ednmrdinc Ordinal*, Londres, 1896; A. Benson, *The Pope's bull on anglican Orders*, Dublin, 1806; F. Hampton, *The papal bull on anglican orders*, Londres, 1896; Comrqittee of the hist. Society, *4 treatise on the bull ApostoUçK cum*, Londres, 1896; W. IL Frere, *What is the position of the roman catholic body in England ?* Londres, 1896; *The Marian reaction in its relation lo the english clergy*, Londres 1896; F. N. Oxcnhnm, *Some considerations suggested by the Letter of Leo XIII on anglican orders*, Londres, 1896; H. H. Story, *The pope and anglican orders*, Edimbourg, 1896; IL B. Swele, *On the bull Apostolicic cura*, Oimbridge, 1896; G. T. Stokes, *The pope on anglican orders*, Dublin, 1896; IL E. Hall, *Anglican orders and the papal bull*, Londres, 1896; V. Staley, *Are our clergy rightly ordained?* Londres, 1896; F. Toirnebizc, *Ordres anglicans et ministère des Églists réformées*, dans les *Études*, t. LXix; T. A. luiccy, *The pope and the anglicans* : I. *The sources of the bull*, dans *In Contemporary Review*, décembre 1896; Catholicus, *The pope and the anglicans* : II. *The policy of the bull*, id., décembre, 1896; A. Barnes, *The popes and the Ordinal*, Londres, 1896; *No sacriLice, no priest ; or why anglican orders were condemned*, Londres, 1897; l'ercy, *l'cs ordinations anglicanes*, dans *In Revue du Monde catholique*, 1897; Ed. Collins, *The internal evidence of the letter Apostolicic curie as lo its own origine and value*, Londres, 1897; M. Fuller, *The anglican Ordinal*, Londres, 1897; *Responsio archiepiscoporum Anglia' ad litteras apostucas Leonis papik XIII de ordinationibus anglicanis*, Londres, 1897; S. M. Brandi, *Lu condanna dette ordinazioni anglicane*. Borne, 1897; du même, *Roma r Canterbury, Esamc delta risposta dcgl arciiitcscovl anglicani alla boita Apostolicw cura*, Home, 1897; F. Toumcblyze, *La réponse des archevêques anglicans <l la bulle fie Léon XIII sur les ordinations anglicanes*, dans les *Études*, t. l x x ii; L. Hlvlngtnn, *Tekel : or the anglican archbishops arraigned at the bar of logic and convicted of 75 flatos*, Londres 1897; A. Lowndes, *Vindication of anglican orders*, 2 vol.. New-York, 1897; Von Hackelberg-Ijindau, *Die anglicanlsrhen Weihcn und ihre ncucste Apologie*, Gratz, 1897; V. Sokolof, *One chapter from an enquiry into the hierarchy of the anglican episcopal Church*, Londres, 1897; J. B. Smith, *Ordinals past and present and their witness to the validity of english orders*, Londres, 1898; *Vindication of the bull Apostolicic rune, by the cardinal archbishop and bishops of the province of Westminster*, Londres, 1898; W. K. l'irmlnger, *The alterations in the Ordinal of 1562; Why u'ere thry made?* Londres, 1898; *Some comments on the vindication of the bull* », Calcutta, 1898; G. Spoltiswoode, *The holy orders of the Church of England*, Londres, 1898; T. A. Lacey, *The interpretation*

of the english Ordinal, Londres, 1894; A. B. I. G. I. k. o. f. T. *The question of anglican order**, in *re-spect to a Vindication of the papal decision*, translate*! by W. J. Blrbeck, Londres, 1899; J. Moyses, *Aspects of angllranhm: or some comments on certain events in the nineties*, Londns, 1900; S. E. B. Serio, *The validity of anglican ordinations*, Londres, 1907; <: A. Briggs, *Church unity; studies of its most important problems*, Londres, 1910; T. A. f. j. i. c. r. y., *A roman Diary and others documents relating to the papal inquiry into English ordinations*, AIDCCCXCV!, Londres, 1910; doin Gasquet, *Leave* from my Diary, 1891-1896*, Ixmdrrs, 1911; Vise. Halifax, *iso SIU ami anglican orders*, Londres 1912; </c lui Scrvière, *La controverse sur la validité des ordinations anglicanes, d'après des publications récentes*, dans les *Études*, 5 septembre 1912; Sidney Smith, *Ordinations anglicane**, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. ni, col. 1162-1228; J. Couturier, *Le* Hook of Common Prayer et rÉglise anglicane*, Paris, 1928.

L. Marchal.

ORDRE. ORDINATION. — On étudiera successivement : I. L'institution du sacerdoce par Jésus-Christ, IL I.'origine cl le développement de lu hiérarchie, col. 1207. III. Le rite sacré de l'ordination, col. 1235. IV. Les premiers essais de spéculation théologique, depuis les Pères du iv siècle jusqu'au concile de Florence, col. 1275. V. Le décret d'Eugène IV cl l'essence du sacrement de l'ordre, col. 1315. VI. La réaction protestante et l'œuvre doctrinale du concile de Trente, col. 1333. VII. La théologie moderne, col. 1365. VIII. La théologie orientale orthodoxe du sacrement de l'ordre, col. 1391. IX. Les dispositions canoniques les plus importantes concernant le sacrement de l'ordre, col. 1400.

I. Institution du sacerdoce par Jésus-Christ. — L'institution du sacerdoce est renfermée dans l'institution même de l'Église. C'est donc parallèlement à l'enseignement de Jésus sur l'Église qu'il faut découvrir, dans l'Évangile, son enseignement sur le nouveau sacerdoce, par lui institué. Or, précisément, cet enseignement est contesté. Certaines conceptions éliminent de la pensée du Christ le dessein de fonder un nouveau sacerdoce. Il convient donc, tout d'abord, de montrer la fausseté de telles conceptions; ensuite, de mettre en relief la véritable pensée de Jésus-Christ.

/ FAUSSES CONCEPTIONS DE L*(EUVRE DU CHRIST ÉLIMINANT L'INSTITUTION D'UN SACERDOCE NOUVEAU. — Jésus-Christ se faisait-il de son œuvre future une idée excluant ou impliquant l'institution d'un sacerdoce nouveau, d'une hiérarchie sacrée ? Toute la question de l'institution divine du sacrement de l'ordre dépend de la réponse apportée à ce problème historique.

Jésus-Christ, prétend-on, n'aurait Jamais eu l'idée d'un sacerdoce futur, établissant dans l'Église une hiérarchie sacrée. Telle est la réponse qu'apportent les protestants libéraux, les modernistes et même les protestants orthodoxes, en l'appuyant d'ailleurs sur des arguments bien différents.

1° Pour les protestants libéraux, le Christ eut en en vue simplement l'établissement d'un royaume Intérieur purement spirituel, qui n'est autre qu'une vie nouvelle de l'âme, dans l'ordre religieux et moral. Le fondement de cette doctrine se trouve dans le *sensisme religieux* (Schleiermacher et Klttschl), d'après lequel tout acte religieux se rapporte à une faculté spéciale et Indépendante, le « sens religieux ». De ce sens religieux procède toute religion, et même toute révélation, puisque la révélation n'est pas autre chose que ce sens religieux apparaissant dans la conscience et Dieu hd-même s'y manifestant confusément. Au fond, c'est la doctrine de Γ « expérience religieuse », nu sens protestant du mol. que nous trouvons à la base de ce système. Voir *Expérience religieuse*, t. v, col. 1787. Les principaux représen-

lants de cette école sont Harnack, *Das Wesen des Chrtstentums*, Leipzig, 1902, trad, franç. : *L'essence du christianisme*, Paris, 1907, et /Xuguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1901. Le Christ, ayant éprouvé en lui-même un sens religieux plus aiguë, a pu servir de maître et d'exemple aux autres. Il n'a pu être l'objet de sa prédication; cet objet, c'est le règne du Père dans l'âme du croyant; c'est l'expérience intime de la paternité de Dieu. Le Christ a été, sur ce point, pour les hommes, la voie vers le Père ; et le royaume de Dieu annoncé par le Christ « est la domination du Dieu saint dans chacune des âmes; c'est Dieu lui-même avec sa puissance. » Dans ce royaume, il ne saurait être question d'autre chose que « d'un bien purement intérieur, d'une simple relation entre Dieu et l'âme, entre l'âme et son Dieu. » Ainsi donc, le royaume prêche par Jésus est « une sorte de puissance, toute spirituelle, plongeant à l'intime même de l'homme et ne pouvant être saisie que par ce qui est intime dans l'homme. » *Das Wesen...* p. 36-40, *passim*.

Aussi le Christ n'a-t-il pu songer à instituer une société visible, extérieure, organisée. Toutes les <ctes religieuses, se réclamant du nom du Christ, ne doivent être considérées que comme des institutions humaines, faites à l'image de l'Église catholique. *Ibid.*, p. 179. 181. L'Évangile < est chose si simple et si divine, et partant si humaine, qu'on le reconnaît immédiatement dès lors qu'on lui donne la liberté; et dans chacune des âmes humaines, il crée nécessairement des expériences et des croyances essentiellement les mêmes. » *Ibid.*, p. 172. L'essence du royaume de Dieu, c'est donc le sentiment tout intérieur et tout intime que l'homme éprouve, par l'expérience religieuse, à l'égard de Dieu, son Père. Ce sentiment a existé d'une façon supérieure en Jésus; mais il peut, à l'exemple de Jésus, exister en tout homme qu'anime l'esprit de l'évangile. /èû/., p. 36. « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à être remarqué; et on ne dira point : il est ici ou il est là. Car voici que le royaume de Dieu est au-dedans de vous. » Luc., xv/i. 20-21.

Sans doute, le Christ a tenu pour légitime, selon la tradition juive, une autorité enseignante et une législation rituelle. Mais tout cela est fort accessoire et secondaire d'ns la conception évangélique du royaume de Dieu. C'est l'inévitable emprunt aux conditions de temps et de milieu dans lesquelles il vivait; ci. Sabatier. *Esquisse d'une philosophie*, p. 204-207. et *Les religions d'autorité...*, p. 458-461. Bien plus, ne serait-on pas autorisé, à bien considérer l'attitude de Jésus-Christ, que le Christ a été bien loin d'accorder quelque importance à ces institutions ? Telle est la thèse récente de M. Wilfrid Monod. Si le Christ a été assidu à la synagogue, présent dans le temple aux fêtes sacrées, fidèle à payer l'impôt du sanctuaire ou à pratiquer les rites, c'est « avec un parfait détachement intérieur à l'égard de ce qu'il considérerait comme désuet ou absurde. » Jésus a pu « se plier aux coutumes de la dévotion traditionnelle, en conservant pleine indépendance à leur égard. Sans les dédaigner, Il restait distant. » En réalité « on est stupéfait du nombre de passages (évangéliques) qui montrent le Messie en conflit avec les lois cérémonielles, ou morales, imposées par les chefs religieux du peuple... ». Pour Jésus, au-dessus des cultes, il y a l'âme, et « les formes cultuelles et les institutions ecclésiastiques sont les moyens que l'Esprit emploie pour agir, mais qu'il est libre, aussi, d'abandonner ou de briser. » En définitive, être chrétien, au sens où Jésus a voulu qu'on le soit, c'est croire en Jésus-Christ; non pas croire quelque chose *sur* lui. ni

répéter quelque chose *après* lui; mais c'est prendre quelque chose *de* lui, s'unir à lui, communier avec lui dans un élan de consécration intérieure, en réponse à l'appel qui rayonne de l'Esprit que Jésus incarnait, que Jésus était. L'Église est née de cette expérience ineffable. Elle n'a pas d'autre origine. « La vraie foi en Jésus-Christ peut donc se concilier avec les différentes organisations ecclésiastiques; elle ne suppose aucune Église particulière. » Ainsi donc, « être chrétien, tout court, sans épithète, c'est aimer Jésus-Christ, lui donner sa foi, et être animé de son esprit; cette expérience, d'ordre surnaturel, assure l'appartenance à l'Église invisible et universelle, corps mystique dont le Seigneur vivant est la tête, le chef. Subsidiairement, ou éventuellement, le chrétien se réclame d'une église historique (grecque, romaine, anglicane, protestante). Mais cette adhésion n'est pas indispensable au salut. » Du *protestantisme*, Paris, 1929, p. 60-61, 91-95, 98-99. Finalement, on le voit, M. Monod rejoint Sabatier et Harnack.

2° Les *modernistes*, avec nombre de critiques protestants, pensent (pie le royaume prêché par Jésus-Christ avait un caractère essentiellement social et collectif, et que, par conséquent, la conception d'un royaume spirituel et intérieur ne saurait être retenue. Mais ce royaume collectif et social est étranger aux conditions de la vie présente. Le royaume messianique prêché par le Christ est le règne final et définitif de Dieu après la fin du monde que Jésus croyait imminente. De l'illusion ou de l'erreur du Christ touchant la proximité de la fin du monde est née, en opposition avec l'idée et l'intention du Christ, non seulement la religion chrétienne, mais même l'Église qui en est la forme naturelle et nécessaire. En Allemagne, cette conception *eschatologique* du royaume a été retenue par nombre d'ailleurs. Citons spécialement : W. Baldensperger. *Das Selbstbewusstsein Jesu im Licht der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1903; I. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingue, 1900; A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, n. *Dus Messianismus- und Leidensgeheimnis*, Tubingue et Leipzig, 1901; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1913; I. Schnitzler, i. *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* n. *Das Papsttum eine Stiftung Jesu?* Augsburg, 1910. Pour expliquer l'erreur de Jésus touchant la proximité du royaume eschatologique, Schweitzer distingue trois personnes en Jésus-Christ, une, normale, qui partage les joies de la nature, des enfants; l'autre, pessimiste, qui voit le jugement de Dieu comme imminent; la troisième, enfin, prophétique, qui considère le royaume de Dieu comme déjà présent et agissant, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 135, 111-145, 90, 95.

Chez les Français, le représentant de cette opinion est A. Loisy, dont le système eschatologique se trouve esquissé à plusieurs reprises dans les ouvrages suivants : *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 24-26, 67, 86, 90-92, 110-113, 180-184; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 66-70, 156-162, 170-173, 175-177; *Les évangiles synoptiques*, t. i. CefTonds, 1907, p. 225-253; *Simple réflexions sur le décret « Lamentabili » et sur l'encyclique « Pascendi »*, CefTonds, 1908, p. 75-77, 98, 107, 121; *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, CefTonds, 1908, p. 112-113, 123-121, 161-165, 236-237. (Références indiquées par Y. de La Brière, art. *Église*, *Diet. apol. de la foi cath.*, t. t. col 1222.)

Pour A. Loisy, tout enseignement moral du Christ est conçu en vue de l'avènement du règne de Dieu, avènement qui n'est pas censé devoir se faire attendre indéfiniment, ou se produire par une lente

transformation de l'humanité, mais qui est supposé prochain, ou plutôt Imminent. · *Synoptiques*, t. i, p. 236. On sait comment, d'après l'école eschatologique, il faut savoir distinguer dans la rédaction des évangiles ce qui appartient en propre aux vues eschatologiques du Christ, et ce qui y a été ajouté par une sorte de « réinterprétation » de la conscience chrétienne de l'âge apostolique, obligée de mettre l'évangile en harmonie avec le développement de l'Église naissante. Mais cette Église n'a été ni prévue ni constituée par le Christ, lequel « n'a fait autre chose, jusqu'à la fin de son ministère, qu'annoncer l'avènement prochain du royaume des vieux », *Quelques lettres*, p. 237. L'Église est le résultat logique, mais inattendu de l'Évangile. Ne cherchons donc pas en Jésus un dessein arrêté d'établir son Église sur une hiérarchie et un sacerdoce : il n'y songea point. Voir Décret *Lamentabili*, prop. 40. 49. 50. 52. On retiendra particulièrement les propositions 49 et 50 :

19. Ona Christiana paulatim indolem actionis liturgicæ assumente, hi qui cento præcæ consueverant, clientelæ sacerdotalem acquisiverunt.

Lui cène chrétienne prenant peu à peu le caractère d'une fonction liturgique, ceux qui avaient l'habitude d'y présider ont par là même acquis le caractère sacerdotal.

50. Seniores, qui in Christianorum cœtibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariæ crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem apostolicam.

Les anciens qui étaient chargés de surveiller les réunions des chrétiens ont été institués par les apôtres prêtres ou évêques afin de pourvoir au bon ordre nécessaire dans les communautés toujours croissantes, mais non pas à proprement parler afin de perpétuer la mission et le pouvoir apostoliques.

3° Les *protestants orthodoxes* admettent, avec les catholiques, que l'Église a été voulue et instituée par Jésus-Christ, société visible et permanente ici-bas des chrétiens. Mais « ils rejettent la notion d'une *hiérarchie perpétuelle*, établie de droit divin positif par Jésus-Christ lui-même, hiérarchie qui possède *juridiction* gouvernante, *magistère* enseignant, *sacerdoce* sacrificateur. Pour les protestants, Jésus-Christ n'a rien organisé de semblable; il n'a pas créé d'intermédiaires obligatoires entre la conscience et Dieu. Sans doute, l'Évangile réclame (pie les fidèles soient groupés en société permanente : pour prier en commun, pour lire et commenter la parole de Dieu, pour célébrer le baptême et la cène, pour pratiquer la charité fraternelle. Mais il ne s'agit pas d'*obéir* à une hiérarchie, en tant que dépositaire de l'autorité même du Christ et organe authentique de la vérité chrétienne. Sans doute encore, le bien social de l'Église elle-même exigera une organisation hiérarchique; car nulle société humaine, visible et permanente, ne peut vivre sans une autorité qui la gouverne. Mais l'organisation hiérarchique dans l'Église n'a pas été constituée, une fois pour toutes, par Jésus-Christ lui-même. La raison d'être de cette hiérarchie est, exclusivement, une *nécessité pratique* du bien commun. Le caractère de la hiérarchie spirituelle dans l'Église ne fut pas, quant à son origine, essentiellement différent du caractère de la hiérarchie temporelle dans l'État. De part et d'autre, le principe fondamental pourra être *de droit divin*, comme répondant à l'intention manifeste du Créateur. Mais, de part et d'autre aussi, la forme extérieure, la détermination concrète, seront *de droit humain*; elles résulteront des conditions particulières de chaque milieu, elles varieront avec les circonstances historiques de chaque époque... La controverse entre catholiques et protes-

(unis orthodoxes, à propos de l'Eglise, porte donc sur l'existence d'une *hiérarchie perpétuelle*. Oui ou non, Jésus-Christ a-t-il confié à l'apôtre Pierre et au Collège apostolique le pouvoir exclusif et perpétuellement transmissible de gouverner l'Eglise, d'en-seigner l'Eglise; et enfin de célébrer, dans l'Eglise, le sacrifice de la Nouvelle Alliance ? Juridiction, magistère, sacerdoce, tels sont, en effet, dans la doctrine catholique, les attributs essentiels de la hiérarchie ecclésiastique. Tous trois sont révoqués en doute par la théorie protestante. Y. de La Brière, *art. cil.*, col. 1221-1225; cf. P.-F. Jalaguier, *De l'Eglise*, Paris, 1899, *passim*; Th. Zuhn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 517, qui établissent la thèse de l'Eglise *démocratique*, héritière dans sa collectivité de l'autorité donnée par le Christ aux apôtres pris collectivement, et s'organisant elle-même selon les exigences des circonstances. On retrouve cette thèse à peine différemment formulée chez Edwin Hatch, *The organisation of the early Christian Church*, Londres, 1895. Tout aussitôt après Jésus-Christ, il y eut bien des chefs dans les communautés chrétiennes, et ces chefs étaient le clergé, charge de remplir les fonctions liturgiques — prêcher, baptiser, célébrer l'eucharistie — et de veiller à l'observation de la discipline. Mais au fond, tous les chrétiens se considéraient comme prêtres et pouvaient, au besoin, remplir toutes ces fonctions. Voir plus loin.

1° *Fausse explication de la hiérarchie*. Quand il s'agit de reconstruire positivement l'édifice de la hiérarchie, en dehors de toute institution du Christ, ces diverses théories — libérale, moderniste, protestante orthodoxe — se groupent en un certain nombre d'opinions qu'il est relativement commode de répartir en trois classes distinctes.

« La première catégorie, dit M. J. Coppens, *L'imposition des mains et ses rites connexes*, Paris, 1925, p. 112, comprend toutes les opinions qui affirment l'existence d'étroites relations entre le christianisme primitif et les juiveries de la dispersion, et qui rapprochent par conséquent les ordres ecclésiastiques des institutions synagogales répandues dans la diaspora à l'époque du Seigneur. Cette ancienne thèse de Vitringa, *De synagoga veteri*. Francker. 1696, a été reprise par H. J. Holtzmann tout particulièrement.

« A l'extrême opposé de ce premier groupe, une classe plus nombreuse d'historiens estiment, en s'appuyant sur les travaux philologiques de Weingarten et de Foucart et en s'inspirant du programme tracé par Edwin Hatch, qu'il existe des rapports de dépendance entre les évêques-épiscopes chrétiens et les divers fonctionnaires établis dans les thiasos ou collèges religieux de l'époque impériale. Hypothèse déjà insinuée par Renan et développée par Weingarten et Hatch; reprise sous une forme amendée par Harnack, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Giessen. 1883. A ces deux premiers groupes d'opinions se rattachent toutes les hypothèses qui combinent dans des proportions variées les influences juives et helléniques, et qui admettent pour autant que l'organisation ecclésiastique définitive a été le résultat de la jonction de deux types primitifs, le type judéo-chrétien originaire de Jérusalem et le type ethnico chrétien introduit d'abord à Antioche de Syrie. Toutefois, Lœning distingue trois types primitifs d'organisation ecclésiastique. *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*. Halle. 1889.

Enfin, aux hypothèses précédentes s'opposent les explications qui écartent toute influence étrangère au christianisme primitif, et qui expliquent l'origine des divers ordres ecclésiastiques soit par l'initiative du collège apostolique intervenant, dès

les débuts de la prédication chrétienne, soit par le libre jeu des lois sociales qui tendent à organiser tout groupement quelque peu stable en société dûment constituée. Ainsi, K. Weizsäcker, *ApasloUsehes Zeitalter*, Fribourg-en-B. 1892; B. Sohm, *Kirchenrecht*, I. 1, *Die geschichtlichen Grundlagen*, Munich. 1923; cf. J. Brys, *Ephemerides theologiae Louanienses*, 1925. t. n, p. 150-168. D'après cette dernière conception, la hiérarchie primitive, l'exercice des différents pouvoirs auraient pour point de départ les charismes qui se manifestèrent à l'époque apostolique; et. I Cor., xn, 28; Eph., iv, 11. Aucune organisation se référant à l'institution du Christ; mais la première ébauche d'organisation issue de l'influence de l'Esprit. Sous ce double aspect, la chrétienté primitive doit être dite une « anarchie pneumatique ». anarchie, parce que le Christ n'en a ni présumé ni voulu l'organisation; pneumatique, parce que, sous l'intervention du Saint-Esprit, cette organisation s'est faite, en attendant l'organisation juridique, issue des décisions prises par la communauté chrétienne elle-même, instruite et guidée par les événements. C'est le système développé par Sohm, dans l'ouvrage cité, et dans *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig, 1913; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Munich. 1918.

La portée de toutes ces doctrines hétérodoxes dépasse la question de l'origine du sacerdoce catholique. et l'on ne saurait ici les réfuter dans tous les détails qu'elles comportent. Une telle discussion relève surtout de l'ecclésiologie. Voir les traités *De Ecclesia*, et notamment, M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*. I, th. iii et iv; Hermann Dieckmann. *De Ecclesia, tractatus historico-dogmatici*, t. i, Fribourg-en-B., 1925, assert. I. 5, H; voir aussi Yves de La Brière, *art. cil.*, et surtout P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1911, *passim*, mais principalement *Excursus* n, p. 172-193. Il convenait néanmoins de signaler brièvement ces erreurs afin de préciser les points où notre reconstruction positive de l'institution de la hiérarchie et des ordres sacrés par le Christ peut les atteindre efficacement.

II. *FAIT HISTORIQUE DE L'ÉTABLISSEMENT DE L'ORDRE PAR LE CHRIST*. Notre point de départ sera purement historique. Les données certaines de l'Evangile nous permettent d'affirmer, à l'encontre des thèses libérales, modernistes et protestantes, que le Christ a vraiment institué un sacerdoce nouveau. d'où résulte dans l'Eglise une hiérarchie de droit divin, dont l'origine ne saurait être attribuée aux seules circonstances humaines.

1° *Préparation éloignée*. I. A l'exemple de Jean-Baptiste et des autres maîtres en Israël, le Christ a eu de bonne heure ses *disciples* qu'il a appelés tout spécialement à le suivre, dans un but spirituel. Matth., iv, 18-26; Joa., i. 35-50. Ces disciples doivent être soigneusement distingués de la foule qui suit et écoute le Maître. Matth., xv, 10, 12. A eux, en effet, est réservé un enseignement spécial. Matth., xm, 10; cf. Marc., iv, 10; Luc., vin, 10. Jésus se les attache personnellement, tout d'abord pour certaines œuvres de miséricorde temporelles et spirituelles. Luc., ix, 19; Marc., ix, 37. Ils sont sa famille, Matth., xn. 19. qu'il défend contre les attaques des pharisiens. Matth., IX, 15; xn, 1; cf. Marc., n. 18. 23; Luc., v. 33; vi. 1.

2. Parmi ces disciples, le Maître en choisit plus spécialement douze, qu'il appelle *les apôtres*. Matth., IV, 18 sq.; Marc., i, 16; Luc., v. 2. Leur élection est rapportée explicitement par Marc., ni, 13 sq. et par Luc., vi, 12-13; leur liste est donnée par Matth., x, 2-1; voir aussi Joa., vi, 68, 71; xv, 16. L'appellation *les Douze* devient pour ainsi dire consacrée.

M. itlli.. x. 1,2,5; XI. 1; xix, 28; xx, 17; xxvi. H, i 20, 17, Mare.. ni. H; iv, 10; vi, 7; ix, 35; x, 32; xi. 11; xiv, 10, 17, 20, 13; Luc., ix. 12; xvm. 31; XXII.3. 17; Jo;».. xx.2(. Après la direction de Judas, ce sont « les Onze ». Matth., xxviii, 1(1; Marc., xvi, 14; Luc., xxiv, 9. 33; Act.. I, 2<> n, H. Il s'agit donc bien d'un groupe choisi de disciples et connu comme tel.

3. L'élection des apôtres (ut faite en vue de leur *conférer des pouvoirs* spéciaux : non seulement pour accomplir des œuvres de miséricorde spirituelle et temporelle, Matth.. x. L 8; Marc., ni, 15; Lue., îx, 1, mais encore pour prêcher la vérité touchant le règne de Dieu à venir. Matth., x, 7; Luc., îx, 2, 6, et pour remplir un ministère de salut auprès des hommes. Matth., iv, 19; Marc., i, 17; Luc., v, 10. Sans doute, les soixante-douze disciples reçoivent de Jésus une mission analogue, Luc., x, 1 sq., mais cette mission, purement de prédication et de préparation à la visite du Sauveur, est strictement temporaire, tandis que les perspectives du ministère apostolique dépassent certainement l'avenir immédiat, la prédication dont les apôtres sont chargés étant renseignement même de la vérité inspirée par l'Esprit-Saint et devant durer jusqu'à la fin du monde. Matth., x, II sq.; cf. Luc., xii, 11 sq.; Marc., xiii, 9 sq.

4. En vue de ce ministère, Jésus établit entre lui et les apôtres *une très grande intimité*. Il en fait un groupe tout à fait à part de compagnons fidèles et d'aides habituels. Les apôtres l'accompagnent même dans ses retraites loin de la foule; cf. Matth., xiv. 13; Marc., vi, 11; Luc., ix, 10; Joa., vi. 1. Il leur révèle particulièrement ce qui doit lui arriver, notamment sa passion douloureuse. Marc., x,32; Luc., xvm, 31. Déjà Jésus leur laisse entrevoir leur rôle de juges du monde. Matth., xx, 28. Ils seront admis à l'intimité suprême de la Pâque célébrée avec le Sauveur. Matth., xxvi, 20; Marc., xiv, 17; Luc., xxii, 14.

5. Mais tout cela n'est encore qu'une préparation éloignée. Les pouvoirs de guérison ou de prédication ne supposent pas encore nécessairement un caractère sacré en qui les exerce. *L'institution d'une hiérarchie* parmi les apôtres eux-mêmes comporte une indication déjà plus nette et plus précise. Cette hiérarchie apostolique est marquée par la primauté de Pierre, primauté promise, Matth., xvi, 18, et conférée. Luc., xxii, 31; Joa., xxi, 15. La hiérarchie, en effet, suppose déjà un pouvoir religieux qui s'exerce sous la direction d'un chef suprême.

2° *Préparation prochaine : substitution des apôtres et de leurs successeurs éventuels à la personne de Jésus dans l'œuvre de la sanctification des hommes.* — 1. La prière sacerdotale du Christ est très expressive à cet égard. Jésus annonce aux apôtres que bientôt il disparaîtra de la scène de ce monde. Joa., xvi, 16. Il leur parle alors plus ouvertement : « Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde; je quitte de nouveau le monde, et je vais à mon Père. » id., r. 28. Puis, levant les yeux au ciel : « Mon Père, elle est venue, l'heure : glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie..., afin que, quant à tous ceux que vous lui avez donnés, il leur donne la vie éternelle. » Id., xvii. 1-2. La vie éternelle communiquée aux hommes, voilà le but suprême de la mission du Sauveur, et nous savons que cette vie éternelle, «c'est qu'ils vous connaissent, vous, seul vrai Dieu et celui que vous avez envoyé. Jésus-Christ. » Id., t. 3. Jésus confesse alors avoir glorifié son Père et manifesté le nom du Père aux hommes que le Père lui avait donnés, f. 1-5. Ces hommes ont gardé ses enseignements, t. 6; ils ont reconnu la vérité de la mission du Christ, f. 7-8. Maintenant, le Christ, qui déjà n'est plus dans le monde, r. 11, prie pour eux qui sont

encore dans le monde. Et ici il s'agit bien des apôtres, car Jésus précise : * Ceux que vous m'avez donnés, je les ai gantés, et pas un d'eux n'a péri, hors le fils de la perdition, afin que l'Écriture fût accomplie, t. 12. Ces apôtres. « sanctifiez-les dans la vérité... Comme vous m'avez envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde, » >\ 17-18. Et plus loin. Jésus s'adressant directement aux apôtres, ne leur dira-t-il pas : « Comme le Père m'a envoyé, moi, je vous envoie, » xx, 21? L'œuvre des apôtres est donc bien la continuation de celle de Jésus-Christ, et cette œuvre se perpétuera par delà les apôtres eux-mêmes ; * Je ne prie pas pour eux seulement, *mais encore pour tous ceux qui, par leur parole, croiront en moi*; afin qu'ils soient tous une seule chose, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous; qu'ils soient de même une seule chose en nous et qu'ainsi le monde croie que c'est vous qui m'avez envoyé. » j. 20-21. D'ailleurs le dogme de la perpétuité de l'Église implique que la mission confiée aux apôtres n'aura de terme qu'à la fin du monde. Voir EOMSB. I. iv, col. 2117. On le voit, c'est toujours la mission du Christ qui doit être réalisée par les apôtres et par leurs successeurs jusqu'à la fin du monde. Et pour arriver à conduire les hommes à la vie éternelle, Jésus déclare expressément à son Père avoir donné aux hommes « la gloire que vous m'avez donnée (c'est-à-dire la grâce sanctifiante, principe de la gloire future), afin qu'ils soient un, comme nous sommes un. »

2. Cette unité de Jésus avec ceux qui continueront sa mission sur terre, (sans parler de l'unité qui s'étend à tout le corps mystique), comporte *la substitution totale des membres de la hiérarchie sacrée à l'activité de leur chef désormais invisible et n'agissant plus que par ses mandataires et ministres*. Verbe de Dieu, Jésus-Christ transmettra, par les apôtres et par leurs successeurs, à toutes les générations à venir la vérité et la parole qu'il a apportées en ce monde : « Je leur ai donné les paroles que vous m'avez données; il les ont reçues. » Joa., xvii, 8. « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Id., xv, 15. La vérité que les apôtres auront reçue du Christ dans le secret, ils devront la prêcher publiquement. Matth., x, 27. Et, puisque leur instruction n'est pas suffisante pour leur donner la possibilité d'accomplir cette mission. l'Esprit-Saint interviendra : « Le Paraclet, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom vous enseignera toute chose et vous rappellera tout ce que j'ai dit. » Joa., XIV, 26. Pour bien marquer que c'est toujours la mission divine s'originant au Père, qui par le Fils est transmise aux apôtres, cf. Joa., xvii, 18. Jésus-Christ déclare expressément que le Paraclet qu'il enverra du Père est un esprit de vérité qui rendra témoignage de lui et permettra aux apôtres de rendre, eux aussi, témoignage à Jésus. Joa., xv. 26. Bien plus, « quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité; car il ne parlera point de lui-même, mais tout ce qu'il aura entendu, il le dira, et ce qui doit arriver, il vous l'annoncera. Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera. » Joa., XV! 13, It.

3. Ainsi donc, les apôtres seront substitués à Jésus-Christ dans son œuvre et l'Esprit-Saint leur fournira sa divine assistance afin qu'ils puissent effectivement remplir leur fonction. Cette fonction ne connaîtra de limites, ni dans l'espace, puisqu'il s'agit d'instruire tous les peuples et de prêcher dans l'univers l'Évangile à toutes créatures, Matth., xxviii, 19; Marc., XVI. 15, ni dans le temps, puisque le Christ est avec ses apôtres « tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles ». Matth., xxviii, 20. Elle est la fonction même de Jésus-Christ se perpétuant

jusqu'à la fin du monde : Qui vous écoute, m'écoute; (fill vous méprise, me méprise; mais qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé. * Luc., x, 16; ci. Mitth., x, 10; Joa., xm, 20. « Ainsi, le Christ donne à son Eglise, représentée par les apôtres, une mission semblable à la sienne, une même autorité suprême, une fin identique qui est la gloire de Dieu par le salut des hommes. * J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, Paris, 1929, p. 217.

3. institution d'un pouvoir sacerdotal dans l'Eglise.

— La mission de l'Eglise s'exerce grâce au triple pouvoir que Jésus-Christ lui a conféré, pouvoir d'ordre ou de sanctification des âmes, pouvoir de gouvernement, pouvoir d'enseignement. Voir *Eglise*, I iv, col. 2175 sq. Du pouvoir de gouvernement et du pouvoir d'enseignement, nous n'avons pas à nous occuper ici. Le pouvoir d'ordre ou de sanctification retient seul notre attention, parce qu'il suppose expressément, en ceux qui l'exercent au nom du Christ, une participation au sacerdoce du Sauveur. Sur le sacerdoce de Jésus-Christ, voir *Jésus-Christ*, t. vin, col. 1335.

1. *A priori*, on pourrait inférer que *Jésus-Christ a institué un pouvoir sacerdotal* en son Eglise. Si l'Eglise doit continuer sur terre la mission du Christ; si Jésus, dans l'œuvre de sanctification des Ames, s'est substitué à lui-même les apôtres et leurs successeurs, il est évident que ceux-ci ont dû recevoir en participation le pouvoir sacerdotal dont le Christ fut orné, et qui est essentiel à l'activité surnaturelle du Rédempteur des hommes. Bien plus, toute l'œuvre de l'incarnation et de la rédemption se rattache au sacerdoce du Christ comme à son centre actif et vivifiant. On lira, sur ce point, le pénétrant ouvrage du P. Liéris, *Le mystère du Christ*, Paris, 1928.

D'autres considérations appuient ce motif *a priori*. Le pouvoir de gouvernement et d'enseignement n'atteint par lui-même et dans son exercice normal que l'extérieur de l'homme. Sans doute, la Justification intérieure peut suivre la prédication de la vérité et l'obéissance aux lois, quand les dispositions de l'âme sont assez parfaites pour l'engendrer *ex opere operantis*. Mais il est plus convenable et plus conforme à l'infirmité humaine que Dieu supplée à l'insuffisance fréquente de ces dispositions par l'exercice d'un pouvoir sacré qui atteint l'intime de l'âme sous des conditions librement prescrites par lui. Sur ces considérations, voir saint Thomas, *Sum. theol.*, III q. i.xi, a. 1, 3; q. j.xiv, a. 1, 2. De plus, il n'est pas vraisemblable que Dieu se soit réservé ce pouvoir de sanctification pour l'exercer toujours personnellement et immédiatement comme il le fit au jour de la Pentecôte : le miracle est chose exceptionnelle dans l'ordre providentiel. Du côté de l'homme, une sanctification immédiate par Dieu présenterait de graves inconvénients, supprimant dans l'ordre religieux les relations sociales et favorisant ainsi l'égoïsme et l'orgueil. Du côté de l'Eglise, quel amoindrissement ! Sans pouvoir de sanctifier les âmes, l'Eglise serait une institution presque superflue, et certainement indigne d'être appelée le corps mystique du Christ. Voir, sur ces divers points, M. d'Hérbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. i, n. 113.

Mais ces arguments de convenance et *a priori* trouvent une confirmation dans le fait que Jésus-Christ a vraiment doté son Eglise d'un pouvoir de sanctification par rapport aux âmes.

2. L'institution de ce pouvoir est amorcée par la manière de faire du Christ. Jésus, en effet, a voulu que les hommes fussent sanctifiés par des rites extérieurs. Ces rites extérieurs de sanctification existaient avant lui : cérémonies prévues par la Loi, consécration à Jahvé des hommes et des choses,

purifications, expiations, sacrifiées de tous genres. Saint Thomas, *Sum. theol.*, P-11*, q. en, a. 5, pense que dans l'Ancienne Loi il existait au moins quatre sacrements qui correspondaient au baptême, à l'eucharistie, à la pénitence, à l'ordre (voir *Sacrements*). Et même, avant la Loi, les rites extérieurs, sanctificateurs des âmes, ne faisaient point défaut; il y avait des sacrements propres à la loi de nature. Quoi qu'il soit. Dieu semble avoir spécialement ordonné à l'accomplissement des rites sanctificateurs le sacerdoce antique, la hiérarchie lévitique, avec ses prêtres et ses pontifes : Dieu ne se charge-t-il pas de châtier ceux qui attaquent cette hiérarchie : Core, Dathan, Abiron, les rois impies; ceux qui en usurpent les fonctions : les mauvais prêtres et les lévites coupables du temps d'Héli jusqu'aux prévaricateurs condamnés par Isaïe et par les prophètes ?

(Les rites sacrés, destinés par Dieu à la sanctification des hommes, Jésus-Christ en consacre la valeur. Il distingue entre les rites institués par Dieu et les rites d'origine purement humaine : ceux-ci seuls sont répréhensibles, parce que surajoutés par les scribes. Marc., vu, 3, 5, 8, 9, 13; cf. Matth. xv, 2-6. En outre, il condamne l'hypocrisie qui se contente d'honorer Dieu extérieurement et du bout des lèvres, et non pas intérieurement, Matth., xxv, en entier. Les malédictions qu'ici Jésus prononce contre l'hypocrisie des scribes et des pharisiens ne sauraient rejaillir, quoi qu'en pensent certains exégètes et théologiens protestants, contre tous les rites extérieurs. La conclusion à attribuer au Christ serait bien plutôt celle-ci : si les apôtres de Jésus-Christ enseignent des rites nouveaux et les appliquent aux hommes, il faut admettre, étant donnée l'attitude du Christ, que ces rites procèdent vraiment de Dieu. L'Evangile, en effet, d'une part ne condamne que les rites d'origine purement humaine et qu'on impose aux hommes à l'égal des rites institués par Dieu, et d'autre part, nous fait voir que Dieu manifeste son action sanctifiante par le moyen de signes extérieurs : sanctification de Jean-Baptiste, manifestation de l'Esprit sur Jésus baptisé au Jourdain, transformation spirituelle des apôtres au jour de la Pentecôte, conversion de Corneille et de ses compagnons, etc.

Cette déduction est spécialement corroborée par l'altitude observée par Jésus, en ce qui le concerne personnellement, à l'égard des rites prescrits par la loi mosaïque ou admis par la piété populaire. Enfant, il est circoncis, présente au temple, où il vient plus tard célébrer la Pâque à l'âge indiqué par la Loi. Adulte, il est publiquement baptisé par Jean, il mange l'agneau pascal avec ses disciples; il ordonne d'observer les prescriptions que rappellent les scribes, Matth., xxvi, 2; il recommande d'accomplir les préceptes plus graves de la Loi, qu'omettent les pharisiens. Sans délaisser les moins importants, id., xxviii, 23. Et nous avons enfin un signe non équivoque du respect professé par Jésus pour les rites mosaïques, dans le fait qu'après sa mort, les apôtres ont encore retenu pour les judéo-chrétiens l'usage de ces rites, jusqu'à ce que Dieu lui-même ait manifesté la nécessité de les abroger, soit en les rendant impossible par la destruction du temple, soit en en montrant l'inalité, en tant qu'ils s'opposent à la mission du Christ dans ce monde.

Il est donc tout naturel que le Christ ait voulu qu'après lui la sanctification des âmes fût procurée par des rites extérieurs, qu'il proclame par là même utiles et nécessaires. Exemples : Le baptême : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., ni, 5. La condition est ici explicitement posée : οὐ δύναται. Et un juif instruit comme Nicodème ne pouvait se faire

illusion sur le sens de ex *aqua*. Dans tout l'Orient existait la pratique des ablutions spirituelles pour l'expiation des péchés, et cette pratique était courante chez les juifs. Voir Baptême, t. ti, col. 168. Jésus lui-même confère le baptême. Joa., ni 22. 26. Et il déclare l'efficacité du rite baptismal pour sanctifier l'Amc :

Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » Marc., xvi, 16. L'eucharistie : « Si vous ne mangez la chair du luis de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Joa., vi. 53. Il s'agit ici d'un rite extérieur, que les Juifs interprétèrent même dans le sens d'une manducation matérielle, puisqu'ils en furent scandalisés. On pourrait aussi trouver d'autres exemples relatifs à quelques autres sacrements. Ces remarques nous amènent à concevoir que Jésus-Christ ait dû instituer le sacerdoce de la Nouvelle Loi comme devant procéder d'un rite sacré, lequel, à l'instar du baptême et de l'eucharistie, aurait, dans l'Église, rang de sacrement. ----- s

3. *L'institution de ce pouvoir est réalisée (enjaïj) par Jésus-Christ.* — a) *Les prophéties annoncent l'abolition du sacerdoce lévitique en faveur d'un nouveau sacerdoce.* — Dans l'Ancienne Loi, les ordres des lévites et des prêtres sont distingués de la foule du peuple; à eux seuls est réservé le sacrifice et la célébration de ce culte. Or, le Nouveau Testament abroge complètement le particularisme d'Israël en, dans Israël, de la tribu de Lévi quant au choix des prêtres du vrai Dieu. Ce sacerdoce, en effet, fera place à un autre sacerdoce à venir, bien supérieur, dont les fonctions sacrées seront totalement différentes. mais qui, par rapport à l'Église tout entière, seront dans le même rapport que le sacerdoce lévitique par rapport à la nation juive: cf. Is., lxvi. 21. Et le sacrifice répondant à cet autre sacerdoce sera l'oblation pure dont parle Malachie, i. H: ni. 3. D'ailleurs, en montrant la réalisation de ce nouveau sacerdoce, voir plus loin, l'épître aux Hébreux, vu, 1 sq., a bien mis en relief l'existence et la supériorité du sacerdoce de la Loi Nouvelle, selon l'ordre de Melchisédech, par rapport au sacerdoce lévitique, selon l'ordre d'Aaron. Melchisédech est représenté comme le type du sacerdoce nouveau, non seulement à cause de la signification de son nom (roi de Justice), mais parce que, sans père, sans mère, sans aïeux, n'ayant ni commencement ni fin de vie, Il est semblable à Jésus-Christ, Fils de Dieu prêtre éternel. La supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ est figurée en Melchisédech, qui offrit à Dieu le pain et le vin, symboles de l'eucharistie. Gen., xiv, 18.

b) *La mission du Christ comportait ce nouveau sacerdoce, ordonné au sacrifice de la Nouvelle Loi.* — Toute la vie du Christ, vouée à l'anéantissement, Phil., ii, 7, manifeste que le Christ n'eut d'autre but que de se livrer lui-même pour nous « en oblation à Dieu, et en holocauste de suave odeur ». Eph., v. 2. (c'est ainsi qu'il se sanctifie (le terme grec ἁγιαζω indique toute la force de cette consécration sanctifiante), afin de sanctifier les autres en vérité. Joa., xvn, 19. Il est venu donner sa vie pour la rédemption de tous Matth., XX. 28; Marc., x, 15. Ce nouveau sacerdoce, instauré par la vie même de Jésus, est bien mis en relief par l'épître aux Hébreux. Nous ne ferons que résumer ici une doctrine déjà exposée ailleurs. Voir HÉLÉNAUX (Épître aux), t. vi, col. 2105. Jésus-Christ, t. vni, col. 1335. et Messe. I. x. col. 821. L'épître rappelle que « tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. » Héb., v, 1. Or, Jésus-Christ a pris la race d'Ahrnham. pour être semblable en tout à ses frères, afin de devenir auprès

de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple ». n. 16-17. Et ainsi,

nous avons un pontife qui peut compatir à nos infirmités, ayant éprouvé comme nous toutes sortes de tentations, hormis le péché. iv, 15. Établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu, » il a dû être établi par Dieu lui-même, car nul ne doit s'arroger la dignité du sacerdoce; il faut y être appelé de Dieu, comme Aaron ». Ainsi, ce n'est pas le Christ qui s'est glorifié lui-même pour devenir pontife, mais c'est celui qui a dit : « Vous êtes mon Fils; c'est moi qui aujourd'hui vous ai engendré »; comme aussi dans un autre endroit, il dit : « Vous êtes prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech. » v, d-6. Sur la supériorité de l'ordre de Melchisédech, voir ci-dessus. Jésus a rempli les fonctions de son sacerdoce, car, devant offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés, v, I. i) n'avait pas besoin, comme les autres prêtres, d'offrir des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite, pour ceux du peuple, vu. 27. Mais il a offert son sacrifice, une fois pour toutes, en s'offrant lui-même, vu, 28. Et l'auteur inspire insiste sur cette pensée : « Il a paru une seule fois, à la consommation des temps, pour détruire le péché, en se faisant lui-même victime. » ix. 26. Ainsi, le Christ s'est offert une fois pour effacer les péchés d'un grand nombre. » ix. 28. C'est parce que Dieu rejetait les sacrifices de l'Ancienne Loi, comme incapables de satisfaire à sa justice, que le Christ est venu, grand-prêtre de la Loi Nouvelle, offrir le second sacrifice pour abolir le premier et, par là, instituer un nouveau sacerdoce, comparable à celui de Melchisédech. et supérieur à l'ancien; cf. Héb., x. 5-10; vi, 20-vn, 20. Cette abolition de l'ancien sacerdoce par le sacerdoce de Jésus-Christ est une des doctrines fondamentales de l'épître aux Hébreux. Le concile de Trente en a retenu expressément l'affirmation. Sess. xxm, cap. i. Denz.-Bannw., n. 957.

En fait, la substitution d'un sacrifice à l'autre s'est opérée à la Cène et à la Croix, quand Jésus offrit son propre sacrifice. La Cène, en effet, telle qu'elle est rapportée par saint Paul. I Cor., xi. 23 sq.; saint Matthieu, xxvi, 26 sq.; saint Marc, xiv, 22 sq.; saint Luc, xxi, 15 sq., est un véritable sacrifice. Voir Messe, t. x. col. 8(M sq. Le sacrifice du Calvaire, lui aussi, est un sacrifice véritable; il est même le sacrifice qui fonde la Loi Nouvelle. Voir Rédemption. Mais, comme seul le sacrifice de l'eucharistie doit être réitéré dans l'Église, en tant que sacrifice de l'Église même, unie à son chef, c'est à lui seul qu'est ordonné le sacerdoce de ceux qui, jusqu'à la fin du monde, doivent continuer ici-bas l'œuvre du Christ; cf. M. de la Taille, *Mysterium pdei*, clucl. xvi-xvn.

I. *Communication par Jésus-Christ aux Apôtres d'un pouvoir sacerdotal.* a) *Ce pouvoir concerne la réitération du sacrifice eucharistique.* — Sacerdoce et sacrifice dans l'économie providentielle, sont deux institutions qui s'appellent mutuellement. Si donc

Jésus-Christ a institué un nouveau sacrifice qui doit être réitéré jusqu'à la fin du monde, il faut qu'à ce sacrifice corresponde un sacerdoce qui se perpétue également. Or, à la Cène, les apôtres reçurent de Jésus-Christ l'ordre de réitérer le sacrifice du corps et du sang du Sauveur jusqu'à la fin des temps. Voir Messe, col. 825. (cet ordre est contenu dans les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », Luc., xxii, 19; I Cor., xi. 21-25. Il a été démontré que le silence de saint Matthieu et de saint Marc relativement à cet ordre n'en infirme pas l'existence. Pareillement, saint Luc ne s'est cru obligé de relater qu'une fois, c'est-à-dire après la consécration du pain, l'ordre donné par Jésus-Christ. À elle seule cependant l'autorité de saint Paul suffirait à établir l'au

thénicté du τοῦτο ποιεῖτε. Elle représente, en effet, une tradition antérieure à la rédaction définitive des premiers évangiles. Voir Eucharistie, col. 1090-1091.

Par ces paroles, Jésus-Christ fait tout d'abord du sacrifice eucharistique qu'il vient d'établir, une institution permanente et obligatoire. La thèse protestante, qu'après Luther, *De captivitate babylonien*, édit. de Weimar, t. vi. p. 563, ont soutenue Strauss, Kaiser, Stephani, — à savoir que ces mots: *faites ceci en mémoire de moi* contenaient, non un ordre, mais une simple permission ou autorisation — est incompatible avec le sens obvie du texte. Le déterminatif *quotiescumque bibetis* (1 Cor., xi. 25), n'influe pas l'impératif: *facite*; il ne pose pas une condition, réalisable ou non au gré des apôtres; il indique seulement le moment où doit être reproduit le sacrifice du Christ. C'est quand il faudra manger le corps du Sauveur et boire son sang qu'il faudra également répéter le geste du Christ. Ainsi donc, sans donner expressément à ποιεῖν le sens précis de *sacrifier*, on doit retenir néanmoins (pie, dans l'Église fondée par Jésus, le sacrifice visible de la Cène devra être réitéré et qu'ainsi jusqu'à la fin des siècles, les fidèles pourront participer au corps *donné*, au sang *répandu*.

Corrélativement, par ces paroles, Jésus donne aux apôtres le pouvoir de réitérer ce sacrifice. Sans communication de ce pouvoir, comment les apôtres pourraient-ils offrir de nouveau l'eucharistie? Et, puisque cette offrande de l'eucharistie doit se renouveler jusqu'à la fin du monde, il faut aussi que se perpétue jusqu'à la fin du monde le sacerdoce ordonné à ce sacrifice. Ainsi, « à l'institution d'un sacrifice visible et permanent correspondait l'institution d'un sacerdoce visible et également permanent; et puisque Jésus allait remonter vers son Père, il établissait, pour tenir sa place sur la terre, des prêtres visibles. » Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 31. Cette interprétation des paroles, *Faites ceci en mémoire de moi*, commune dans la tradition catholique, a été officiellement consacrée par le concile de Trente, sess. xxii, c. i et can. 2, Denz.-Bannw., n. 03% 040.

b) *Ce pouvoir concerne également la sanctification des unies par des rites sacrés.* — Pierre, tout d'abord, Matth., xvi, 19, puis tous les apôtres collectivement, id., xviii, 18, ont entendu Jésus-Christ leur promettre le pouvoir de lier et de délier. Sur la signification ample de cette promesse, voir Église, t. iv, col. 2200 sq. Remarquons toutefois que ce sens général se trouve précisé sur un point particulier qui comporte l'exercice d'un pouvoir vraiment sacerdotal, la rémission des péchés au nom de Dieu. Après sa résurrection, Jésus communique en fait ce redoutable pouvoir: « Comme mon Père m'a envoyé, moi je vous envoie. Lorsqu'il eut dit ces mots, il souilla sur eux et leur dit: « Recevez le Saint-Esprit. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Joa., xx, 21-23; cf. Luc., xxiv, 49. Les interprètes catholiques font remarquer ici, contre l'exégèse protestante, qu'il s'agit bien dans l'esprit de Jésus, de communiquer aux apôtres un véritable pouvoir de remettre, d'effacer les péchés. Les apôtres ne pardonneront pas, comme un homme pardonne à son ennemi, sans effacer la faute morale commise à son égard; ils ne déclareront pas les péchés remis et pardonnés; ils remettront. Ils effaceront, ils pardonneront eux-mêmes; et, ce faisant, ils sont les juges de ce qu'ils feront. S'ils jugent bon de remettre, ils remettront, ἀν ἀφῆτε ... ἀφεῶνται; mais s'ils jugent bon de retenir, ils retiendront. Il y a ici un véritable pouvoir sacerdotal, (pii constitue les apôtres et leurs successeurs jusqu'à la fin du monde, les représentants

de Dieu auprès des hommes pour leur appliquer les fruits de la rédemption. Cette interprétation est, elle aussi, sanctionnée par le concile de Trente, sess. xiv, c. i, et can. 3, Denz.-Bannw., n. 891, 913; cf. sess. xxii, c. i et can. 1, id., n. 957, 961.

Un mode particulier de rémission des péchés, c'est le baptême, rite sacré, confié lui aussi, au pouvoir sacerdotal des apôtres. Déjà, dans saint Marc, le Christ leur avait dit: « Allez dans tout l'univers, et prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » xvi, 15-16. Après la résurrection, saint Matthieu nous rapporte les termes exprès par lesquels Jésus confie cette mission et confirme ce pouvoir: « S'approchant, Jésus parla (aux Onze), disant: « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » Matth., xxviii, 19-20. Le mot « donc » qui suit « allez » est ici sûrement authentique; il montre clairement (ce qui déjà résulte du contexte) que la mission des apôtres dérive de la puissance du Christ. Le pouvoir sacerdotal relatif au baptême et aux autres choses que Jésus confie à la garde de ses successeurs visibles est donc bien dérivé du pouvoir sacerdotal du Christ lui-même.

Nous avons souligné l'allusion du Christ aux autres choses, marquant par là que la liste des rites sacrés par lesquels s'exercera le nouveau sacerdoce n'est pas close avec le baptême, l'eucharistie et la rémission des péchés.

5. *La communication du pouvoir sacerdotal aux apôtres a-t-elle impliqué, de la part de Jésus-Christ, un rite sacré spécial?* Rien, dans le texte inspiré, ne nous autorise à le penser. Les paroles par lesquelles le Sauveur donne à ses apôtres, à la dernière Cène, le pouvoir de renouveler le sacrifice eucharistique, et, après la résurrection, le pouvoir de remettre les péchés, ne constituent pas nécessairement un rite sacramentel. D'ailleurs, la question est de minime importance. Les théologiens catholiques ont toujours considéré qu'en raison de sa puissance d'excellence par rapport aux sacrements, le Christ n'était pas lié par les rites sacramentels. Il pouvait conférer les sacrements en la manière qu'il lui plaisait. *Ad exee/J lenliam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit eflccatum sacramentorum sine exteriori sacramento conferee* S. Thomas, *Sum. theol.*, II, q. lxxiv, a. 3.

Le Christ pouvait donc instituer l'ordre simplement en le voulant et en exprimant sa volonté par rapport à ceux qu'il revêtait ainsi du caractère sacré. Il est donc parfaitement oiseux de supposer, comme Bellannin le fait, *De sacramento ordinis*, c. n. que le Christ a pu ordonner ses apôtres par le rite de l'imposition des mains. Si les Écritures n'en font pas mention, écrit le grand controversiste, cependant elles ne nous affirment pas le contraire, et Jésus-Christ a fait beaucoup de choses qui ne sont point écrites.

Si donc nous voulons savoir ce qu'était primitivement le rite sacré par lequel fut conféré l'ordre, c'est aux apôtres et à la primitive Église qu'il le faut demander. Ce rite a certainement été employé conformément à la volonté de Jésus-Christ qui, avant de remonter au ciel, l'aura indiqué tout au moins d'une manière générale.

P. Batiffol, *L'Église naissante*, c. n; Ch. Pesch, S. J., *Priolectiones dogmaticae*, t. i, Kribourg-en-Br. 1905, n. 261-318; I. Ottlgcr, S. J., *Theologia fundamentalis*, Fribourg-m-B., I. n, 1901, thèses i et li; M. d'Hcrbigny, S. J.,

Theologica de Ecclesia. t.i, n. 91 sq.; IL Dicckmann, S. J., *De Ecclesia*, tract. II. q. i-n; J. de Guibert, S. J., *De Chrisll Ecclesia*. Rome, 1028, n. 62-67; A. Médebiclle, *Apostolat, dans le Supplément du Dictionnaire de ht Bible*, t. î. col. 533 sq.

II. ORIGINE ET développement de la hiérarchie.

— On ne saurait admettre, tout d'abord, que la hiérarchie sacrée ait eu connue point de départ les charismes. En quelques mots, éliminons ce système historiquement insoutenable. Sans doute, les charismes furent extrêmement abondants dans l'Églisc naissante. Mais saint Paul, tout en croyant à l'origine divine des charismes, ne tient pas ces manifestations de l'Esprit pour essentielles dans l'Églisc. Bien plus, en face de ces manifestations, il affirme le droit de l'autorité, à qui il appartient de sauvegarder et la foi reçue et les commandements du Seigneur, et renseignement des apôtres et l'édification de l'Églisc tout entière; cf. Gai., î. 8 et I Cor., xn, 1-xiv, II). La distinction historique du charisme et du ministère est classique; ci. IL Bruders, *Die Ver/assuny der Kircht bis sum 173*, Mayence, 1904. p. 62-103.

L'autorité, les apôtres la possèdent, la tenant de Jésus-Christ lui-même. Parmi eux, saint Pierre jouit d'une primauté de rang qui établit déjà dans le collège apostolique une hiérarchie organisée. Cette hiérarchie va se développer au fur et à mesure que les apôtres se choisiront, selon les besoins, des aides et des successeurs.

r. PREMIÈRES AFFIRMATIONS DU POUVOIR SACERDOTAL DANS LA HIÉRARCHIE APOSTOLIQUE, — Aussitôt après l'ascension. Act. î, 9-11, sur l'initiative rie Pierre, les apôtres et les disciples procédèrent au remplacement de Judas. On sait comment le choix du nouvel apôtre fut laissé en dernier ressort au « Seigneur ». Id., î, 15-26. Ainsi donc, Matthias, tout comme les autres apôtres, reçut directement de Jésus le pouvoir sacré. Nul rite spécial n'intervient ici. ('est toujours le pouvoir d'excellence de Jésus-Christ par rapport aux sacrements qui agit efficacement.

Le miracle de la Pentecôte marqua pour les Douze l'accomplissement de la promesse du Sauveur; cf. Joa., xiv. 26. Bien ne nous autorise à supposer que cette venue extraordinaire de l'Esprit marquait pour les apôtres et pour les disciples la communication d'un pouvoir sacerdotal. Même après avoir reçu l'Esprit, les simples disciples demeurent toujours bien distincts du groupe des apôtres. C'est à ceux-ci. et à eux seulement, qu'appartient l'autorité qui règle la vie religieuse, prend les décisions opportunes et accomplit les rites sacrés prévus par le Christ.

Les disciples, en effet, dont le nombre s'accroît au fur et à mesure des conversions opérées par la prédication apostolique, nous apparaissent, dans les Actes et les épltres, comme les *membres* d'une religion nouvelle, par laquelle ils se distinguent en plusieurs points essentiels des autres hommes, juifs et gentils, et vivent entre eux dans une étroite communion. Sans doute, les premiers chrétiens, Juifs convertis, furent exacts aux observances mosaïques et, aussi longtemps qu'existèrent le temple et leur nation, ils restèrent courbés sous ce joug. Même saint Paul, qui prêche l'abolition de la Loi dans les Églises en dehors de la Judée, Act., xv. 2; Gai., n, 11-15, soumit à la circoncision Timothée, né d'une mère Juive, Act., xvi. 3, fit vœu de nazirat selon le rituel mosaïque et alla au temple oiTrlr les sacrifices requis à cet elfct. id.. x x î. 23-27, et cela, à la demande (les chefs de l'Églisc de Jérusalem, pour prouver que « lui aussi, Paul, observait la lx>l ». Sur celte fidélité de l'Églisc de Jérusalem au mosaïsme. voir S. Irénée, ConL *hær.*, III, xn, 15. *P. G.*, t. vu, col. 910, cl Eusèbc, /L E., II. XXII, t. xx. col 196.

Néanmoins, tout en continuant à prendre part à la vie nationale et religieuse d'Israël, les nouveaux convertis forment une société religieuse à part, bien distincte. La séparation d'avec les juifs s'affirme dès la première prédication de Pierre, Act., n, 40; leurs réunions se tenaient dans le portique de Salomon et personne n'osait se mêler à eux, id., v, 12-13. Les prêtres juifs et les sadducéens comprirent bien le sens de cette séparation, puisqu'elle est pour eux prétexte à persécuter les disciples du Christ, iv, 1. 21; v, 18, 40, qu'ils appellent dédaigneusement les « Nazaréens », xxiv, 5, secte que plus tard les juifs de Home déclarent être partout en butte à la contradiction, xxvin, 22. D'autre part, les païens savent distinguer les disciples du Christ du peuple juif dont cependant ils sont originaires; à Antioche, ils les appellent *chrétiens*, xi, 26; ci. I Pet., iv, 16. Bien que Paul n'emploie pas le mot de chrétiens pour désigner la communauté religieuse primitive, on sent, aux expressions employées par lui pour désigner les adeptes de la nouvelle religion, que ceux-ci forment un groupe à part, le groupe de ceux (pii ont clé *appelés*, Hom., î, 6 sq.; vin, 28; I Cor., i, 2, 24; ou *é/us*, Rom., vin, 33; Col., ni, 12; Tit., I, 1. Il distingue entre ceux *du dehors* et ceux *du dedans*, I Cor., v, 12; cf. I Thess., IV, 12; Col., iv, 5; I Tim., ni, 7, et il détourne les chrétiens de toute participation à la vie des infidèles, II Cor., vi, 14-16.

On pourrait, dans Paul, trouver cent autres expressions qui marquent bien le caractère d'unité sociale de la religion nouvelle, dont les disciples du Christ sont membres. Ils sont Γ < Israël de Dieu », c'est-à-dire le véritable Israel, Gal., vi, 16; cf. Ad., xv. 14; xvii, 10; ils forment la vraie cité d'Israël. Eph.,m, 20. l'Églisc qui est la maison de Dieu, I Tim., m, 15; cf. I Cor., m. 9; Gal., vi, 10; Eph., u, 19, ou la maison du Christ, Heb., ni, G.

Cette unité sociale apparaît encore dans la métaphore du corps mystique dont le Christ est le chef, Eph., î, 22-23. Et, d'ailleurs, saint Paul proclame à plusieurs reprises l'unité de ce corps religieux : I Cor., vin, 4, 6; Rom., m. 30; Eph., iv, 4 sq.; I Tim., n, 5; Rom., v, 12, 19 (tous morts en Adam, tous reconciliés par l'obéissance du seul Jésus-Christ); II Cor., v, 14 (le Christ seul mort pour tous); Gal., in, 27; Col., m, 11. Cette unité apparaît dans les noms que les chrétiens se donnent entre eux : ils sont les *disciples*, c'est-à-dire ceux qui suivent la même doctrine et ont la même foi, Act., ix. 36; x, 45; II Cor., vi, 15; les *frères*, mot que l'on trouve fréquemment dans les Actes et les épltres de Paul; les *saints*; ils sont *VÉglise*, mot qui résume tous les liens d'unité. Cette unité sociale des disciples du Christ se fonde extérieurement sur la doctrine apostolique prêchant à tous la même foi, Col., î, 23; cf. I Cor., xv, 11 ; et imposant à tous le même modèle de doctrine, Rom., vi, 17; cf. I Cor., xv, I sq.; Eph., iv, 5. Elle repose également sur l'union dans la charité, I Cor., xn, 31; Act., iv, 32; laquelle se manifeste par la pratique de l'aumône, id., iv, 34, Gal., η, 10; I Cor., xvi, I ; II Cor., vin, I ; ix, 2. Cf. II Cor., ix, 12 sq. Elle s'appuie enfin sur les mêmes éléments du culte, la fraction du pain, symbole parfait de la charité, I Cor., x, 16 sq.; le baptême en rémission des péchés, Art., n. 38; cf. ix. 18; x, 47; ix, 5, lequel agrège le fidèle, quel qu'en soit le ministre, au seul Jésus-Christ, I Cor.,i, 12 sq.; cf. Rom . vi, 3; Eph.. iv. I

Mais ce corps, dont l'unité s'affirme si explicitement. n'est pas une organisation démocratique. Une autorité s'exerce à son endroit, et c'est l'autorité des apôtres.

Autorité suprême de Pierre tout d'abord, manifestant la primauté dont Jésus-Christ l'a revêtu par

rapport aux autres apôtres. Les Actes nous montrent ce pouvoir s'exerçant à Jérusalem, soit pour punir, Act., v, 1 sq., soit pour administrer, vi, 1 sq., ou encore en Samarie, vin, 20, et dans les villes de Lydda et de Joppé, ix, 31 sq. Pierre prend la parole au nom de tous, i, 15; n, 11; ni, 12 sq., et décide souverainement sur les questions portées au concile de Jérusalem, xv, 7 sq. On sait d'ailleurs que la prééminence que les textes semblent parfois donner à saint Paul en ce qui concerne l'apostolat des gentils n'infirmes rien la primauté de Pierre. Bien plus, l'incident « l'Antioche, où Paul résista » A Pierre ne fait que confirmer cette primauté; cf. Xavier Boiron, *Saint Paul, témoin de la primauté de saint Pierre*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 511 sq.

Mais, au point de vue spécial qui nous occupe, il s'agit surtout d'affirmer sur le peuple chrétien des temps apostoliques l'autorité que possèdent les apôtres en vue de sanctifier les Ames. Or, ici, une première discrimination semble s'imposer. Il y a, dans la primitive Église, un double apostolat. Faute de distinguer l'un de l'autre, on s'engage dans bien des difficultés. < Il y a un apostolat *ecclésiastique*, celui des Douze, auquel nous ne pouvons renoncer...; mais il y a pareillement un apostolat *charismatique*, dont l'existence ne semble guère contestable, et c'est précisément celui dont il est question dans les textes précités de saint Paul, I Cor., xn, 28-30; Eph., iv, 11-12. Apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs, ils étaient tous institués pour le service de la parole divine, en un temps où celle-ci devait cire toute-puissante; ils constituaient des charismes supérieurs, que saint Paul recommande « le désirer ardemment, I Cor., xn, 31; mais ces charismes eux-mêmes formaient une sorte de hiérarchie, dans laquelle l'apostolat occupait le premier rang, à cause de sa plus grande perfection... Premiers dans la hiérarchie charismatique, comme ils sont premiers dans la hiérarchie ecclésiastique, on a pu croire que les apôtres étaient les mêmes des deux côtés : en réalité, ils n'ont de commun que le nom et cette primauté: en eux-mêmes, ils sont totalement différents. Les Douze ont été choisis et envoyés par le Christ historique, pour être en lui et par lui le fondement de l'Église; les autres apôtres n'apparaissant qu'au sein de l'Église naissante, déjà formée dans les Douze, déjà gouvernée par eux, et avec une mission qui n'est ni du même genre ni du même ordre que la leur. » J. Bouché, art. *Apostolat*, dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 1, col. 680; cf. L. Fonck, *Quæstiones paulineæ*, Borne, 1910, p. 66. Quand nous parlons ici de l'autorité des apôtres vis-à-vis de l'Église, il s'agit donc uniquement de l'autorité des Douze. Strictement, nous devons nous en tenir au pouvoir d'ordre possédé par les apôtres en vue de la sanctification des fidèles; mais, quoique distincts, les trois pouvoirs apostoliques (juridiction, magistère, ordre) sont liés : des trois, le pouvoir de juridiction est le premier; les deux autres sont placés sous son obéissance... Le pouvoir d'ordre rentre d'une certaine manière sous le pouvoir de juridiction; comme le propre de la juridiction est de régir impérativement tous les actes de la vie chrétienne vers la fin surnaturelle, les actes du pouvoir d'ordre ne sauraient échapper à cette loi générale. Bien « pie. en soi, le pouvoir d'ordre puisse être exercé sans le pouvoir « le juridiction, et même, si l'on ose dire, contre lui. un tel usage n'en demeure pas moins profondément illicite et irrégulier. La juridiction est donc la première dans l'office apostolique. » J. Bouché, 6/ . col. 68 f-685.

Bien d'étonnant que les Actes des apôtres et les épîtres mettent surtout en relief la juridiction apostolique sur l'Église naissante. On y retrouve Lexer-

cicc de leur triple mission, mission d'enseignement, mission de gouvernement, mission de sanctification. Voir Actes, t. 1, col. 1651-1653. Le pouvoir d'ordre préside à la mission de sanctifier les fidèles. L'administration du baptême, dont il est fait plusieurs fois mention dans les Actes, n, 41; vin, 12-13, 16, 38; IX, 18; x, 48; xi, 16; xvm, 8; xix, 5; xxn, 16; et dans les épîtres, Horn., vi, 3; I Cor., 1, 13-17; xi, 13; Gai., m, 27; Eph., v, 25; Col., 1i, 12; Tit., ni, 8; I Pet., in, 21, bien qu'il n'indique pas nécessairement en celui qui en est le ministre un pouvoir d'ordre, suppose ordinairement ce pouvoir. Les apôtres ont parfois administré eux-mêmes le baptême. Le texte de I Cor., 1, 14-15, nous fournit un témoignage explicite « le saint Paul en ce qui le concerne; et il est à supposer que les trois mille convertis du premier sermon de saint Pierre furent baptisés par les soins des apôtres eux-mêmes. De plus, l'imposition des mains par laquelle les simples baptisés recevaient le Saint-Esprit, c'est-à-dire, la confirmation, était un rite sacré réservé aux apôtres, Act., vin, 17-19. Et ce pouvoir est dit « un don de Dieu », id., 20; cf. Act., 1, 38; xix, 1-6; Hcb., vi, 1-2. De plus encore, la fraction du pain (eucharistique) est célébrée par les apôtres. On en trouve un témoignage probable dans Act., xx, 7 (et selon quelques-uns, xxvn, 35); un témoignage certain dans I Cor., x, 16. Nous ne parlons ici que pour mémoire de l'imposition des mains par laquelle étaient constitués les chefs des nouvelles églises fondées par les apôtres. Voir plus loin. col. 1235.

Ce sont là les fonctions sacrées qui constituent le « ministère » exercé par les apôtres en vue de la sanctification des âmes, c'est-à-dire le ministère afférent au pouvoir d'ordre. Ce ministère, saint Paul le revendique hautement pour lui-même. Il se dit le dispensateur des mystères divins, I Cor., iv, 1; il parle aux anciens d'Éphèse « du ministère qu'il a reçu du Seigneur Jésus, Act., xx, 24; il en parlera plus tard aux Corinthiens, II Cor., iv, 1; xi, 18, et à Timothée. I Tim., 1, 12. Ce que saint Paul affirme de lui-même, il le faut également affirmer de tous les apôtres, car, bien que tenant directement son pouvoir de Jésus-Christ, saint Paul déclare qu'il est l'égal des Douze dans l'apostolat; cf. Gai., il, 7 sq.; I Cor., ix, 1-2; xv, 9-10.

Toutefois l'existence du pouvoir sacré s'affirme plus explicitement et plus conformément au développement de l'Église. dans l'institution de nouveaux ministres, destinés à aider les apôtres ou même à les remplacer dans les Églises par eux fondées.

// LES APÔTRES OUVRIERS DE L'ÉGLISE DES SŒURISTES SACRÉS DANS LES ÉGLISES PAR ECX EOSPÉIS. —

Il ne s'agit pas d'étudier l'origine des différents ordres, tels que nous les connaissons aujourd'hui, et de discuter les différentes hypothèses mises en avant par la critique indépendante pour infirmer les solutions proposées par les théologiens catholiques. Cet aspect du problème a été exposé aux différents articles correspondant à chacun des ordres; voir, en particulier. Diacre, Évêque, t, iv, col. 703 ; l. v, col. 1656 On veut simplement trouver ici, sous chacune des dénominations employées pour désigner les ministres sacrés de la primitive Église, l'indication d'un pouvoir sacré, s'exerçant à l'endroit du corps mystique de l'Église pour le sanctifier, ou à l'endroit du corps réel du Christ dans l'eucharistie, pour offrir à Dieu le sacrifice, ce qui implique, en ceux qui possèdent ce pouvoir sacré, une participation réelle au sacerdoce de Jésus-Christ

10 *Diacres*. Une première institution a lieu presque au lendemain de la Pentecôte, l'institution des « Sept », Act., vi, 1-7. Bien qu'élus à l'occasion du

service des labiés, les Sept sont (les ministres sacrés d'un rang inférieur).

Cette assertion n'est pas infirmée par l'hypothèse insoutenable de Goguel, *Le livre des Actes* (t. m de l'nbW. au .V. T.), p. 191-193. s'inspirant de Welihausen et de Loisy. Cet auteur veut que Act., vi, 1-7 soit une légende tardive, élaborée à l'âge apostolique, pour établir la supériorité des apôtres et des évêques sur les ministres inférieurs : les prétendus diacres auraient été les égaux des apôtres qui seraient adjoints en vue de les aider dans leur propre ministère. Cette hypothèse, arbitrairement élaborée, contredit les traditions anciennes les plus dignes de foi, et se heurte à la continuité historique bien établie entre les diacres de Jérusalem et ceux de l'Église postapostolique; cf. S. Irénée. *Cont. hær.*, III. χπ, 10; IV, XLV, 1, P. G., t. vn, col. 904, 1013.

L'hypothèse qui assimile les « Sept » aux presbytres-évêques de la primitive Église de Jérusalem, il. Wendt, *Die Apostolgeschichte*, 9^e édit., Göttingue, 1913, in Act. VI, 1-6, est tout aussi irrecevable. Les critiques catholiques enseignent aujourd'hui unanimement que les Sept sont les premiers diacres. Cette conclusion est également admise par C. Gore et C. H. Turner, *The Church and the Ministry*, 2^e édit., Londres, 1919. p. 236 et par J. A. Robinson, *The Christian Ministry in the apostolic and subapostolic Age*, p. 81-82. Londres, 1921.

Ministres sacrés ils le sont, les Sept, car leur pouvoir dépend de l'imposition des mains et des prières qui l'accompagnent. Act., vi, 6. Et les fonctions sacrées, inhérentes à leur ordre, paraissent être la prédication, vi, 10; vu, 2-63; vm, 5, l'administration du baptême, vin, 38. Ce qui a permis à toute la tradition de voir en ces Sept les premiers diacres de l'Église. Voir Diacres, t. iv, col. 708-709.

D'ailleurs, sans méconnaître les acceptions plus larges du mot διακονεῖν. ce terme, employé par saint Paul pour définir son ministère spirituel, marque bien dans ce ministère un pouvoir sacré. Saint Paul, en effet, revendique pour lui-même le même apostolat qui a été conféré par Jésus aux Douze, et il le tient de Jésus-Christ lui-même; cf. Gal., n. 7 sq.; I Cor., ix, 1-2; xv, 9-10. Il agit comme possédant l'autorité nécessaire. Au point de vue de la sanctification des âmes, il est le dispensateur des mystères divins, I Cor., iv, 1. Or, il parle aux anciens d'Éphèse, Act., XX, 21, du ministère (διακονία) qu'il avait reçu du Seigneur Jésus. Il en parlera également aux Corinthiens, II Cor., iv, 1; xi, 18. et à Timothée. I Tim., i, 12. Le ministère (διακονία) dont il parle. I Cor., xii, 5; Eph., iv, 12. est bien d'ordre spirituel et pour l'édification du corps du Christ; cf. II Cor., m, 7-9; v, 18; II Cor., vi, 3.

Aussi Paul déclare-t-il qu'il a été fait le ministre διάκονο de Jésus-Christ, en vertu du don de la grâce de Dieu, qui lui n été donnée par l'opération de sa vertu. Eph., m, 7; Col., i, 23, 25. C'est Dieu qui l'a rendu idoine à devenir « diacre » de la nouvelle alliance. II Cor., ni, 6. Mais il étend cette dénomination à ses coopérateurs tant itinérants que sédentaires, II Cor., iv, 4; voir, pour Timothée, I Thess., ni, 2; pour Tychique, Eph., vi, 21; Col., iv, 7; pour Éphras. Col., i, 7.

Quelques années plus tard, la signification de διακονία, διάκονο se précisera sous la plume de saint Paul et ces termes seront exclusivement réservés à désigner des ministres sacrés, inférieurs aux évêques et presbytres, mais leurs assistants dans le gouvernement des Églises; cf. Phil., i, 1; I Tim., ni, 8, 12. La I^{re} à Timothée laisse clairement entendre que les diacres appartiennent à la hiérarchie sacrée : la probation exigée pour leur ministère, m, 10, l'in-

dique; cf. 11. Dlekmann, *De Ecclesia*, i. η. 121.

Les écrits de l'âge apostolique confirment cette interprétation. La *Didachè*, xv, I, 2, les nomme à la suite des évêques et énumère les qualités requises pour leur office de prophètes et de docteurs. Clément, dans I Cor., xi, n. I, rappelle que « les apôtres établirent leurs prémices comme évêques et diacres des futurs croyants ». Chez saint Ignace, les diacres forment le troisième rang de la hiérarchie sacrée, après les évêques et les presbytres; cf. *Eph.*, u, 1; *Magn.*, n, vi, 1; xiii, 1; *Trait.*, n, 3; m, 1; vu, 2; *Phil.*⁹ suscripton; iv; vu, 1; x, 2; *Smyrn.*, vm, 1; xii, 2; *Polyc.*, vi, 1. Leur existence et leur autorité reposent sur le fait de l'institution divine, *Trait.*, ni, \; *Smyrn.*, vm. 1 (voir Diacres, col. 706-707); voir aussi, de saint Polycarpe, la lettre aux Philippiens, v, 2, 3. Le sens du mot διάκονο est désormais fixe; le diaconat signifie l'ordre sacré immédiatement inférieur aux presbytres. Aussi la Vulgate réserve-t-elle exclusivement le terme *diaconus* aux seuls passages où la signification d'ordre sacré est indiscutable, Phil., i, 1; I Tim.» ni, 8, 12.

2° *Prêtres.* Les anciens, πρεσβύτεροι, sont fréquemment nommés dans les écrits du temps apostolique. Les Actes parlent des anciens à qui les disciples envoyèrent des aumônes à Jérusalem par l'intermédiaire de Barnabé et de Paul, xi, 30. Avec les apôtres, ces anciens sont chargés de trancher la question des rites judaïques, xv, 2, 4, 6, 23 (41); xvi, 4. Ils s'assemblent chez Jacques, pour recevoir Paul à Jérusalem après son troisième voyage apostolique, xxi, 18. Dans tous ces textes, à la rigueur de sa signification littérale, le mot πρεσβύτερο n'indique pas nécessairement que Γ « ancien » est revêtu d'un caractère et d'un pouvoir sacré. Il pourrait simplement indiquer que l'ancien possède une réelle autorité de préséance et d'honneur, tout comme la γερουσία d'Israël avant et après l'Exode, m, 16; iv, 29, etc., ou encore au temps des Machabées, II Mac., i, 10; xii, 27, tout comme les anciens du peuple, gardiens chez les Juifs contemporains de Jésus, des anciennes traditions, assesseurs du grand sanhédrin à côté des princes des prêtres et des scribes; cf. Mallh., xvi, 21; xxi, 23; xxvi, 17, 57; xxvii, 1, 3, 12, 20. 11; xxviii, 12; et parai) ; Act. iv, 5, 8.

En réalité, les πρεσβύτεροι des premières communautés chrétiennes avaient plus qu'une préséance due à leur âge ou à leur autorité; ils participaient au pouvoir sacré des apôtres dans le gouvernement de l'Église. Même les seuls textes que nous avons cités jusqu'ici semblent le supposer.

1. *Actes : Église de Jérusalem.* - Dans l'Église de Jérusalem, en effet, les anciens apparaissent constamment aux côtés de Jacques pour la gouverner. Une première mention en est faite à Act., xi, 30 : ils recueillent les aumônes destinées aux chrétiens de Judée, tout comme les apôtres le faisaient avant l'institution des Sept. Il est donc à présumer qu'adjoints à l'évêque de Jérusalem à peu près dans les mêmes conditions que les « Sept » aux apôtres, ils exerçaient un certain pouvoir sacré. « Puisque les Sept furent institués par les Apôtres avec des prières et l'imposition des mains, il n'est pas douteux que les anciens aussi aient été élevés à la participation du pouvoir apostolique par des cérémonies pareilles. Vraisemblablement, lorsque les Apôtres commencèrent à se disperser, que le nombre des fidèles s'accrut dans de grandes proportions et que la foi se répandit en dehors de Jérusalem, le besoin se fit sentir d'établir des chefs nouveaux, de préposer aux fidèles des hommes ayant reçu une large part de l'autorité et du pouvoir apostoliques, aptes par conséquent à faire la liturgie et à gouverner la communauté », Michlès, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 146.

Celle Impression se fortifie quand on considère le rôle joué par les « anciens » au concile de Jérusalem. Act., xv. Les anciens occupent, dans l'Églisc, à la tête des fidèles, et immédiatement après les apôtres, une place éminente. Le texte des Actes ne les sépare pas des apôtres, voir xv, 2, 4, 6, et ils sont appelés, avec les apôtres, à donner la solution du problème proposé. H s'agissait, on le sait, de décider si la circoncision devait vire imposée aux convertis de la genlilité. La décision négative, prise après les discours de Pierre, de Paul, de Barnabe et de Jacques, est prise au nom des apôtres et des anciens, et elle est, comme telle, communiquée aux frères d'Antioche, de Syrie cl de Cilicie. Act., xv, 22, 23. Et saint Luc dit expressément au c. χvi, I, que ce sont là les décisions prises par les apôtres et par les anciens qui étalent à Jérusalem : Τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ των αποστόλων καὶ των πρεσβυτέρων των ἐν Ιερουσαλήμ. De quoi il résulte que les anciens prenaient une part active à l'administration de (l'Église; ils appartenaient donc à la hiérarchie munie des pouvoirs sacrés.

2. *Épître de Jacques*. — L'épître catholique de saint Jacques apporte, en faveur de cette doctrine, un argument d'un grand poids. Celle épître est écrite aux douze tribus dans la dispersion. A la tête de ces communautés se trouvent aussi des anciens. Le célèbre passage relatif à l'extrême-onction en fait foi : • Quelqu'un parmi vous est-il malade, qu'il appelle les anciens de l'Églisc et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera, et, s'il a commis des péchés, rémission lui sera accordée. » v, 11-17. On a fait remarquer que ces anciens de l'Églisc ne sauraient être ici de simples vieillards. Si l'onction devait être donnée par des laïques, pourquoi serait-elle exclusivement réservée aux plus anciens? De plus, l'expression : anciens de l'Église marque bien que ces anciens appartiennent à la hiérarchie sacrée. Voir sur ce point. Extrême-onction, I v. col. 1898. Mais tout doute est enlevé du fait que ces anciens de l'Églisc doivent conférer un rite sacré. L'onction faite par les anciens présente, en effet, tous les caractères d'un rite sacramentel. Il n'est question que de l'action et de la prière des anciens; on ne parle pas de la foi ni des supplications des malades. Ce rite sacré a donc quelque chose d'officiel; sa valeur est indépendante des dispositions du sujet. De plus, il est accompli au nom du Seigneur, c'est-à-dire très probablement par l'ordre, en vertu de l'institution du Sauveur. Et l'effet, santé du corps, sans doute, mais encore et surtout salut de l'âme par la rémission des péchés et la collation de la grâce, indique ô proprement parler une action sacramentelle. Bref, nous trouvons ici tous les éléments du rite sacramentel. Voir Extrême-onction, col. 1899-1911. Or, qui a le pouvoir de conférer un rite sacramentel, possède une participation du sacerdoce de Jésus-Christ,

3. *Actes : Église d'Éphèse*. Tels sont les anciens que nous rencontrons encore dans l'Églisc d'Éphèse, fondée par saint Paul, Act., xvju, 21. Dans l'allocution que leur adresse l'Apôtre, xx, 18-35, nous apprenons la nature de leurs fonctions : ils sont recteurs de leur Église, pasteurs des fidèles, intendants de Dieu, et c'est à eux qu'il incombe de veiller sur le troupeau, t, 17-35 et surtout 28, où saint Paul leur applique le terme ἀπίσκοπος. Ainsi donc, les anciens sont à Éphèse ce qu'ils sont à Jérusalem : Ils gouvernent (l'Église sous la haute direction de Paul, tout comme ceux de Jérusalem gouvernent sous la direction de Jacques. Ils forment un collège fermé, un conseil presbytéral institué par les Apôtres.

1 *Pastorales*. La première épître à Timothée

nous montre également les anciens investis d'un pouvoir gouvernemental et doctrinal dans l'Église. < Ceux qui gouvernent bien, ol καλῶ προεστῶτε doivent être jugés dignes d'un double honneur, » v, 17. c'est-à-dire d'une rétribution plus abondante, < surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à renseignement. Il ne semble pas qu'on doive distinguer des anciens sans fonction et des anciens directeurs, προεστῶτε, ou chargés du ministère de la parole comme l'insinue J. Bévillc, *Les origines de l'épiscopat*. Paris, 1891, p. 293 sq. Présider, travailler par la parole et par l'enseignement sont les fonctions normales du presbytéral. Seulement tous les anciens ne sont pas également zélés. Les plus zélés ont droit à des égards particuliers; mais tous doivent être respectés. Il ne faut accueillir aucune dénonciation contre un ancien à moins qu'elle ne soit appuyée de deux ou trois témoins, v, 19.

Tout aussitôt après. I, 22, saint Paul recommande à Timothée de ne conférer l'imposition des mains à personne d'une manière précipitée et de ne participer en rien aux fautes d'autrui. Il serait, en effet, responsable des péchés commis par ceux qu'il ordonnerait à la légère. Il ne semble guère douteux que saint Paul ait eu ici en vue l'imposition des mains pour l'ordination au presbytéral. Cela ressort avec évidence du contexte : après avoir parlé de la vénération due aux anciens et de la conduite à tenir à l'égard de ceux qui manquent à leur devoir, il passe naturellement à cette recommandation de ne les ordonner jamais qu'après mûr examen. L'Apôtre a un soin spécial de prévenir les fautes de ces anciens et surtout l'effet funeste du mauvais exemple qu'ils pourraient donner; pourquoi? sinon parce qu'il s'agit des supérieurs ecclésiastiques. Les anciens sont donc les recteurs de la communauté, mais ils sont soumis à l'autorité de Paul et de Timothée, son délégué, qui les établissent par l'imposition des mains », Michiels, op. cit., p. 154. D'ailleurs, saint Paul rappelle à Timothée qu'il reçut l'imposition des mains du corps des anciens, μετὰ ἐπιθέσει των χειρών του πρεσβυτερίου. iv. 14. Quand donc Paul imposa les mains à ce disciple, il y avait près de lui le corps des anciens, qui imposèrent les mains, sinon comme consécrateurs, du moins comme prenant part à la fonction liturgique. Ce qu'évidemment ils n'auraient pu faire, si eux-mêmes n'avaient pas reçu auparavant la même faveur. Il faut conclure que les anciens étaient « ordonnés » par un rite sacré, l'imposition des mains.

Celle imposition des mains est le rite par lequel Paul et Barnabe établissent pour les fidèles des anciens dans chaque Église, χειροτονήσαντε δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν. Act. χiv 22. Et il est évident que la recommandation faite à Tile de « constituer » des anciens dans chaque ville de Crète suppose le même rite consécatoire, Til., i. 5. Les anciens dont il est question ici font à coup sûr partie de la hiérarchie sacrée, puisque deux versets plus loin, j. 7. ils sont identifiés avec les « évêques ». De plus, l'indication fournie par saint Paul, à savoir que les « anciens » doivent être constitués κατ' ἐκκλησίαν, κατὰ πόλιν. semble bien indiquer qu'il s'agit d'une institution générale dans chaque Église, chaque cité.

5. *Épîtres catholiques*. Cet exposé de la doctrine paulinienne touchant les anciens nous permet de lixer le sens du mot πρεσβύτερος. tel que nous le rencontrons dans l'inscription de la deuxième et de la troisième épître johannique, et surtout dans l'1^{re} Pet. v. 1 sq. Les « anciens » sont ici les collègues de saint Pierre et le terme d'« ancien » est à coup sûr l'équivalent d'« évêque ». Ce sont les anciens, chargés de gouverner le troupeau, (pii en sont les directeurs, les régents, les surveillants, ἐπισκοποῦντε. ♦ 2,

Sans doute, dans l'épître de saint Pierre, si les fonctions des anciens apparaissent identiques à ce que Paul en dit dans Act., xx, 17 sq., leur autorité n'est pas ici rattachée explicitement à une consécration, alors qu'ailleurs cette institution est indiquée; mais elle est implicitement supposée, car les anciens sont « préposés au troupeau de Dieu; » ils sont les « remplaçants du Christ; » c'est donc en vertu de l'autorité de Dieu et du Christ qu'ils dirigent les fidèles.

6. *Épître de saint Clément aux Corinthiens*. — La lettre de saint Clément aux Corinthiens nous apprend que ceux-ci s'étaient révoltés contre leurs πρεσβύτεροι, XLvn, 6. Il s'agit ici, non de vieillards proprement dit, mais de dignitaires de l'Église. Le contexte, en effet, rappelle le souvenir des factions qui avaient divisé la communauté, et toute la lettre prouve qu'il s'agit d'une sédition contre l'autorité spirituelle. L'auteur écrit plus loin, I iv, 2, qu'il est nécessaire que le troupeau du Christ, jouisse de la paix avec ses anciens établis, μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. Il a des raisons d'insister sur l'établissement, c'est-à-dire l'institution du presbytérat. Car cette Institution est précisément ce qui confère aux anciens l'autorité et les rend pasteurs légitimes du troupeau du Christ. Et il était opportun de le rappeler aux Corinthiens en révolte. Un peu plus haut, il avait rappelé les auteurs de cette institution : « Ceux qui ont été établis, τοὺ κατασταθέντα, soit par eux (les apôtres), soit ensuite par les autres hommes illustres, ce n'est pas sans injustice qu'on les chasse de leur fonction. » xuv, 3. La formule à dessein vague : « les autres hommes illustres » nous laisse une marge assez considérable pour établir le cadre de la hiérarchie primitive, qui n'était pas nécessairement et uniquement constituée par les ἐπισκοποι et les πρεσβύτεροι. Voir plus loin. Ces autres hommes illustres, auxquels aucun nom propre n'est affecté, sont désignés comme étant les successeurs des apôtres dans leur pouvoir épiscopal, f. 1, 2.

Plus loin encore, Clément parle des anciens : « Vous qui avez jeté les semences de la révolte, soumettez-vous aux anciens. Corrigez-vous, convertissez-vous, fléchissant les genoux de votre cœur. » t.vir, L Cette métaphore un peu hardie, empruntée à la prière de Manassé, roi de Juda, captif à Babylone, semble indiquer un pouvoir des anciens sur les Ames. Cette hypothèse est pleinement vérifiée par le passage suivant, I x ih, 1 : « Il est juste de courber la tête et, saisissant l'occasion de se soumettre, de s'incliner devant ceux qui se trouvent être les directeurs de nos Ames τοὶ ὑπάρχουσιν ἀρχηγοὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, afin que, laissant là ces vains troubles, nous atteignons le but dans la vérité. » Les anciens sont donc, des directeurs spirituels ayant droit à l'obéissance des 11 tôles. Voir également *il Clementis*, xvii, 3, 5. Il est difficile d'indiquer plus clairement un pouvoir sacré. Enfin un dernier passage indique encore l'institution presbytérale : « Bienheureux les anciens dont la course ici-bas est achevée...; ils n'ont plus à craindre d'être expulsés de la place qui leur avait été assignée, ἡπὺ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖ τόπου. » xi.tv, 5.

Nous omettons à dessein la controverse soulevée par certains critiques, même catholiques, à savoir si tous les anciens étaient revêtus d'un caractère sacré, comportant des pouvoirs spirituels institués par Jésus Christ ou si plusieurs d'entre eux appartenaient simplement à un ordre purement honorifique. Cette question sera traitée à l'art. Phêthê. Il nous suffit de constater que tout au moins un certain nombre d'anciens devenaient tels et étaient constitués chefs dans les Églises par l'imposition des mains, sorte de consécration donnée par les apôtres, leurs délégués ou leurs remplaçants, et que plusieurs de leurs fonctions

impliquaient un véritable pouvoir sacré. Or, les textes auxquels nous avons fait appel pour l'époque apostolique le démontrent abondamment. L'opposition des termes νεότεροι et πρεσβύτεροι qui est fréquente dans la lettre de Clément et qu'on retrouve aussi dans la première épître de saint Pierre n'infirme en rien cette conclusion. Νεότερο est employé littérairement par opposition à πρεσβύτερο et signifie les inférieurs, les simples fidèles. Cf. Michfcls, op. cit, P IOI 163.

Quant aux « presbytres », contemporains des apôtres, et dont Papias prétend recueillir les dires, leur personnalité est laissée dans une ombre telle que nous n'en pouvons retirer aucun enseignement, au point de vue qui nous occupe. Cf. Papias, rr, 3, 15.

3° *Évêques*. Le mot ἐπισκοπο est employé dans la littérature profane. Mais il figure aussi, avec ses congénères ἐπισκοπή et ἐπισκοπεῖν dans maints endroits de l'Ancien Testament. Voir *Évêque*, t. v, col. 1658-1650. Ἐπισκοπεῖν a la signification générale de surveiller, Inspecter, gouverner, et par dérivation. punir, juger. Bien d'étonnant donc qu'il ait été admis dans la langue du Nouveau Testament pour désigner les chefs de l'Église, par opposition aux ministres inférieurs, διάκονοι, et aux simples fidèles.

Ainsi donc, à pari I Pet., n, 25, où il est appliqué à Jésus-Christ lui-même, il désigne constamment un personnage revêtu d'une mission d'autorité et de surveillance. On le trouve employé en ce sens dans Act., xx, 28; I Tim., in, 2 sq.; Phil., i, 1; Tit., i, 7 sq.; I Pet., v, 2; et, dans les écrits apostoliques non inspirés, dans l'épître clémentine, I Cor., xi.n, 4, 5; la *Didacht*. xv, L Le substantif abstrait correspondant ἐπισκοπή se lit Act., i, 20; I Tim., in, 1; Clément, I Cor., xi.iv, 1, 1.

Une seule question nous intéresse à propos des « surveillants » de la primitive Église; leurs fonctions comportaient-elles un caractère sacré, indice d'une participation au sacrement de l'ordre, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ?

La réponse affirmative ne peut faire l'ombre d'un doute. Il est certain, en effet, que dans la plupart des cas. sinon toujours, les deux termes πρεσβύτεροι et ἐπισκοποι sont synonymes. Voir *Évêque*, col. 1659-1662. Or, nous avons déjà vu que les anciens étaient chargés d'une fonction sacrée. Mais entrons plus avant dans l'examen des textes.

L *Actes*. — Dans le discours de Milet, saint Paul adresse aux « anciens » ces paroles significatives : « Soyez attentifs et à vous et à tout le troupeau sur lequel l'Esprit Saint vous a établis évêques, pour gouverner, ποιμαίνειν. l'Église de Dieu qu'il a acquise par son sang », Act., xx, 28. Même en prenant ici le mot ἐπισκοπο comme un nom commun, il n'en est pas moins vrai que ces dignitaires ecclésiastiques sont « établis par l'Esprit Saint », c'est-à-dire qu'une consécration divine est à la source de leur ἐπισκοπή. L'Esprit Saint leur a donné la mission de gouverner, de régir l'Église : la figure ποιμαίνειν exprime fréquemment cette idée de gouvernement, d'autorité dans l'Église; cf. Joa., xxr, 16; Eph., rv, 11. Et il ne s'agit pas d'une surveillance ou d'une administration d'ordre temporel, comme le pourrait laisser supposer l'étymologie du mot ἐπισκοπή, mais il s'agit d'un gouvernement d'ordre doctrinal et spirituel. Les t. 29 et 30, faisant allusion aux propagateurs possibles d'hérésie, ne laissent aucun doute à cet égard.

2 *Épître aux Philippiens*. L'adresse de l'épître aux Philippiens « A tous les saints dans le Christ Jésus, qui sont à Philippi, et aussi aux évêques et aux diacres », Phil., r, 1, semble une dérogation aux habitudes épistolaires de l'époque, le salut étant envoyé

d'Églisc a Église, sans mention des ministres qui les dirigent. Non pas, certes, que les Églises autres que celle de Philippes fussent dépourvues d'évêques, de prêtres et de diacres - saint Clément n'atteste-t-il pas l'existence de surveillants et de diacres dans toutes les Églises apostoliques, xlij. t ? mais, quelle que soit la raison de l'exception faite ici par saint Paul, elle n'en atteste pas moins le rôle prépondérant exercé par les évêques et les diacres dans l'Églisc de Philippes.

3. *Épîtres pastorales*. — Quant à leurs fonctions, on doit dire, en général, qu'ils sont *pasteurs d'âmes*, cf. Ad., xx, 28; Eph., iv, 11, sédentaires et attachés à un troupeau déterminé, se distinguant par là de tous ceux, apôtres, évangélistes, prophètes, docteurs, qui font partie d'une hiérarchie itinérante. Eph., iv, 11. Mais les épîtres pastorales nous apportent quelques précisions.

Dans la Pr à Timothée, m, 1 sq. voici ce qui se rapporte aux « surveillants » : « C'est une vérité certaine : Si quelqu'un désire l'épiscopat, il désire une œuvre bonne. L'évêque doit donc être irréprochable, n'avoir épousé qu'une seule femme, être sobre, prudent, grave, chaste, hospitalier, capable d'enseigner; non porté à boire et à frapper; mais modéré, ennemi des contestations, désintéressé, et surtout gouvernant bien sa maison, tenant ses enfants soumis, en toute chasteté, car si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, comment gouvernera-t-il l'Églisc de Dieu? Non néophyte, de peur qu'enlié d'orgueil, il ne tombe dans la condamnation du diable. Il faut aussi qu'il ait un bon témoignage de ceux qui sont dehors, afin qu'il ne tombe pas dans l'opprobre et dans les filets du diable. » De même, Paul fait, au sujet des évêques, les recommandations suivantes à l'île, TiL, i, 5-9 : « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu établisses les choses qui manquent, et que tu constitues des anciens dans chaque ville, ainsi que je te l'ai prescrit. Si donc quelqu'un est sans reproche, n'ayant épousé qu'une seule femme, et si ses enfants sont fidèles, non accusés de débauche ou d'indiscipline (choisis-le). Car l'épiscopat doit être irréprochable, comme dispensateur de Dieu, nullement altier, ni colère, ni porté à boire et à frapper, ni avide d'un gain honteux, mais hospitalier, bon, sobre, juste, saint, continent, fortement attaché aux vérités de la foi, qui sont conformes à la doctrine, afin de pouvoir exhorter selon la saine doctrine, et confondre ceux qui la contredisent. Car il y a beaucoup de rebelles, beaucoup de semeurs de vaines paroles, et de séducteurs. Il faut leur fermer la bouche, parce qu'ils causent la subversion de toutes les familles, enseignent ce qu'il ne faut pas pour un gain honteux... »

Dans ces deux textes, l'apôtre insiste surtout sur les qualités morales requises pour l'épiscopat. Néanmoins, le fait qu'il requiert des « surveillants » une perfection plus que commune, semble indiquer que leur charge dépasse celle d'un simple intendant, économiste, contrôleur ou administrateur financier. On songe bien plutôt à la charge pastorale de ceux qui « mettent leur sollicitude dans les choses du Seigneur », et pour lesquels saint Paul exigeait aussi pareille perfection. Cf. I Cor., vu, 32 sq. Interprétation corroborée par l'expression *καλὸν ἔργον* qui désigne la charge de l'épiscopat primitif : fonction belle, haute, sublime, à laquelle un néophyte n'est pas préparé et qui requiert une vertu déjà éprouvée. Mais il y a un point important à signaler : les « surveillants » doivent être fortement attachés aux vérités de la foi qui sont conformes à la doctrine, afin de pouvoir exhorter selon la saine doctrine, et confondre ceux qui la contredisent ». L'enseignement des vérités de la foi est donc une partie de leurs fonctions. Et cette fonction appartient en propre aux

évêques*, comme faisant partie de leur charge, et non pas par une délégation de la communauté ou par une substitution aux détenteurs de charismes.

L. *Saint Pierre*. — Ce sont donc bien des pasteurs d'âmes, comme saint Pierre l'insinue dans sa première épître, à l'imitation du Christ, chef des pasteurs. « pasteur qui surveillant des âmes des fidèles », u, 25, pasteurs d'âmes qui doivent veiller sur le troupeau à eux confié, non par nécessité, mais spontanément pour Dieu, non en vue d'un gain honteux, mais de plein gré, non comme dominant sur l'héritage du Seigneur, mais se faisant de cœur le modèle du troupeau », v, 2-3.

5. *Saint Clément*. — L'épître de saint Clément aux Corinthiens appuie cette doctrine. L'auteur insiste sur la nécessité de la soumission, l'ordre étant à ce prix. Et il cherche, dans la nature, dans la création entière, dans la constitution de l'armée des exemples de l'ordre qui doit régner dans la religion par la conformité des volontés humaines à la volonté de Dieu. NX-XXXVH. Le corps humain est un autre exemple, qui nous mène tout droit à la conception de l'organisation ecclésiastique, xxxvnu Ces considérations l'amènent à parler de la volonté divine touchant l'organisation du culte dans l'Églisc. Déjà, dans l'Ancien Testament, toute une organisation positive, issue de la volonté divine, réserve au grand-prêtre, aux prêtres et aux lévites des fonctions liturgiques spéciales, et les distingue des laïques. XL. L'analogie fait transporter dans la religion chrétienne la subordination des pouvoirs et la distinction entre la hiérarchie et le peuple. Quelle est cette hiérarchie ? Les apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Évangile; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu; les apôtres sont les envoyés du Christ : l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. Après avoir donc reçu leurs instructions, et après avoir été continués par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pleins de foi en la parole de Dieu, ils s'en allèrent avec la conviction donnée par l'Esprit-Saint, porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Prêchant donc dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs prémices (premiers disciples), après les avoir éprouvés par l'Esprit, *surveillants* et *diacres* des futurs fidèles. Et ce n'était pas une nouveauté : depuis longtemps les surveillants et les diacres avaient été l'objet d'une prédiction. L'Écriture, en effet, dit quelque part (citation large dis., ix. 17) : « J'établirai leurs surveillants en Justice, et leurs ministres en fidélité. » Et quoi d'étonnant si (les apôtres), à qui cette œuvre a été confiée par Dieu dans le Christ, ont établi ceux que je viens de dire ? xi. tt, 1-xliii. L.

Ce texte est extrêmement important; il atteste le droit divin dans la constitution et la permanence de la hiérarchie ecclésiastique. Dieu a délégué le Christ; le Christ a investi les apôtres; ceux-ci ont organisé l'Églisc, établissant les surveillants et les ministres conformément aux instructions du Christ. Tel est le témoignage clair et formel de l'Églisc de Home, dès la fin du i^{er} siècle. L'appel fait par Clément à Is., LX, 17, (qu'il ne cite pas d'ailleurs textuellement) n'infirme pas la valeur de son témoignage historique; s'il ne le fortifie pas au point de vue doctrinal, il est néanmoins une preuve nouvelle que surveillants et diacres, à la fin du premier siècle, sont dans l'Églisc des ministres revêtus d'autorité, des pasteurs d'âmes.

Mais ce n'est pas tout. Clément rappelle les titres authentiques à la succession apostolique parmi les ministres institués dans l'Églisc. Une nouvelle comparaison tirée de l'Ancien Testament amène la théorie de la succession. Dieu avait fait le choix d'une tribu.

d'une famille pour lui confier le service divin et la direction du culte. Clément fait donc le récit de la verge d'Aaron, fleurissant et portant des fruits dans le tabernacle, tandis que les verges des autres tribus demeuraient stériles. Par le choix divin de la tribu de Lévi et de la famille d'Aaron, Dieu voulut prévenir tout désordre en Israël. « Ainsi, conclut Clément, nos Apôtres savaient par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait lutte au sujet de la dignité de la surveillance, τη επισκοπή. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (surveillants et ministres), et ensuite ils établirent la règle qu'à leur mort d'autres hommes éprouvés reprissent leur ministère (την λειτουργίαν). En conséquence, ceux qui furent établis par eux, ou ensuite par les autres hommes illustres, avec l'assentiment de toute l'Eglise, et qui ont accompli sans reproche leur fonction (λειτουργήσαντα) près du troupeau du Christ, modestement, paisiblement et dignement, et qui depuis longtemps ont reçu de tous un excellent témoignage, ceux-là, à notre jugement, il n'est pas juste de les destituer de leur fonction (τη λειτουργία). Oui, nous commettrions un grand péché, en destituant de leur charge, επισκοπή, ceux qui ont offert les dons d'une manière irréprochable et sainte... * xi.iv, 1-4.

Ces nouvelles observations de Clément s'expliquent par le fait qu'à Corinthe, devant l'insubordination de certains fidèles, il était nécessaire de rappeler la légitimité des pasteurs établis depuis la mort des apôtres, de telle sorte que les «surveillants» de création récente ont la même autorité que ceux qui furent établis par les apôtres eux-mêmes. Clément déclare donc que les apôtres ont établi dans les églises des «surveillants» et des «ministres»; qu'ils ont voulu qu'à leur mort, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur ministère apostolique. Ayant recueilli leur pouvoir, ces successeurs des apôtres ont, à leur tour, établi des surveillants et des diacres dans les églises. Ainsi se trouve réalisé le dessein des apôtres de ne point laisser l'Eglise veuve de pasteurs, même après leur mort. A cette mort des apôtres, on attache une importance exceptionnelle, car elle eût tari dans sa source même le gouvernement des fidèles, si une loi de succession et de transmission de ce pouvoir n'avait été établie. Ce pouvoir de transmission est ici nettement affirmé par Clément.

Mais la lettre de Clément permet de déterminer une des fonctions des «surveillants». Jusqu'ici, nous avons constaté qu'ils étaient pasteurs d'âmes, que le ministère de renseignement leur appartenait normalement. Mais voici une nouvelle expression bien caractéristique de leur ministère : ils remplissent une λειτουργία (le mot revient à trois reprises dans le texte cité), et cette liturgie consiste à «présenter les dons», προσεγκάιντε τα δώρα, c'est-à-dire, sans aucun doute possible, les dons eucharistiques. Le terme προσφέρειν se rattache à l'idée de sacrifice; ci. XL, 2, I, le substantif προσφορά et, xli, 2, trois fois le verbe προσφέρειν sont employés pour désigner les sacrifices du temple.

Ainsi donc, dans l'épître de Clément, on trouve l'affirmation de l'institution divine d'un pouvoir communiqué par les apôtres aux «surveillants», pouvoir qu'il est impossible, vu son origine divine, d'enlever aux dits surveillants; et de plus, l'affirmation que ce pouvoir n'a pour objet, non seulement d'une manière générale le gouvernement du troupeau du Christ, mais d'une manière spéciale l'offrande du sacrifice eucharistique, pour le bien de ce troupeau.

0. *La Didachè.* — Cette précieuse affirmation se retrouve dans la *Didachè*. xiv, xv ; «Le jour du Seigneur. réunissez-vous, rompez le pain (eucharistique) après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacri-

fice soit pur... Car le Seigneur a dit : Qu'en tout lieu et en tout temps, un sacrifice pur me soit offert, parce que je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations » (Malach. i, 11). » Élisez-vous donc des surveillants et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, vrais et éprouvés : car ils accomplissent pour vous, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas. car ils sont vos dignitaires avec les prophètes et les docteurs. »

Il est bien évident, tout d'abord, que l'auteur de la *Didachè* établit une étroite relation entre l'oblation eucharistique et la fonction des «surveillants». La connexion des idées est exprimée par οὖν. De plus, l'oblation eucharistique est un véritable sacrifice, impliquant en celui qui l'offre, une participation au sacerdoce de Jésus-Christ. La citation de Malachie est significative à ce sujet. D'ailleurs, l'auteur de la *Didachè* connaît *l'eucharistie*, ix, 1, 5, et aux c. ix et x, il a déjà parlé de la manière de la célébrer dignement. Ces exhortations concernaient les simples fidèles. Pourquoi, au c. xv, demander, en vue de la célébration eucharistique des surveillants et des ministres, doués de toutes les qualités morales dont parlent les Pastorales, sinon en raison des rapports intimes qu'ils doivent avoir, par suite de leurs fonctions mêmes, avec l'eucharistie? Un document du II^e siècle nous éclairera sur ce point, complétant les renseignements que nous avait déjà fournis l'épître clémentine aux Corinthiens. D'après saint Justin, en effet, le président des frères (le surveillant, vraisemblablement) consacre le pain et le vin, et la distribution des éléments eucharistiques se fait au peuple par les diacres. *Apol.*, i. 65, *P. G.*, t. iv, col. 428 (voir col. 1227).

D'ailleurs, la *Didachè* nous représente surveillants et diacres comme des ministres de la prédication, puisqu'ils accomplissent eux aussi pour les fidèles l'office des prophètes et des docteurs. Prophètes et docteurs appartenaient à la hiérarchie itinérante; surveillants et diacres sont des dignitaires de la hiérarchie stable.

Conclusion. — Nous faisons nôtre, la conclusion de M. Michiels, *op. cit.*, p. 209, dont nous avons résumé la pensée en tout ce qui précède. Cet auteur conclut «en faisant la synthèse des données fournies par les sources du II^e siècle sur le caractère des surveillants. La fonction existe dans toutes les Églises au témoignage de l'épître de saint Clément; elle consiste dans la célébration de l'eucharistie, le service de la parole de Dieu et le ministère pastoral. Son institution est apostolique et divine: les premiers surveillants furent Institués par les apôtres; depuis la mort des apôtres ils sont établis par leurs successeurs. La *Didachè* assigne aux surveillants le même office. Les Actes et les Pastorales sans parler de l'eucharistie, attestent que les surveillants sont les lieutenants de Dieu, les représentants du Christ, les pasteurs des églises, les ministres de la parole divine. Il y a des surveillants dans les Églises de la *Didachè*, à Philippes, à Éphèse, à Borne, à Corinthe, et en général dans toutes les Églises fondées par saint Pierre, saint Paul et les autres apôtres. Il n'y a aucun motif de supposer que certaines communautés en soient dépourvues, ni que leurs attributions aient changé de nature. Us sont les recteurs, les préfets ecclésiastiques, gouvernant en corps leur troupeau, sous l'autorité supérieure des apôtres, de leurs délégués ou de leurs successeurs. »

4° *Autres personnages revêtus d'un pouvoir sacré.* —

Une phrase de la *Didachè* donne lieu à une remarque importante : «Élisez-vous des surveillants et des diacres dignes du Seigneur..., car ils accomplissent

pour vous, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez pas, car ils sont vos dignitaires avec les prophètes et les docteurs. »

Est-ce à dire que prophètes et docteurs aient possédé les mêmes pouvoirs sacrés que les surveillants? Une solution affirmative semble indiquée, au sens où on l'a déjà exposée à l'art. ÉVÊQUES, t. v, col. 1603, avec une légère restriction que nous estimons indispensable pour faire cadrer le fait avec les données de l'histoire, savoir que les apôtres et leurs successeurs immédiats établirent dans les Églises comme ministres du culte un *certain nombre de ceux* (pas nécessairement tous) qu'ils voyaient en possession des charismes de prophétie et de doctrines. Nous ajouterons même que leur choix ne s'est pas limité aux docteurs et aux prophètes, mais qu'il a pu s'étendre à d'autres charismés. (l'est l'objet de ce paragraphe spécial.

Les charismes sont énumérés par saint Paul en quatre passages de ses épîtres, I Cor., xn, 8-10; I Cor., xii, 28-30; Rom., xn, 6-8; Eph., iv, 11. Ce dernier passage surtout mérite d'être retenu, car il indique que les charismés, apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs, sont établis par Dieu pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, εἰς ἰσχυρὸν διακονίαν pour l'édification du corps (mystique) du Christ. » L'objet propre de ces charismes est donc en étroite liaison avec la sanctification des fidèles, laquelle, avec le sacrifice, est la principale fin du sacerdoce. Rien d'étonnant donc que le pouvoir du sacerdoce ait été, à l'origine de l'Église, communiqué par les apôtres de préférence à ceux que des pouvoirs charismatiques relatifs à la sanctification des Ames semblaient désigner comme les plus idoines pour ce ministère. Cette interprétation s'appuie sur différents textes des livres apostoliques. Les Actes. xiii, 1-5, signalent, dans l'Église d'Antioche, des prophètes et des docteurs » qui offraient au Seigneur les saints mystères et qui imposèrent les mains » à Saul et à Barnabe. Sans préjuger ici de la valeur exacte, au point de vue sacramentel, de l'imposition des mains conférée à Saul et à Barnabé, il reste que la célébration de l'eucharistie est nettement affirmée comme une prérogative de ces prophètes et docteurs. On ne saurait ici interpréter autrement λειτουργούντων δι' αὐτῶν τῷ κυρ(φ. De plus, quand saint Paul faisant l'énumération des charismes, I Cor., xn, 28, déclare que Dieu a établi dans l'Église premièrement les apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, » le rang très élevé et singulier où Paul place apôtres, prophètes, docteurs dans la hiérarchie ecclésiastique ne peut s'expliquer que parce que ces charismés de la hiérarchie itinérante possédaient un caractère sacré éminent, vraisemblablement celui que nous appellerions aujourd'hui caractère épiscopal, (c'est-à-dire, plusieurs prophètes n'appartenaient pas à la hiérarchie sacrée; cf. I Cor., xiv, 28; Act. xi, 27; xxi, 10; mais parmi les prophètes quelques-uns, certes, au don prophétique, joignaient les prérogatives du pouvoir sacerdotal ou épiscopal, l'évêque. Inde et Silas que les Actes nous présentent comme des prophètes, xv, 32. Et Silas tout au moins, compagnon de saint Paul dans sa deuxième mission, xv, 40; xvti, 1, nous est présenté par les deux épîtres aux Thessaloniens comme un chef d'Église, presque au même titre que Paul, I Thess., i, 1; II Thess., i, 1.

On remarquera enfin que, dans l'énumération d'Eph., iv, 11. de I Cor., xn, 28 (cf. Eph., m, 5), les prophètes sont nommés immédiatement après les apôtres, avant les docteurs et les pasteurs. Bien plus, Eph., n, 20 rappelle que les fidèles sont les concitoyens des saints, et de la maison de Dieu, bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes. Il est néces-

saire de rendre compte de l'autorité exceptionnelle que saint Paul leur attribue dans l'Église; et il n'est pas possible de satisfaire à cette exigence, si on ne leur reconnaît pas un caractère sacré éminent.

On pourrait invoquer l'autorité de la *Didachè* en faveur de cette manière de voir. Voir le texte col. 1220. Les prophètes et les docteurs semblent chargés, comme les anciens et les surveillants, du ministère de l'eucharistie : faut-il entendre, x, 7, εὐχαριστεῖν βρα βέλουσιν, dans le sens de la célébration eucharistique, ou de simples prières eucharistiques? Quoi qu'il en soit, les prophètes sont décrits à l'instar des « grands-prêtres » de l'Ancien Testament, xm, 3, par conséquent comme des supérieurs hiérarchiques du plus haut degré. On laisse entendre qu'ils sont supérieurs aux ἐπίσκοποι et aux diacres, xv, 1. Le seul moyen d'expliquer correctement ces textes et ces rapprochements est de supposer, comme on l'a déjà dit, que certains prophètes possédaient un caractère sacré dans la hiérarchie ecclésiastique. Voir plus loin, col. 1238, à propos de Art. xm 1-3

On doit en dire autant, à un degré peut-être inférieur, des « docteurs » que vraisemblablement il faut, tout au moins dans Eph., iv, 11. identifier avec les pasteurs. Paul en parle à plusieurs reprises. Rom., xn, 7; I Cor., xn, 28; Eph., iv, 11; mais toujours ces διδάσκαλοι viennent, dans la hiérarchie, au troisième rang, après les apôtres et les prophètes : premier indice du caractère sacré dont au moins certains d'entre eux étaient revêtus. De plus, l'identité des pasteurs ποιμένες et des docteurs διδάσκαλοι dans Eph., iv, 11. nous permet de rapprocher ceux-ci des « surveillants », ἐπίσκοποι, que le Saint Esprit a établis pour être pasteurs de l'Église du Seigneur. Act., XX, 28. Enfin, les arguments invoqués pour les prophètes. Act., xxi, 15, et *Didachè*, xv, 1, valent pour les docteurs dont le nom, dans ces deux textes, est accolé à celui des prophètes.

Parmi les charismés, certains « évangélistes », Eph., iv, 11, devaient, eux aussi, être revêtus d'un caractère sacré. Philippe, l'un des sept diacres hellénistes, est qualifié d'évangéliste. Act., xxi, 8; mais Timothée, qui avait le pouvoir sacerdotal complet, reçoit de saint Paul la recommandation de remplir la charge d'évangéliste, tout en remplissant son ministère. II Tim., iv, 5.

Il faut enfin faire une place à part à deux catégories de personnages de la primitive Église, dont le nom à la suite du développement de la hiérarchie, n'a reçu aucune précision : les προϊστάμενοι et les ηγούμενοι.

Les « présidents » sont nommés par saint Paul dans I Thess., v, 12, 13. « Nous vous recommandons, écrit-il aux Thessaloniens, de considérer ceux qui travaillent pour vous, et qui vous sont préposés dans le Seigneur, et vous instruisent, d'avoir une charité surabondante à cause de leur œuvre. » La texture de la phrase (un seul pronom commandant les trois participes, τοῦ κοπιῶντα ... καὶ προϊσταμένου ... καὶ ηγουμένου) montre bien que les mêmes personnages travaillent; gouvernent, enseignent. En comparant ce texte avec I Tim., v, 17, où il est question du respect que Timothée doit avoir pour les « anciens » *qui président bien*, qui travaillent par la parole et la doctrine, on ne peut hésiter à reconnaître que les προϊστάμενοι de Salonique sont les mêmes personnages que les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι des autres Églises. Saint Paul fait également allusion aux « présidents », Rom., xn, 8.

Les ηγούμενοι sont nommés dans l'épître aux Hébreux. L'auteur, s'adressant aux fidèles, leur adresse les exhortations suivantes : « Souvenez-vous de vos préposés, qui vous ont prêché la parole de Dieu... Obéissez à vos préposés, et soyez-leur soumis

(car ce sont eux qui veillent, connue devant rendre compte de vos âmes)... Saluez tous vos préposés et tous les saints. · xm. 7, 17, 24. Clément de Borne, qui a connu et utilise l'épître aux Hébreux, désigne les supérieurs ecclésiastiques sous le nom de ηγούμενοι, i, 3; xxi, 6. On sait d'ailleurs que les deux expressions τοῦ προηγουμένου; τη ἐκκλησία, et των προϊσταμένων τη εκκλησία se retrouvent dans le *Pasteur* d'Hermas, Vis., II, n, 6; iv, 3; III, ix. 7, pour désigner les « anciens » de l'Église.

Il n'est pas possible d'admettre ici la thèse de Harnack, *Prolegomena zur Didaché*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. n, (asc. 1. 2, p. 91, note 8, et de Sohlin, *Kirchenrecht*, t. i, p. 28, réservant le mot de ηγούμενοι aux prédicateurs doués de la parole. Le texte des Actes, xv, 22, pourrait être invoqué en faveur de cette opinion; mais on doit observer qu'appliqué à Silas et à Barsabas, ηγούμενοι est un simple adjectif et non un substantif. D'ailleurs, on sait que Silas était prophète, et qu'à ce titre il avait une autorité supérieure dans la hiérarchie. Voir ci-dessus. Quoiqu'il en soit le terme ηγούμενοι a toujours impliqué une autorité : voir, dans la version des Septante, Ezéch., xliiii, 7; Mtch., vu, 5; H Parai., xxxi, 13; 1 Much., xiv, 16, et dans l'épître de Clément aux Corinthiens, v, 7; xxxv, 2; xxxvi, 2, 3; 1 t, 5; 1 v, 1, cf. 1 x i, 1. Les ηγούμενοι ne sont pas de simples délégués de la communauté, des prêcheurs sans autorité, des maîtres quelconques, mais des chefs qui ont droit à la soumission... Ces chefs sont des pasteurs, leurs fonctions rappellent celles des anciens; et, de fait, parmi les judéo-chrétiens, les Églises avaient des anciens à leur tête. Toutefois, comme ηγούμενοι a un sens très général, nous pensons que toutes les autorités, par exemple aussi les apôtres, y sont comprises avec les anciens ». Michiels, op. cit., p. 171.

Une chose frappe l'esprit, dans cette recherche des manifestations premières des pouvoirs sacerdotaux, c'est qu'il n'existe encore, dans le langage ecclésiastique de l'âge apostolique, aucun nom propre pour désigner les chefs revêtus des pouvoirs sacrés : anciens, surveillants, pasteurs, préposés, chefs, apôtres, prophètes, docteurs, évangélistes, tous ces qualificatifs de la hiérarchie stable ou itinérante ne nous disent pas par eux-mêmes les pouvoirs spéciaux de ceux qu'on appelait ainsi. Un seul mot aurait pu caractériser nettement le pouvoir sacerdotal, ἱερεὺς ; mais ce mot était vraisemblablement encore réservé à Jésus-Christ, seul vrai prêtre. Cf. Heb., v, 5-6; vi, 19-20, 26; xii, 1-2; ix, 11-12. Les mots ἀρχιερεὺς et ἱερεὺς ne s'appliqueront à l'évêque et au prêtre de deuxième rang qu'une fois la hiérarchie à trois degrés (évêques, prêtres, lévites) organisée en opposition avec la foule des simples laïques. Cf. S. Clément, *Ad Cor.*, XL.

5° Conclusion : Caractère de pouvoir réservé inhérent au sacerdoce chrétien. — Ainsi, de toute cette étude des textes de l'époque apostolique, il résulte clairement que, dès les premières années de l'Église, la distinction entre le « clergé » et les laïques est fondée non sur une nécessité pratique de bon ordre, mais sur l'institution divine, promulguée par les apôtres, (cette conclusion va directement contre la thèse de certains protestants libéraux, renouvelée d'anciens hérétiques, selon laquelle, au début de l'Église, tous les chrétiens se considéraient comme prêtres et pouvaient, au besoin, baptiser, célébrer l'eucharistie, faire observer la discipline. C'est la thèse, avons-nous déjà dit, mise en relief par Edwin Hatch, *The organization of the early Christian Church*. 5^e édit., Londres, 1895. Plus nous avancerons dans notre étude, et plus nous constaterons combien cette thèse se heurte aux faits de l'histoire les mieux établis.

Pour nous en tenir d'abord à l'époque strictement apostolique, il s'agira de relever les textes sur lesquels certains auteurs prétendent appuyer leur étrange théorie, 1^{re} Pet., u. 5, 9; Apoc., v, 10; xx, 6, et de montrer comment ces textes, dans leur sens obvie et selon l'interprétation des saints Pères se retournent contre ceux qui en invoquent l'autorité.

Saint Pierre, rappelant une parole de l'Exode, xix, 6, écrit aux premiers chrétiens : « Soyez vous-mêmes posés sur lui [le Christ] comme des pierres vivantes, un édifice spirituel, un sacerdoce saint, pour offrir des hosties spirituelles, agréables à Dieu, par Jésus-Christ... Vous êtes la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, etc... ». Or, dans ces textes, le sens métaphorique est prédominant. Les expressions « pierres vivantes », « édifice spirituel », « offrande d'hosties spirituelles », « race élue », « nation sainte » montrent qu'ici saint Pierre parle par métaphore, et qu'il ne faut pas, en conséquence, prendre les expressions « sacerdoce saint », « sacerdoce royal », en un sens tellement strict qu'il faille considérer tous les chrétiens indistinctement comme des prêtres. Comparez Rom., xn, 1; Heb., xm, 15, 16; Phil., iv, 18. Cette interprétation s'étend aux deux passages de l'Apocalypse qu'on a coutume d'alléguer, saint Jean proclamant que Jésus-Christ a fait ses fidèles « rois et prêtres », βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, v, 10, et montrant que les élus seront, au ciel, « prêtres de Dieu et du Christ » et « régneront avec lui mille ans », xx, 6.

L'interprétation des Pères les plus autorisés montre bien en quel sens il faut retenir ces expressions. On pourrait tout d'abord dire que les simples fidèles sont prêtres parce qu'ils offrent vraiment, avec le prêtre proprement dit et en union avec lui, le sacrifice eucharistique. Voir Messe, t. x, col. 1284-1285. Mais, précisément, cette participation au sacrifice eucharistique suppose, dans le chrétien, la possibilité d'offrir à Dieu ces sacrifices spirituels, improprement dits, dont il est si souvent question dans l'Écriture, sacrifice du propre corps et des convoitises. Rom., xii, 1; sacrifice des exercices de la vie chrétienne en général. 1^{re} Pet., n. 5; sacrifice de la prière. Heb., xm, 15; sacrifice de la bienfaisance et de l'aumône, Heb., xm. 16; Phil., iv, 18; sacrifice même de la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ, Phil., u, 17. C'est en ce sens très large que les Pères ont compris le sacerdoce et le sacrifice des simples chrétiens. Voir Origène, *In Lcoticum*, homil., ix, 1, cf. 9, P. G., t. xn» col. 508, 521; Clément d'Alexandrie. *Adumbrationes in 1^{re} Pet.*, P.G., t. ix, col. 730; S. Ambroise, *Expositio in Lucam*, I. V, 33; I. VIH. 52. P. L., t. xv (1815), col. 1645, 1781; S. Augustin. *De civitate Dei*, L XX, c. x, P. L., t. xlii, col. 676; S. Léon le Grand, *Scrm.*, iv, 1, P. L., t. Liv, col. 14; S. Maxime de Turin, *De baptismo*, tract, ni, P. L. t. i.vu, col. 777, 778. La doctrine des Pères est que la vie chrétienne tout entière, et dans ses détails, peut être considérée comme un sacrifice spirituel que chacun de nous doit continuellement offrir à Dieu; et c'est pour cette offrande que tout fidèle reçoit, dans son initiation au christianisme, un sacerdoce spirituel qui fait de lui un « prêtre » au sens large du mot. Le catéchisme du concile de Trente a repris cette explication. part. III, c. vu. n. 23 sq.; cf. Mazzella, *De Ecclesia*, n. 527 sq.

Mais la thèse de M. Hatch prétend s'appuyer sur des textes postérieurs à l'âge apostolique et dont le sens obvie semble nier la distinction entre prêtres et laïques. On allègue un certain nombre de cas où la prédication et l'administration du baptême étaient confiées aux laïques. Sans discuter chacun des exemples allégués sur ces deux points, nous reconnais-

sons qu'autrefois. connue aujourd'hui d'ailleurs, mais a titre exceptionnel, des laTucs ont baptisé; cf. Ter-lulilen, *De baptismo*, n. 17, *P. L.*, t. i, col. 1217. D'ail-leurs les sacrements n'exigent pas tous, pour être valides, le caractère sacerdotal en celui qui les admi-nistre. Il faut aussi reconnaître qu'en certains cas, dans la primitive Eglise, des laTucs, doués de cha-rismes ou d'une exceptionnelle autorité, ont porté la parole dans les assemblées chrétiennes : tel Origène, cf. Eusèbe. *Il.* l'λ, VJ, xix, 16-18. Mais le point impor-tant du débat doit se concentrer sur la célébration de l'eucharistie. La consécration de l'eucharistie faite par un laïque a toujours été considérée comme invalide et sacrilège; voir saint Irénée sur le cas de Marcus, *Cont. har.* 9 L xm. 2. *P. G.*, t. vu, col. 579; Firmilien de Ccsarée, 5. *Cypriani Epist.*, 1xxv, 10. Martel, p. 816 sq. Saint Cyprien lui-même, estimant invalides les ordinations de Novalien et des hérétiques, ne croit pas à la validité de leurs consécration eucharistiques. *De cathol. Ecclesia: unitate*, 17; *Epist.*, 1xx, 2. édit. Martel, p. 226. 768. M. Match assure cependant que saint Ignace d'Antioche regardait comme valide la consécration opérée par des laTucs, et il cite *Eph.t* xx, 2; *Philad.*, iv, cl surtout *Snujrn.*, vm, 1. Mais il fau-drait prouver tout d'abord que les trois textes invo-qués visent bien une eucharistie semblable à celle de l'Eglise catholique et une eucharistie célébrée par des laïques. Or. il n'y a pas de doute que reucharistic des dissidents visés par Ignace ne différât de celle de l'Eglise, ces dissidents étant vraisemblablement les docètes, dont il est question *Snujrn.*, vu. 1. Et rien ne prouve qu'il ne s'agisse d'une eucharistie célébrée par des prêtres dissidents eux-mêmes ou tout au moins non délégués par l'évêque.

L'autorité de Tertullien. à demi montaniste ou mon-taniste déjà déclaré, ne saurait être retenue. Nous nous contentons de renvoyer à Tixeront. *Hist. des dogmes*, t. i, 9e édit., p. 118, et plus complètement. *L'ordre et les ordinations*, p. 43-18; cf. Ch. Pèseh. *Prælect. dogma-tien-*, t. va, n. 612 et plus loin. col. 1229.

/Z/. DEVELOPPEMENT ULTÛRIEV R DE LA HIERAR-CHIE ecclésiastique. — 1° La hiérarchie à trois degrés à partir du il. siècle. — 1. Les Pères apostoliques. — Vers le milieu du ir siècle, le Pasteur d'Mcrmas paraît encore s'en tenir aux formules de l'âge strictement apostolique : apôtres, docteurs, ἐπισχοποι et diacres. V/>., MI. v. I.

L'Eglise de Smyrne appelle Poiycarpe « un docteur apostolique », διδάσκαλο ἀποστολικό. *Mart. Polijc.*, xvi, 2. Mais ce « docteur » est un évêque, nu sens que nous attachons aujourd'hui ace mol, *ibid.*,;cf. S. Irénée *Cont. hier.*, MI, ni, I. *P. G.*, t. vu, col. 851. El, dans l'épilrc de Poiycarpe sont nommés successivement les prêtres, adresse et v. 3; vi. I; xi. 1; et les diacres, v. 2, 3.

C'est qu'en effet. dès le début du n. siècle existe — et suint Ignace d'Antioche en est le principal témoin dans ses épîtres — une hiérarchie comprenant trois degrés parfaitement distincts avec un nom approprié à chaque degré, l'évêque, désormais unique et chef monarchique de son Eglise, voir Évêq u i s.col. 1668sq., les prêtres, souvent désignés par un nom collectif, πρεσβυτέριον, et les diacres, eux aussi nommés au pluriel, mais sans former groupe comme les précé-dents. Voir *Eph.*, v, 1.3; vi. 1; *Magn.* m. vi; *Trait.*, ir, m, vu. xm; *Phltad.*, ni. vu; *Smyrn.*, vii-ix. En dehors d'eux, il n'y a pas d'Églisc. El ce qui est remarquable, au point de vue qui nous occupe, c'est que. pour Ignace, l'évêque, scs prêtres et les diacres (sont) désignés dans la pensée de Jésus-Christ, ἐν γνῶμη Ἰησοῦ Χριστοῦ, lequel, selon sa volonté propre, τὸ Ἰδιον θέλημα, les a établis el confirmés par l'Esprit-Saint. *Philad.*, adresse.

\ côté de la division de la hiérarchie en trois degrés, il y a donc ici l'affirmation très nette de l'institution divine, par Jésus-Christ, de cette hié-rarchie. Mais, de plus, la succession apostolique s'y trouve implicitement exigée pour que <oit valide la succession dans les pouvoirs. En effet, les épîtres ignatlcnncs attestent expressément, en 107, . que Poiycarpe était évêque de Smyrne, Onésime d'Éphèse, Damas de Magnésie, Polybe de Tralles; que Phila-delphie avait le sien. Aux fidèles de cette ville, (Ignace) parle avec éloge des Églises qui avaient envoyé leurs évêques à Antioche, en Syrie». *Philad.*, x, 2. Comme la plupart des Églises d'Asie Mineure, sinon toutes, avaient des sièges épiscopaux tout au commencement du ir siècle, il faut bien admettre que ces sièges pouvaient exister déjà dix ou vingt ans plus tôt, a savoir du vivant de l'apôtre saint Jean. Il suffit de lire les lettres d'Ignace pour se convaincre que cette hiérarchie ne datait pas de la veille, qu'on ne venait pas d'innover. » Michiels, art. *Évêques*, dans le *Diet. apol. de la foi cath.*, t. i, col. 1770; voir, sur l'origine apostolique des Églises primitives, *Évêques*, col. 1672-1682; Michiels, art. *citée*, col. 1766-1778.

Pour Ignace. *Vévêque* possède dans son Eglise un rôle prépondérant. Il est seul le chef : les prêtres doivent lui être soumis, comme les cordes à la lyre. *Eph.*, IV, 1. L'évêque est l'image de Dieu le Père, les prêtres représentent le collège apostolique. *Magn.*, vi, 1. L'ordre même dans lequel les prêtres sont cons-tamment nommés après l'évêque montre leur infé-riorité. Enfin, l'expression πρεσβυτέριον montre que les prêtres forment un corps soumis à l'autorité monarchique du seul évêque, qu'ils doivent se borner à encourager. *Trait.*, xn. 2. Toujours nommés en troisième lieu, les diacres sont inférieurs aux prêtres cl leur sont soumis. *Magn.*, n. Ainsi, le devoir des fidèles est principalement d'être soumis par la foi et l'obéissance à la hiérarchie, mais spécialement à l'évêque. Ignace ne suppose pas qu'il soit jamais permis de se séparer de l'autorité dans ses vues ou sa conduite : il faut être soumis à l'évêque, an pres-bytérium. aux diacres, *Eph.*, n. 2; v, 3; xx. 2; *Magn.*, π. m, 1; vi. 1. 2; xm. 2; *Trait.*, n, 1, 2; xm. 2; *Phltad.*, xn, 1; *Smtjrn.*, vm. 1; *Pohjc.*, 1λ. I. Plus particulièrement, Jésus-Christ étant la sentence du Père, et les évêques qui vivent sur la terre étant dans la doctrine de Jésus-Christ, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνῶμη, il convient de partager la doctrine de l'évêque. *Eph.*, m. 2; IV, L C'est en ne se séparant pas de Jésus-Christ, de l'évêque et des préceptes des apôtres que l'on se nourrira de l'aliment chrétien, que l'on s'abs-tiendra de l'herbe étrangère qui est l'hérésie *Trail.*, vi, 1; vu. 1. Puis, ceux qui sont de Dieu el de Jésus-Christ sont avec l'évêque; les schismatiques n'héri-teront pas du royaume des cicux. *Philad.*, m. 2. 3. El, comme l'évêque est le centre doctrinal et discipli-naire. il est aussi le centre liturgique de l'Eglise : • Que celte eucharistie soit tenue pour légitime (βεβα(α) qui se fait sous l'évêque et sous celui à qui il l'a accordé... Il n'est permis, sans l'évêque. ni de baptiser, ni de faire l'agape (ou l'eucharistie) : ce qu'il approuve est ce qui plaît à Dieu, afin que tout ce qui se fait soit ferme el valide. » *Smyrn.*, vm, I. 2. J. Tixeront. *Histoire des dogmes*, t. î, 9e édit., p. 139 110.

Ce passage de la lettre aux Smyniotes implique, pour les simples prêtres, auxquels s'adresse évidem-ment la recommandation, le pouvoir de baptiser et de célébrer l'eucharistie. « Il est remarquable, ajoute J. 'fixeront, qu'Ignace, qui ne veut pas que les prêtres baptisent ou consacrent sans l'autorisation de l'évê-que. n'ajoute pas qu'ils ne doivent pas non plus.

sans celle autorisation, imposer les mains pour l'ordination et faire d'autres prêtres, diacres ou évêques. Pourquoi ? Sans doute parce que, ne reconnaissant pas à ces prêtres le pouvoir de conférer l'ordination, toute recommandation à ce sujet lui semblait inutile; car, d'ailleurs, il était bien plus important, pour éviter les schismes, qu'ils s'abstinssent d'ordonner, — s'ils pouvaient le faire — qu'il n'était important qu'ils s'abstinssent de baptiser ou de célébrer sans y être autorisés. Autant dire que les prêtres que saint Ignace avait en vue n'étaient que des prêtres de second ordre, incapables de communiquer le sacerdoce. Le presbytérat simple remonte sûrement au début du II^e siècle. » *L'ordre et les ordinations*, p. 71-75.

La lettre à Polycarpe, véritable petit traité de pastorale, confirme ce qui précède sur les droits des évêques, mais y ajoute les devoirs corrélatifs, tant au temporel qu'au spirituel; voir i, 2; in, 1; π, 1; iv; v. Sur les textes d'Ignace démontrant l'existence de la hiérarchie à trois degrés, on se reportera à la collection *Textes et documents, Les Pères apostoliques*, m, *Ignace d'Antioche*, Paris, 1910, par Auguste Lelong, préface, p. xxxviii-xli.

2. *Les Pères apologistes*. — On trouvera naturellement dans leurs écrits fort peu de choses sur le sacrement de l'ordre, qui appartient à la constitution intime de l'Eglise. Toutefois, à propos de l'eucharistie, saint Justin nous livre une indication précieuse. Décrivant la liturgie eucharistique, il rappelle qu'on apporte au « président des frères », du pain et un calice d'eau et de vin. Après les prières eucharistiques et l'action de grâce du « président » et les répons du peuple, ceux qu'on appelle « diacres » donnent à chaque assistant une part du pain eucharistique et du vin mélangé d'eau. Apo., i, 65; cf. 67. *P. G.*, l. vi. col. 128, 129. Le rôle de celui qui préside est ici une donnée singulièrement importante : « Dans rassemblée décrite par Justin, il y a le λαός, et il y a le προεστό των αδελφών, puis, entre le peuple et son chef, les διάκονοι. Le προεστό est celui qui préside habituellement : cet office suppose que celui qui l'exerce est digne de l'exercer; cf. *Dial. cum Tryph.*, cxvii, 2, *P. G.*, t. vi, col. 715. Le προεστό prononce la prière seul, et le peuple répond Amen. Il fait l'homélie, commente la leçon, morigène les frères. On lui remet les offrandes à distribuer aux pauvres. Appelons-le par son nom. C'est l'évêque. » P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 5^e édit., p. 19.

3. *Les Pères controversistes*. — Nous devons nous arrêter tout particulièrement à saint Irénée.

Tout en invoquant, à la suite de Papias, le témoignage de certains « presbytres » qui pouvaient n'être pas de véritables chefs ecclésiastiques, Irénée connaît très certainement la succession hiérarchique de l'Eglise catholique. Les ministres sacrés sont désignés par lui indifféremment par les termes ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι, la distinction du sens entre ces deux termes n'étant pas encore nettement établie. Voir Iri.x.ée (*Saint*), t. vu, col. 2128. Mais la doctrine même de saint Irénée connaît la distinction du véritable épiscopat et du simple presbytérat : « Ce ne sont pas tous les prêtres qui sont dépositaires, au même titre, de la tradition apostolique, mais ceux qui, dans les Eglises, sont les successeurs des apôtres, ce sont les chefs; ce sont, à Borne, les papes, dont Irénée dresse la liste, *Cont. hier.*, HL ni, 3, *P. G.*, t. vit, col. 849-851, et, dans les plus anciennes Eglises, ceux dont il pourrait donner la liste, ce qu'il ne fait pas pour ne pas être trop long. n. 2, col. 818, sc bornant, après avoir établi celle de Borne, à mentionner celles de Smyrne et d'Éphèse, n. 4, col. 852-853.

Irénée détache ceux qui commandent dans les Eglises. I, x, 2; IV. xxvi, col. 553 et 1055-1056. Par opposition aux successeurs authentiques des apôtres, il signale et stigmatise ceux (*pri absistunt a principali successione*, IV. xxvi, n. 2; cf. n. 3. col. 1051. La traduction latine rend τοῦ πρεσβυτέρου τῇ Ἐκκλησίᾳ Act., xx, 17, par *convocatis episcopis et presbyteris qui erant ab Epheso et a reliquis proximis dicitatibus*; ici la distinction même des noms se dessine. III, xiv, 2, col. 91 !... Dans le texte, IV, xxxm, 8. col. 1077, apparaissent le caractère d'ensemble organisé de l'Eglise et le rôle, dans cette organisation, de l'épiscopat : *agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesia status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est. Ecclesiam tradiderunt*; cf. III, iv, 2; V, xx, 1, col. 855 et 1177. » F. Vernet, art. Irénée (*Saint*), col. 2428-2429.

On sait que Funk a recueilli les textes où Irénée rapporte l'enseignement des prêtres, disciples des apôtres. *Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo scrutatae. Patres apostolici*, t. i, p. 378. L'évêque Polycarpe est appelé ἀποστολικὸς πρεσβύτερος. *Epist. ad Elorinum*, dans Eusèbe, II. E., V, xx, *P. G.*, t. xx, col. 185. Certains « prêtres » d'Irénée sont à coup sûr des évêques; cf. *Demonstratio*, édit. Weber, ni, 61.

4. *Clément d'Alexandrie et Origène*. — Ni l'un, ni l'autre ne se sont préoccupés directement de l'ordre. Néanmoins, ils connaissent la hiérarchie ecclésiastique à trois degrés.

Clément partage nettement l'Eglise en *clercs* et en *laïques* et, parmi les premiers, personnes élues, πρόσωπα εκλεκτά, il distingue les évêques, les prêtres, les diacres. *Pædag.*, HI, 11, *P. G.*, t. viii, col. 677; *Strom.*, HI, 12, col. 1180, 1189; VI, 13, t. ix, col. 328; VII, 1. col. 405; Ici il n'est question que des prêtres et des diacres. Voir Clément d'Alexandrie, t. m. col. 167.

Origène parle de la hiérarchie, surtout des évêques et des prêtres, à propos de la rémission des péchés, qui est dévolue à ceux qui président dans l'Eglise, et qui constitue le pouvoir des clefs revendiqué par les évêques. *In Judices*, homil. n, 5; *In Math.*, t. xiv, n. 14, *P. G.*, t. xii, col. 961; t. xm» col. 1012-1013. Et précisément, à propos des condamnations portées par l'Eglise contre les clercs pécheurs, Origène fait nettement allusion aux trois degrés de la hiérarchie : « Il est humiliant, écrit-il, de se lever dans l'église du banc des prêtres, de se voir expulser du rang des diacres. » *In Ezech.*, homil., x, 1, *P. G.*, t. xiii, col. 710. D'autre part, dans son homélie sur le ps. xxxvii, 1, *P. G.*, t. xii. col. 1372, il parle en ces termes de l'autorité de la hiérarchie sur les simples fidèles : « Tous les évêques, les prêtres, les diacres, nous instruisent; pour nous instruire, ils emploient des réprimandes et des paroles dures... » Ailleurs, il parle du rôle du prêtre comme confesseur, lequel doit être un médecin habile et expérimenté. *In ps. x.xxviii*, homil., n. 6, *P. G.*, t. xii, col. 1386. Il apparaît bien dans la pensée d'Origène que l'évêque seul n'est pas le détenteur du pouvoir des clefs, mais que les fidèles ont le choix entre plusieurs médecins; cf. *In Luc.*, homil., xvi, *P. G.*, t. xii. col. 1846. Sur tous ces points, voir Origène et l'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris. 1911, c. ix. On retrouvera plus tard quelques traits de la théologie d'Origène sur le rôle de l'évêque dans le traitement du péché chez Méthode d'Olympe; cf. J. Barges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 136; 117-118; 153-155.

5. *Tertullien*. — Vers la même époque, en Occident, Tertullien est un témoin de la hiérarchie à trois degrés. Sans doute, sur l'organisation des coin-

minutés chrétiennes, Tertullicn n'enseigne rien *ex professo*. Nous trouvons cependant toute la doctrine relative à la hiérarchie, éparse dans ses œuvres. Il distingue très nettement les clercs et les laïques, *De baptismo*, n. 17, *P. L.*, t. i, col. 1217. Et ces derniers ne doivent pas s'ingérer dans les fonctions que Tertullicn appelle sacerdotales, *sacerdotalia munera*, *De proscriptione*, c. xi.i, *P.*, t. n. col. 56; *sacerdotale officium*, *De oirg, velandis*, c. ix, col. 902. Parmi les clercs, l'évêque est au sommet de la hiérarchie, avec pleins pouvoirs pour enseigner, gouverner, administrer les sacrements. Les prêtres et les diacres ne viennent qu'après l'évêque. *De baptismo*, *loc. cit.* Le ministère épiscopal représente excellemment la tradition apostolique : les évêques, en effet, ont été institués pour diriger les chrétiens naissantes, tels Polycarpe à Smyrne institué par saint Jean, Clément à Rome, par saint Pierre. *De proscript.*, c. XXXII, col. 11. Chef de l'ordre sacerdotal, — *summus sacerdos* — l'évêque est, comme tel, ministre ordinaire des sacrements, baptême et confirmation, *De baptismo*, *loc. cit.*; pénitence, *De pudicitia*, c. xvm, *P. L.*, t. ii, col. 1017; eucharistie, *Apolog.*, c. xxxix, *P. L.*, t. i, col. 469; *De corona*, c. m, t. n, col. 79; et il use de son autorité pour prescrire à la communauté des jeûnes et d'autres pratiques, *De jejuniis*, c. xm, *P. L.*, t. i, col. 972. L'ambition des évêques est source de schismes. *De baptismo*, n. 17, col. 1217.

En dessous de l'évêque, se trouve le prêtre, *presbyter*, qui participe au même sacerdoce. A défaut de l'évêque, le prêtre préside l'assemblée des fidèles et distribue l'eucharistie. *Apolog.*, *loc. cit.*; *De corona*, c. ni, t. n, col. 79. Le nom de *summus sacerdos* donné à l'évêque prouve qu'on reconnaissait au prêtre une participation au même sacerdoce. Mais il faut reconnaître que Tertullicn n'avait pas encore les idées très nettes de la théologie postérieure sur les pouvoirs d'ordre et de juridiction et la distinction des deux pouvoirs; cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullicn*, Paris, 1905, p. 218-219. Nous savons d'ailleurs que Tertullicn fut prêtre de l'Église de Carthage et plusieurs de ses écrits témoignent de son zèle sacerdotal. Le *Dr anima*, c. ix, t. n, col. 659, montre une Ame recourant à sa direction.

Les diacres n'ont qu'un rôle beaucoup plus effacé. Néanmoins, ils appartiennent normalement au troisième degré de la hiérarchie. *De baptismo*, n. 17, t. i, col. 1218; *De prescript.*, c. xi.i, t. n, col. 56; *De fuga in pers.*, c. xi, col. 113; *De monogamia*, c. xi, col. 913.

Évêques, prêtres et diacres enseignent; les laïques *« vocantur discentes »*. *De baptismo*, n. 17, t. i, col. 1217.

Ainsi donc, Tertullicn, encore catholique, vénère le sacerdoce chrétien. « S'il lui arrive de dire, après saint Pierre, I Pet., n. 9, et saint Jean, Apoc., i, 6; v, 10; xx, 6, que tout chrétien est prêtre, *nos veri sacerdotes*. *De oratione*, c. xxviii, t. i, col. 1191, il ne méconnaît pas la distance qui sépare ce sacerdoce métaphorique du sacerdoce proprement dit, et réserve également les droits de la hiérarchie ecclésiastique, *De baptismo*, *loc. cit.*; cf. *Dr corona*, c. III, t. n, col. 79. Mais, du jour où il prit en main la cause de la nouvelle prophétie, par la force des choses il se trouva le porte-parole et le porte-étendard de l'élément laïque, en vole d'insurrection contre les chefs de l'Église. Ceux-ci devinrent de faux pasteurs. *Dr corona*, c. L t. II col. 77, lions dans la paix, cerfs au combat, toujours prêts à fuir devant le loup. *De fuga*, c. xi, col. 113. L'épiscopat ne fut plus que la tyrannie d'un homme, *De fuga*, c. xm, col. 118. une odieuse contrefaçon de l'institution apostolique. Les revendications se précisent dans l'exhortation

À la chasteté : « Est-ce que, même laïques, nous ne sommes pas prêtres ? Il est écrit, Apoc., i, 6 : *il nous a faits royaume, prêtres de Dieu son Père* ». Entre clercs et laïques, la différence est constituée par l'investiture de l'Église, qui honore les uns d'une préséance. Où il n'y a plus ni assemblée, ni préséance, vous sacrifiez, vous baptisez, vous êtes prêtre pour vous-même, de plein droit. Mais où se trouvent réunis trois fidèles, fussent-ils laïques, là est l'Église. » *De exhortatione castitatis*, c. vu, t. ii, col. 922. La même conception démocratique de l'Église se retrouve, plus développée, dans le traité de la monogamie. Au nom de l'ancienne loi et au nom de saint Paul, Tertullicn étend aux simples fidèles le précepte apostolique de la monogamie. *De monogamia*, c. vu, xn, *P. L.*, t. i, col. 937, 947... L'ascension de l'élément laïque vers les prérogatives du sacerdoce était le dernier mot des revendications monothéistes. Tertullicn, devenu un évêque, n'a plus qu'à nier l'Église hiérarchique : il le fera dans le *De pudicitia*... t. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 492-493.

6. *Saint Hippolyte*. — C'est à l'occasion de la pénitence à appliquer aux clercs coupables qu'Hippolyte signale la hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres et diacres, Callisto maintenant, à son dire, dans le clergé des évêques, des prêtres et des diacres qui avaient été mariés deux et trois fois. *Philosophumena*, ix, 12, *P. G.*, t. xvi c, col. 3386. Dans le *Commentaire sur Daniel*, il décrit l'Église sous la figure du paradis, où croissent des arbres d'essences variées : patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, vierges, docteurs, *évêques, prêtres et lévites*, i, 17, édit. Bonnetsch, p. 28.

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte décrit, avec une précision qui laisse peu de chose à désirer, la discipline occidentale du début du troisième siècle. Elle affirme la constitution de la hiérarchie ecclésiastique, comprenant les évêques, les prêtres et les diacres, auxquels elle adjoint même les degrés inférieurs de lecteur et de sous-diacre, sans compter les veuves, les vierges et les fidèles doués du charisme de guérison (exorcistes?). Sur l'attribution à Hippolyte, dom Connolly, *The so called egyptian Church Order and derived documents*, dans *Texts and studies*, t. viii, fasc. 4, Cambridge, 1916. In essai de traduction latine dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e édit., appendice. Voir ci-dessous, col. 1217.

7. *Saint Cyprien*. — La théologie de saint Cyprien relative au sacrement de l'ordre est tout aussi complète. Pour nous en tenir au point précis du développement de la hiérarchie à trois degrés, il résulte des textes de Cyprien que la division du clergé en évêques, prêtres, diacres, est un fait acquis depuis longtemps, de nouveaux développements s'étant déjà affirmés. Nous résumons ici A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 309 sq.

Pour Cyprien, l'Église repose sur les évêques. *Epist.*, xxxiii, 1, éd. Martel, p. 566. Les évêques sont les successeurs des apôtres et comme tels, d'institution divine. *Epist.*, ni, 3, p. 171; xlv, 3, p. 602; *Sententiarum episcoporum*, 79, p. 459; *Epist.*, i, xxv, 16, p. 821. Au-dessous des évêques, les autres ordres, nommément celui des diacres, procèdent de leur initiative. Dieu fait les évêques, les évêques font les diacres. *Epist.*, ni, 3, p. 471; xi, vin, 1, p. 608; lvi, 8, p. 629; i, ix, 4, 5, p. 670, 672. Le nom *episcopus* exprime un pouvoir de gouvernement. Mais Cyprien emploie plus souvent le mot *sacerdos*, qui exprime les fonctions du culte divin. Les noms *anabaptistes*, *præpositus*, *pastor*, *gubernator*, répondent aux divers aspects du pouvoir monarchique exercé par l'évêque pour la direction de l'Église et l'administration des sacrements. L'évêque est ici-bas le juge

s. ins appel établi par Dieu *ad tempus*. *Epist.*, ux, 5, p. 672. *Pontifex* n'est pas appliqué aux évêques. Ce nom. que Tertullien jetait à la face de l'évêque de Home comme un outrage, *De pudicitia*, n. 1. t. il, col. 980, sembla avoir conservé jusqu'au milieu du troisième siècle un relent de paganisme. » Bientôt cependant. l'Église allait s'en emparer, et Pontius, diacre de Cyprien et son biographe, l'emploie pour son héros. *Vita Cypriani*, 9, p. xēix. A l'évêque appartient en propre la chaire, *cathedra*, insigne de son pouvoir d'enseignement et de gouvernement. *Epist.*, m. I. p. 169. Il a autorité pour expliquer les Écritures, *Epist.*, lv. 14. p. 633; lvi, 4, p. 659; liv, 3. Voir d'autres références dans A. d'Alès.

Les prêtres sont associés à l'administration épiscopale et ont part au respect dû à l'évêque. Ils siègent près de lui à l'église, *Epist.*, x1, p. 585; ils forment son conseil ordinaire. *Epist.*, xtv, 4, p. 512; xxix, p. 548; ci. xlix, p. 610. Ils le suppléent en cas de nécessité. *Epist.*, v, 2, p. 479; xvi, 4, p. 520; xviii, 1. p. 524, soit dans l'administration de la pénitence, soit dans la célébration de l'eucharistie.

Les diacres, créatures de l'épiscopat (ci. *Epist.*, ni, 3, p. 471), doivent servir évêques et prêtres dans le ministère et peuvent en certains cas les suppléer. Ils accompagnent l'évêque ou le prêtre à l'autel, *Epist.*, v, 2, p. 179. Ils distribuent l'eucharistie, *De lapsis*, 25, p. 255. Ils interviennent même en cas de nécessité dans l'administration de la pénitence. *Epist.*, xvin, 1. p. 52 L

8. *Didascatie et Constitutions apostoliques*. — Nous pourrions arrêter ici nos investigations parmi les auteurs du III^e siècle, car renseignement de la plupart de ceux que nous avons cités déborde déjà le cadre de la hiérarchie à trois degrés. Néanmoins, il convient encore de relever les assertions de la *Didascalie*, document oriental de la fin du III^e siècle (voir t. iv. col. 734 sq.). Ici, en effet, on nous montre « les membres de l'Église nettement partagés en clercs et laïques, les diaconesses cependant tenant à la fois des deux ordres. Le chef de la communauté chrétienne est l'évêque. La *Didascalie* ne tarit pas sur ses prérogatives et sa dignité. Il est à la tête des fidèles, vi, 14. 11. prince des prêtres, docteur et père après Dieu dont il tient la place, ix. 26, 4; à lui le droit et le devoir de prêcher et d'enseigner, v. 11; de reprendre et de juger ceux qui pèchent, vu. 18, 2. 3, de remettre les péchés, vu. 20. 9; c'est à lui qu'il appartient de consigner le baptisé, de lui donner le Saint-Esprit, de distribuer l'eucharistie. IX, 32, 4; 33. 2. Il commande aux prêtres et aux diacres et sans lui on ne doit rien faire, iv, 1.1; ix, 1-3. Beaucoup de ces textes rappellent les éplâtres de saint Ignace. Ils fixeront. *Hist. des dogmes*, t. i, p. 496. Pour plus de détails, voir t. iv, col. 742-743.

On doit rapprocher de la *Didascalie* les six premiers livres des *Constitutions apostoliques*, voir t. in, col. 1520. qui n'en sont qu'un remaniement. On y rencontre les mêmes indications sur la hiérarchie à trois degrés. On y attribue à l'évêque tous les pouvoirs d'enseignement et d'administration des sacrements; aux prêtres l'enseignement; aux diacres le soin d'aider l'évêque, surtout dans la distribution des aumônes. Voir en particulier l. II c. xxvi.

Conclusion. — De cette enquête, on peut conclure que le développement du sacerdoce en une hiérarchie à trois degrés comprenant évêques, prêtres et diacres, est un fait acquis dans l'Église universelle depuis le début du III^e siècle, tout au moins en Orient et, un peu plus tard, en Occident. Ces trois degrés de l'ordre vont considérés partout comme appartenant à l'institution divine, promulguée par les apôtres et leurs successeurs immédiats au nom des apôtres. Voir,

d'une manière spéciale, sur la distinction de droit divin de l'épiscopat et de la prêtrise, *Évêques*, t. v. col. 1668 sq. Nous pouvons donc nous arrêter ici et porter désormais nos investigations sur des développements plus étendus de la hiérarchie sacrée.

2° *Tes ordres inférieurs*. — De ces ordres inférieurs au diaconat, Benoît XIV n'hésite pas à écrire : *Horum ordinum originem indagare esi operosum, assequi vero fere impossibile. De synod.*, l. VIII, c. ix, § 5. De bonne heure, la nécessité se lit sentir de donner aux diacres des aides dans leurs divers offices matériels et religieux.

Jusqu'à l'identification de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, on considérait la lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius, écrite en 251, comme le plus ancien document faisant mention du sous-diaconat et des ordres mineurs. Dans Eusèbe, *II. E.*, VI, xliiii, P. G., t. xx, col. 622. Parlant de Novation. le pape écrit : « Il n'ignore pas que dans celle-ci (l'Église de Home)... il y a quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers, plus de quinze cents veuves et indigents; et la grâce et la charité du Maître les nourrit tous. » Nous avons dit que la *Tradition apostolique* antérieure d'une quarantaine d'années, connaît, elle aussi, des ordres inférieurs. Ci-dessus, col. 1230.

Au III^e siècle, on connaissait donc, à Borne et en Occident, cinq ordres inférieurs au diaconat, donc une hiérarchie à huit degrés, en comptant l'épiscopat comme, un degré distinct du simple presbytérat. Les cinq ordres inférieurs étaient au fond un dédoublement du diaconat. Mais, au IV^e siècle. l'Ambrosiasier se rendait compte que cette division rigoureuse des fonctions ne correspondait pas exactement avec ce qui s'était passé à l'origine de l'Église, et malgré son désir de la retrouver dans Eph., iv. 11-12, il convenait qu'il y fallait quelque bonne volonté, *in Epist. ad Ephes.*, iv, 11-12, L., t. xvn, col. 587. D'autre part, les papes Damase probablement (dans les *Canones synodi romanorum ad gallos episcopos*, P. L., t. xiii, col. 1181 sq.), Sirice, *Epist.*, t. 10-15, 19; v; vi, P. L., t. xm. col. 1138 sq., 1155, 1161, Innocent Ier, *Epist.*, n, ni, xvn, xxxvn. xxxix, P. L., l. xx. col. 470. 186, 526, 603, 606, Zozime, *Epist.*, ix, P. L., l. xx, col. 670 sq. ont donné des règles précises pour l'admission aux ordres mineurs et l'accès aux plus élevés. Les clercs ne doivent être mariés qu'une fois et avec une vierge; à partir du diaconat, ils doivent observer la chasteté; ci. Ambrosiasier. *In Epist. I ad Timoth.*, m. 12-13, P. L., t. xvn, col. 470.

En Orient, on alla moins loin, et l'on se contenta en dessous du sous-diaconat du seul leclorat. Il y eut sans doute des exorcistes, des chantres, sans compter les confesseurs, les vierges, les diaconesses. *Const. apost.*, VIII, xxvi; xxvm, 7-8, 6; xxiv. On trouve également dans le pseudo-Ignace. les chantres, les portiers, les *fossore*, κοτηώντα, les exorcistes, les confesseurs. *Ad Antioch.*, xn, Funk, *Patres apostolici*, t. n. p. 171. Saint Épiphane met, après les vierges, les exorcistes, les Interprètes (des langues), les *fossore*, les portiers, et tous les ministres établis pour la bonne discipline. *Expositio fidei*, 21. P. G., t. XLII, col. 824-825; cf. Conciles d'Antioche (311). can. 10; de Laodicée. can. 23. 24; in *Trullo*, can. L Mais tous ces « ministres » n'étaient pas regardés comme étant dans les ordres. Les *Confessors apostoliques* sont formelles. Le confesseur n'est pas ordonné.... la vierge n'est pas ordonnée.... la veuve n'est pas ordonnée.... l'exorciste n'est pas ordonné. VIII, xxvi-xxvii. L'ancienne Église gréco-byzantine a toujours distingué entre les ordres proprement dits

conférés par l'imposition de la main de l'évêque. χειροτονια ou χειροθεσια, et les dignités ou fonctions ecclésiastiques conférées aux clercs déjà constitués dans les ordres, soit par une simple nomination, soit même par un rite auquel parfois l'imposition des mains est jointe, mais sans collation d'ordre proprement dit, simples προχειρισει. Il faut donc s'en tenir à la conclusion de J. Morin : en Orient la hiérarchie est à cinq degrés, ne comptant en dessous du diaconat que le sous-diaconat et le leclorat. Dr *sacrls Ecclesiæ ordinationibus*, Paris. 1655, part. II, exercit. XIV, c. il, p. 192-194,

I. *Les sous-diacres*. — Les sous-diacres sont mentionnés dans plusieurs lettres de saint Cyprien, notamment vin, I; ix. 1; xxix; xxxiv. 1, édit. Hartel. A Rome, nous avons vu par la *Tradition apostolique* et la lettre de Corneille qu'ils existaient dès le m^e siècle; mais leur institution peut être antérieure. La *Didascalie*, ix, 34, 3 nous apprend qu'alllours on en créait le nombre nécessaire au service de l'Église. Mgr Duchesne explique ainsi l'origine des sous-diacres de l'Église romaine : « Fabien, le prédécesseur de Cornélius, avait constitué les sept régions ecclésiastiques et les avait réparties entre les sept diacres... Il faut noter, du reste, que le nombre des régions, non seulement est égal, dès l'origine, à celui des diacres et des sous-diacres, mais qu'il a évidemment influé sur celui des acolytes. Quarante-deux acolytes, cela fait six par région. Ajoutez le sous-diacre, vous avez, dans chaque région, sept clercs inférieurs au diacre, les six acolytes et le sous-diacre, qui est comme l'acolyte en chef. // y a donc lieu de considérer les fonctions de sous-diacre et d'acolyte comme un développement de celles de diacre. Du reste, ces trois catégories de clercs ont ceci de commun qu'elles sont attachées au service de l'autel, ce qui n'est pas le cas pour les clercs inférieurs. Origines du culte chrétien. p. 332. Sur celle dernière remarque, voir le diacre Jean. *Epist. ad Senarium*, 10, P. L. t. ux, col. 105.

On trouve mention des sous-diacres en Espagne, au concile d'Elvirc (303). can. 30; et, plus tard, au I^{er} concile de Tolède, can. 2, 3, 5. 20. En Orient, ils sont nommés dans les *Canons des Apôtres*, can. 13 (12). au concile d'Antioche (311). can. 10; au concile quinisexle, can. 1, G. 13. 15. Voir F. Laucherl, *Die Kanones der iidchtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-B.. 1896. Les *Constitutions apostoliques* déclarent que le sous-diacre est le ministre des diacres, ὑπηρίται γὰρ εἰσιν διακόνων, VIII. xxvii. 8. Cette expression, qu'on trouve également dans saint Basile. *Epist.* liv, P. G., t. xxxii, col. 100, indique qu'il est question d'eux dans le concile de Laodicée. can. 21. 22. 21, 25.

L'office des sous-diacres variait selon les besoins des Eglises qui les avaient instituées. Les textes anciens montrent que leur principale attribution était d'aider les diacres au ministère de l'autel; ils prenaient les oblations des mains de ceux qui les offraient, les posaient sur l'autel, veillaient sur les tombeaux des martyrs, prenaient soin du luminaire et des préparatifs nécessaires aux others. se tenaient avec les diacres à la porte de l'église pendant la communion pour empêcher les entrées et les sorties, étaient employés comme messagers dans les temps de persécution. Ces offices inférieurs montrent que le sous-diaconat ne fut primitivement pas compté parmi les ordres majeurs. Sur tous ces points et sur révolution du sous-diaconat, voir *Sous-diacres*.

2. *Acolytes*. — Voir ce mot, t. i, col. 312 sq. Il faut observer, comme on l'a dit, que l'Orient ignore cet ordre, en tant qu'ordre. L'origine de l'acolyte est vraisemblablement romaine. Pourtant la *Tradition*

apostolique l'ignore encore. Avant Nicée, on ne signale guère l'acolyte qu'à Rome et à Carthage. La lettre du pape Corneille, le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. i, p. 161, les lettres de saint Cyprien, cf. *Epist.*, lxxvii, 3, Ifartel, p. 835, assignent aux acolytes une place après les sous-diacres.

A partir de l'édit de Constantin, les témoignages relatifs aux acolytes se multiplient et deviennent plus clairs. Voir *Acolyte*, dans le *Dictionnaire d'archéologie*, I. i, col. 350. Les acolytes orientaux ne doivent pas être considérés comme appartenant à un ordre ecclésiastique : on ne trouve pas trace de rite d'ordination, sauf chez les Arméniens. H. Denzinger, *Ritus orientalium...* Würzburg, 1863, t. n, p. 282.

Sur leurs fonctions, on consultera les deux articles ci-dessus signalés, et Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris 1925, p. 92-93. On notera seulement que la fonction de porter l'eucharistie dans un sac de lin semble confirmée par un texte de Jean diacre (vr siècle), où il est question des *sacramentorum portanda nasa*, *Epist. ad Senarium* in, P. L., t. ux, col. 105. Et cette fonction les distingue des exorcistes : *Hoc ordine di/Jerunt quod exorcistis portandi sacramenta caque sacerdotibus ministrandi negata potestas est*. Id., *ibid*. En ce qui concerne la fonction d'accompagner l'évêque en portant l'huile du saint-chrême, on notera également un texte romain nouvellement exhumé par M. Andricu. *Revue des Sciences religieuses*, 1925, p. 212. *Nunquam absque chrismate pergere ut ubicumque ad pontificem se junxerit et ipse aliquam confirmationem facere voluerit. semper paratus sit ad ministerium suum implendum*. L'Ordo romain d'où ce texte est extrait est vraisemblablement du vi^e siècle.

3. *Exorcistes*. Voir ce mot, t. v, col. 1780, et, dans le *Dictionnaire d'archéologie*, les art. *Exorcisme*, *Exorciste*, t. v, col. 961. Voir également ici Épiphane *PIIE chrétienne*, t. v, col. 322.

I. *Lecteurs*. — C'est l'ordre mineur sur lequel nous possédons les plus anciens témoignages. Voir LHCT et n. t. IX, col. 117. — Il faut noter, au sujet du lectorat, que cet ordre, seul parmi les quatre inférieurs au sous-diaconat, est compté comme un ordre par les orientaux. Voir art* cité, col. 119-120. *Constitutions apostoliques*. VIII, xxn.

5. *Portiers*. — Chez les Grecs, les portiers étaient les officiers chargés de garder la porte du côté des hommes; ils ne comptaient pas parmi les clercs. *Const. apost.* II, lvi. 10. En Occident, ils sont peu nommés. On en trouve mention dans la lettre de Corneille (voir ci-dessus), et, en Orient, sans que cependant cette fonction constitue un ordre dans les *Const. apost.*, II. xxvi, 3; xxvii. 5, les canons de Laodicée. can. 21. Le concile in *Trullu* laisse entendre que le portier ne fait pas partie de la hiérarchie sacrée : c'est la discipline observée généralement en Orient.

Les fonctions principales du portier étaient, comme le nom l'indique, d'ouvrir les portes de l'Église, de surveiller ceux qui entraient afin d'écarter les indignes, ce qui suppose des qualités physiques exceptionnelles. Cette fonction s'est ajoutée après le v^e siècle, la charge d'annoncer les offices par le son des cloches; cf. *De septem ordinibus Ecclesiæ*, in, P. L. lxxx, col. 152. et *Huue bénédictine*, t. vin, p. 97-104; t. xi, p. 310. Voir *Portier*. Sur l'apparition progressive des ordres mineurs, consulter Fr. Wieland. *Die genet. Entiuidung der sog. ordines minores in dm drci ersten Jahrhunderten*. Rome. 1897 (supplément à la *Rbmische Quartalschrift*).

Dès la fin du iv^e siècle (10 février 385), le pape Sirice, écrivant à Himérius, évêque de Tarragone, trace les règles relatives à la promotion des clercs

depuis le leclorat jusqu'à l'épiscopal. InfTé, *Regesta* n. 255; cf. Cavallera, *Thésaurus*, n. 1310.

On consultera tout d'abord la bibliographie des articles Diachés. t. iv, ml. 731; Evêques, t. v, col. 1700-1701; Acolyte, l. 1, col. 316; Exorciste, t. v, col. 1786; Lecteur, t. ix, col. 117; on se reportera également aux articles Eglise et Aogétin du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* de A. d'Alès, t. I. col. 1218-1268, et 1750-1786; ainsi qu'à plusieurs articles du *Dictionnaire d'archéologie cl de liturgie*: Acolyte, t. I, col. 318; Diacre, t. IV, col. 738; Ephropa/, t. v, col. 202, avec sa copieuse bibliographie, col. 237-238; Exorcisme, *rmri.xlr,ibid.*, col. 961; L'osjoyeurs, L v, col. 2065; Lecteur, I. vin, col. 2211.

Ajouter: F. Prat, *La théologie de saint Paul*, "· édit. 1023, t. n, p. 362 sq.; II. Lletzmnn, *Zur altchristlichen Ver/assungsgeschichte*. dans *Zeitschrift für udssensch. Théologie*, 1913, t. 1v, p. 97*153; 'fixeront, *L'ordre elles ordinations*, Paris. 1925; II. Dleckmann, *De Ecclesia*, t. i, n. 110 sq.; M. d'Herbigny, *Theolngica de Ecclesia*, thèse xxxiv.

111. Le rite sacré de l'ordination. — Jusqu'ici nous n'avons encore fail epic constater, dans l'Eglise, le fait d'une hiérarchie sacrée, distincte du corps des simples fidèles, cl dont les membres, à des degrés divers, ont pour fonction de gouverner le peuple chrétien et d'administrer les rites sacrés. Nous avons aussi constaté le souri constant des interprètes de l'enseignement de l'Eglise, de rattacher les divers degrés de cette hiérarchie, cl notamment les trois degrés supérieurs, épiscopat, presbytérat, diaconat, à une institution divine par l'origine apostolique.

Il nous faut maintenant préciser par quel rite sacramentel, au cours des siècles, furent ainsi transmis les pouvoirs attachés à l'ordre, autrement dit, quel fut le rite sacré de l'ordination. Question complexe, si l'on considère, d'une part, la multiplicité des degrés dans la hiérarchie sacrée, d'autre part, les modifications importantes subies par le rite au cours de l'histoire, dette complexité même soulèvera de sérieuses ditllcultcs à la systématisation théologique du sacrement de l'ordre. Dans ce paragraphe, nous nous bornerons aux faits.

Z. LE RITE PRIMITIF : L'IMPOSITION bES MAINS. — Sur l'imposition des mains, l'origine et les usages du rite, voir t. vu, col. 1302-1311.

10 *Les antécédents juifs dit rite d'ordination et leur influence sur le rite chrétien*. — Si l'on s'en tient aux données purement scripturaires, il n'apparaît pas que Jésus ait institué lui-même immédiatement le rite chrétien de l'ordination. L'imposition des mains, qui constitue, avec les prières qui l'accompagnent, le rite chrétien primitif, est d'origine apostolique. Il semble certain néanmoins que les apôtres, vraisemblablement instruits par le Christ ou inspirés par l'Esprit-Saint, ont cherché dans le rite juif de l'ordination les éléments du rite chrétien. Voir sur l'influence juive dans le rite d'ordination, J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, part. III, p. III sq. Cette assertion paraît d'autant plus acceptable. que les autorités juives abandonnèrent la *semikah*, comme elles avaient supprimé le baptême des prosélytes, s'apercevant, sur ces deux points, du < larcin · des chrétiens.

Dans le Deutéronome, xxxiv. 9, et les Nombres, XXVII, 12-23, Josué apparaît rempli de l'Esprlt de Sagesse parce que Moïse lui a imposé les mains. Nous n'avons pas à étudier ici le rapport des deux récits. D'après les plus anciennes traditions, l'imposi-Bon des mains est un rite d'installation; en même temps que l'investiture de la fonction, elle confère un don de l'Esprit; cf. Behm, *Die Handauflegung*, p. 122-112; J.-Z. Lauterbach, *Ordination* dans *Jewish Encyclopedia* L ix. ÎM5. l' 128-430; M Gaster, *Ordination*, dans *Encyclopedia of religions and ethics*.

Édimbourg, t. IX, 1917, p. 552-551. Le rite deutéronoinlque ne devint un rite d'ordination régulièrement établi qtl'nprès la restauration juive. Cf. Schürer, *Gcschichte des jtttdischcii Volkes*, t. n, p. 250 sq. Son importance fut delinitivcmeiit acquise lorsqu'elle fut exigée dans l'installation des juges et «les docteurs Sur ces points d'histoire, les livre» de l'Ancien Testament ne nous ont laissé que peu ou point de renseignements; voir cependant sui l'ordination des lévites. Num., vin, 5-26. Les détails fournis par le Talmud sont accompagnés d'un tissu de légendes; cf. J. Coppens, *L'imposition des mains*, p. 161, avec, références aux études spéciales sur ce point, et ici, l'art. Imposition des mains. I. vu, col. 1301.

Quelle que soit la date exacte à laquelle la *semikah* fut adoptée, il est certain qu'au début du n· siècle de Père chrétienne, les conseils de justice et à leur tête le sanhédrin recrutaient leurs membres moyennant cette cérémonie. C'est peu apres qu'elle disparut. Dans l'art. *Ordination* de Lauterbach, p. 129, on trouvera des détails intéressants sur la suppression de la *semikah* sous Hadrien, après l'insurrection de Bar-Kokéba. La suppression de toute ordination n'aurait eu lieu qu'en l'an 361. en raison de la fin de toute autorité directrice en Israël.

Dans l'ordination juive, l'imposition des mains ne tenait d'ailleurs qu'une place fort restreinte; elle n'est attestée formellement que pour les années qui précédèrent la révolte de Bar-Kokéba; mais incontestablement ce rite remonte plus haut et doit avoir été contemporain du ministère de Jésus, des apôtres et des premiers missionnaires chrétiens. Dans sa conception primitive, cette imposition des mains juive comportait non seulement la transmission du ministère, mais encore la transmission de l'Ksprit; cf. Volz. *Dcr Geist Galles*, Tubinguc, 1910, p. 115, 139, et surtout IL L. Strack et P. Billerbeck. *Kommcntar zum Neuen Testament ans Talmud und Midrasch*, t. n ; *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apnslclgcschichtc*, Munich, 192*1, p. 618. « Cette interprétation s'appuie sur le passage deutéronomique, xxxix. 9..., puis sur les croyances juives populaires exprimées dans l'Ascension d'Isaïe, vi, 1. sur les récits talmudiques des ordinations manquées de Hanlna cl de lloSajn par Rabbi Johanan, *Talm. liabyl.*, *Sanhédrin*, 14a, édit. Goldschmidt, t. vu, p. 15; enfin sur les commentaires rabbiniques de l'ordination de Josué, *MidraS, Hemidbor llabba*, édit. Wuensche, 1885, p. 516, et Raschi, dans son commentaire sur les Nombres, xxvii, 18. 20. Voir Behm, *op. cil.*, p. 110, n. 3. » J. Coppens, *op. cit.*, p. 1G9.

Il n'y a donc rien d'étonnant (pic les apôtres aient introduit ce rite dont la signification primitive répondait si bien à l'emploi qu'ils en devaient faire dans l'ordination chrétienne. Toutefois, il faut se garder d'expliquer le choix des apôtres uniquement par l'influence des traditions rabbiniques Les premières communautés chrétiennes prirent de bonne heure conscience de ne rien enseigner en dehors de la doctrine du Christ. Saint Paul lui-même représente son ministère comme le ministère du Seigneur Jésus, I Cor., surtout c. li; cl saint Matthieu rappelle que les apôtres ont dû apprendre aux nations à observer tout ce que le Christ avait ordonné, xxvm, 19-20. Si le rite de. l'imposition des mains n'avait eu d'autre recommandation que la tradition rabblnlque, il ne se serait jamais Introduit dans les Eglises du christianisme. Il est donc vraisemblable, sinon certain, que Jésus l'avait indiqué lui-même aux apôtres. Tout au moins faut-il dire que cette indication résulte d'une inspiration de l'Esprit-Saint.

2° Dans le Nouveau Testament. 1. A l'égard des apôtres. Nous avons dit que Noire-Seigneur a pu communiquer les pouvoirs apostolique*, et vraisemblablement les a communiqués, sans user d'aucun rite sensible. Inutile donc de nous arrêter à certains récits plus ou moins légendaires, qui représentent les apôtres comme ayant été ordonnés par Jésus-Christ; cf. *Actus Petri cum Simone*, c. x, édit. Lipsius, 1891, p. 58; *Doctrina d'Addai et Actes de Barsanuyâ*, voir W. Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1861, p. 50, 71-72. Ces récits n'ont de valeur que pour attester la croyance de l'Eglise quant à l'antiquité et à l'efficacité du rite. On retrouve néanmoins un écho de ces suppositions chez les Pères; cf. S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. xxxvnr, 1, *P. G.*, t. i.xi, col. 326, et chez les théologiens, cf. Suarez, *De fide theologica*, disp. X, sert. i, n. 5-8, *Opéra uniuers.*, Paris, 1868, t. xn, p. 282*284.

La nécessité d'un rite sacré ne se pose que pour la transmission des pouvoirs depuis les apôtres. Toutefois, l'apostolat primitif présente deux cas spéciaux qui demandent quelque discussion.

a) *Le cas de saint Jacques, évêque de Jérusalem.* — On sait (pic certains auteurs refusent d'identifier saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, frère du Seigneur, Matth., xm, 56, Marc., vi, 3, avec l'apôtre Jacques le Mineur, fils d'Alphée, Matth., x, 3; Marc., m, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13. Sur les raisons qu'on apporte contre l'identification, voir *dictionnaire de la Bible*, art. *Jacques*, t. in, col. 1081, et J. Chaîne, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, introduction, p. xxx sq.

Si Jacques, évêque de Jérusalem, était en même temps l'un des Douze et l'un des « frères » de Jésus, son choix, par le collège apostolique, comme premier évêque de l'Eglise-Mère de Jérusalem, s'expliquerait sans difficulté, et son pouvoir épiscopal aurait la même source que celui des autres apôtres, le choix de Noire-Seigneur Jésus-Christ. Par là s'expliquerait aussi facilement la place éminente que le Nouveau Testament lui reconnaît, non seulement comme chef de la communauté hiérosolymitaine, Gal., i, 18, 19; Act., xn, 17; xv, mais encore comme colonne de l'Eglise entière avec Pierre et Jean, Gal., n, 9.

La difficulté n'existerait que si Jacques, évêque, était un personnage distinct de Jacques le Mineur apôtre, et s'il devait son épiscopat uniquement à sa parenté avec le Sauveur sans aucune délégation divine ou ecclésiastique. Telle est la thèse soutenue par nombre de critiques modernes non catholiques, désireux de saper par la base l'origine divine de l'épiscopat. Cette thèse prétend trouver quelque fondement dans plusieurs traditions du III^e et du IV^e siècles, recueillies par Eusèbe. Voir *Evêques*, t. v, col. 1678. Quoi qu'il en soit, les anciens auteurs qui ont manifesté sur ce point quelque hésitation, corrigeaient l'insuffisance de leur thèse par l'affirmation que Jacques aurait été ordonné évêque de Jérusalem soit par le Sauveur lui-même, soit par les apôtres. De cette ordination, il n'y a pas trace historique. Mais il n'y a aucune raison qui milite contre elle. D'ailleurs l'identification des deux Jacques, qui paraît s'imposer à nombre de critiques, supprimerait cette difficulté même.

b) *Le cas de Paul et de Barnabé.* L'adjonction de Matildas au collège des Onze. Act, i, 26, ne présente aucune difficulté touchant la communication du pouvoir apostolique. Dieu étant intervenu directement dans ce choix au sort : « Il n'est pas fait mention d'une imposition des mains sur la tête du nouvel apôtre; Il était établi dans la charge par le fait même du sort qui était tombé sur lui. » E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 12.

Le cas de Paul et de Barnabé n'est pas tout à fait le même, puisque ces deux personnages ne furent admis au nombre des apôtres que plus tard, Act., XIII, 1-5.

D'abord, il ne saurait être question de faire de l'imposition des mains donnée par Ananie à Saul, Act, ix, 17, un rite analogue à celui qui est rapporté, Act., xm, 3. Certains protestants font cette assimilation afin d'exclure de Act, xm, 3, toute idée d'ordination à l'épiscopat; cf. Buffet, art. *Consécration*, dans l'*Encyclopédie...* de Lichtenberger, t. ni, p. 369. L'imposition des mains est un rite dont la signification doit être déterminée par les circonstances qui l'entourent.

En ce qui concerne Act. xm, 1-5, on pense résoudre toute difficulté en affirmant que le rite de l'imposition des mains dont il est question au t. 3 était la consécration épiscopale. C'est cette cérémonie de l'imposition des mains, faite par Simon, Lucius, et Manahen ou du moins par l'un d'entre eux, qui aurait conféré à Paul et à Barnabé le plein pouvoir de fonder des Eglises et d'ordonner des πρεσβύτεροι. Cette interprétation a l'avantage d'indiquer nettement le rite sacramentel de la consécration des deux nouveaux apôtres. Aussi a-t-elle été adoptée par nombre d'auteurs catholiques. *Hinc manuum impositio*, dit Knabnbauer, *ut praemiserunt jejuniis et orationem, non est nuda ceremonia censenda neque vacuus quasi ritus; quare merito ibi agnoscunt sacram ordinationem ad munus episcopale. Nusquam enim, si mittamus parvulos quibus Salvator impositis manibus benedixit, in novo testamento deprecatori* cujusdam impositionis manuum exstat exemplum: sed ubique imponuntur manus aut ad sanandum vel ad revocandum ad vitam* (Matth., ix, 18; Marc., v, 23, xvi, 16; Luc., iv, 10; Act., ix, 12, 17, xxviii, 8); *aut ad sacrandum* (Act., vi, 6; vm, 17; xix, G; I Tim., iv, II; v, 22; II Tim., i, 6). *Commentarius in Actus apostolorum*, Paris, 1899, p. 222. Knabnbauer cite en faveur de cette interprétation saint Jean Chrysostome, Aminonius, Salmeron, Cornelius à Lapidé, Patrizzi, l'Elten. On peut citer encore Beclen, Reischl, Bising, Hake, Dollinger, Kaulen, F. Prat, *Saint Paul*, p. 37 et *Théologie de saint Paul*, t. i, 17^e édit., p. 19, note I; Michiels, *Origine de l'épiscopat*, p. 91; Fouard, *Saint Paul, ses missions*, p. 5; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, p. 133.

Cette opinion « n'est pas l'opinion générale, même des catholiques. Suarez et Estius déclarent que cette imposition des mains indique simplement une intercession en faveur de Barnabé et de Saul. Le texte de saint Chrysostome ne dit pas nettement qu'il s'agit là de la consécration épiscopale : Χειροτονείται λοιπὸν ἐκ τῆς ἀποστολῆς, ὥστε μετ' ἐξουσίας κηρύττειν. *In Actus apost.*, homil. xxxvii, L. Barnabé et Saul ont reçu l'imposition des mains pour l'apostolat. Théophylacte confirme cette interprétation : Ἀφορίσασθε ποτὲ εἰ τὸ ἔργον, τοῦτ' ἐστὶν εἰ ἀποστολῆς. *P. G.*, I, exxv, col. 689. Ce apostolat auquel font allusion Chrysostome et Théophylacte, est celui des apôtres dont il est parlé dans les Actes, xiv, 14, dans Horn., xvi, 7 et dans la *Didaché*, xi, 3 sq., dont la mission était d'enseigner la foi de communauté en communauté. » Jacquier, *op. cit.*, p. 387; cf. C. Gore et G. H. Turner, *The Church and the ministry*, 2^e édit., Londres, 1919, p. 232, 234, n. 2.

Les arguments invoqués en faveur de cette interprétation sont : d'abord le sens obvie du texte, complété et confirmé par xiv, 26; l'imposition des mains n'avait pas d'autre but que de confier Barnabé et Saul à la grâce de Dieu pour l'accomplissement de leur mission; en second lieu les affirmations de

Paul, déclarant tenir directement de Jésus ressuscité lui ayant apparu la charge de l'apostolat. Gal. i, 12-17; cf. Act., ix, 15 sq.; Boni., i, 5, et les adresses de i Cor., II Cor., Gal., Eph., Col., I Tim., II Tim.; et de plus le fait que Barnabé était déjà au même rang que Siméon. Lucius et Manahen.

L'autre explication ne manque pas cependant de probabilité : elle est admise par un très grand nombre de théologiens et Suarez lui-même y souscrit, *De fide*, disp. X, sect. i, n. 8, p. 283, en ce qui concerne la collation du pouvoir d'ordre. Ce théologien considère que la collation du pouvoir d'ordre sans un rite sacré eût, en l'espèce, constitué un miracle spécial, qu'il n'est point nécessaire de supposer. On fait également observer que, nommant Simon, Lucius et Manahen, saint Luc parle de « prophètes ». Or, tout porte à croire que les prophètes venus de Jérusalem à Antioche avaient reçu eux-mêmes des apôtres le pouvoir d'imposer les mains, (c'est au même titre qu'ils célébraient le service divin, l'eucharistie : λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ. Cf. Michiels. *op. cit.* p. 95-96).

Quoi qu'il en soit, il faut conclure que Barnabé et Saul ont reçu, soit des apôtres, soit immédiatement du Christ, les pouvoirs de l'apostolat. Si l'opinion qui voit dans Act., xm, 3, une consécration épiscopale, était exacte, nous aurions là un premier exemple du rite sacré de la communication du pouvoir suprême du sacerdoce chrétien.

2. A l'égard des autres membres de la hiérarchie naissante. — L'imposition des mains, rite d'ordination, prend son point de départ dans l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem par l'installation des sept (diacres); il se retrouve aussitôt à Antioche d'où il passe dans les Eglises fondées par Paul et Barnabé. et dans les instructions envoyées par Paul à Timothée et à Tite.

L'exposé de cette introduction progressive du rite de l'ordination n'offre en lui-même aucune difficulté. Il n'a été compliqué que par les hypothèses critiques émises pour éliminer l'institution de l'Eglise hiérarchique par le Christ. Ces hypothèses diverses et souvent contradictoires ont été évincées par le fait solidement établi de cette institution par Jésus-Christ. Aussi en ferons-nous presque toujours abstraction.

a) *Ordination des Sept* (Act., vi, 1-6). « Or, en ces jours-là, les disciples se multipliant, il y eut un murmure des Hellénistes contre les Hébreux, sur ce que leur» veuves étaient négligées dans le service de chaque jour. Mais les Douze, ayant convoqué la multitude des disciples dirent : « Il ne nous est pas agréable d'abandonner la parole de Dieu pour servir aux tables. Cherchez donc, frères, sept hommes d'entre vous qui aient un bon témoignage, remplis d'esprit et de sagesse et que nous constituerons pour cet emploi. » Et la proposition plut à toute la multitude et ils choisirent Étienne, homme plein de foi et d'esprit... Ils les présentèrent aux apôtres qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains. »

Ce récit de l'ordination des sept diacres comporte trois observations. On y voit que l'ordination de ces ministres subordonnés est essentiellement distincte de leur présentation et élection; qu'elle est réservée au collège apostolique et qu'elle est constituée par l'imposition des mains accompagnée de prières. On a vu à l'art. Imposition des mains que ce rit» chrétien, d'origine juive, est apte aux significations les plus diverses, col. 1302. Ici, il n'y a de toute évidence la signification d'un rite sacramentel destiné à conférer un pouvoir sacré et la grâce nécessaire pour en remplir la fonction. Le rite sacramentel

serait par lui-même trop indéterminé; mais les prières qui l'accompagnaient devaient en préciser la signification et jouer le rôle de ce que plus tard la théologie appela la forme sacramentelle. Quant aux pouvoirs sacrés, nous avons signalé plus haut, voir col. 1211, à propos d'Étienne et de Philippe qu'il s'agissait de la prédication de la parole de Dieu et de l'administration du baptême. On peut également trouver une indication de la grâce conférée en vue du bon exercice du pouvoir sacré, dans cette grâce et cette force dont Étienne était rempli, disputant avec les Juifs de telle sorte que « nul ne pouvait résister à la sagesse et à l'Esprit-Saint qui parlait ». vi, 10; cf. vn, 55. De Philippe, le texte sacré rappelle seulement d'une manière générale le zèle dont il était animé dans la propagation du christianisme. Ad., vin, 5-17; 26-40.

Le caractère sacramentel de cette imposition des mains trouve une confirmation dans le fait que l'imposition des mains qui ordonnait les diacres des Eglises subapostoliques dérivait en droite ligne du rite dont les apôtres se sont servis pour installer le collège des sept. Si saint Jean Chrysostome et le Pseudo-CEcumenius ont eu des doutes à ce sujet, saint Irénée, plus rapproché des origines de l'Eglise, n'a pas hésité à affirmer cette continuité; cf. *Cont. liter.*, III, xn, 10; IV, xl, v, 1, *P. G.*, t. vu, col. 904, 1013; voir les citations de Chrysostome et d'CEcumenius, dans Gore. *op. cit.*, p. 23G. η. I.

b) *D'ordination des évêques-présbytres*. — Nous avons vu plus haut, col. 1212 et 1216, l'institution dans l'Eglise primitive des évêques, surveillants, et des présbytres, anciens, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι. Nous avons conclu, avec bon nombre d'auteurs, à leur identité, col. 1220.

a. Act., xrv, 23; xv, 2a. — On trouve d'abord les « anciens » dans l'Eglise de Jérusalem, dont ils forment pour ainsi dire, autour de Jacques, le sénat. Act., xi, 30; xv, 2, I. G., 22, 23; xv, 4; xxi, 18. Les Actes n'ont aucun renseignement précis sur la manière dont ces πρεσβύτεροι ont été investis de leurs pouvoirs : c'est par analogie avec Act., vi, 6 et surtout xiv, 23 et xx, 28, que l'on doit, avec une grande vraisemblance, inférer que la cérémonie de l'imposition des mains a présidé à l'ordination des nouveaux ministres.

Au c. xix, 23, il s'agit des « anciens » établis par Paul et Barnabé dans les Eglises de Lystris, Iconium et Antioche de Pisidie : Après leur avoir ordonné (χειροτονήσαντε) des anciens en chaque Eglise et avoir prié! jeûné, ils les recommandèrent au Seigneur en qui ils avaient cru. » Au c. xx, 28, il est question des « anciens » d'Éphèse. t. 17, et saint Paul leur montre l'origine divine de leur vocation : « Soyez attentifs, leur dit-il, et à vous et à tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques, pour gouverner l'Eglise de Dieu, qu'il a acquise par son sang. » Sans doute, aucun de ces deux textes ne mentionne exactement la nature du rite de l'ordination. Le terme χειροτονήσαντε est peut-être cependant, surtout si on l'interprète à la lumière des autres documents apostoliques, une allusion discrète à l'imposition des mains; cf. Zorell. *Xovi Testamenti lexicon tincum*, p. G21 et *Const. apost.*, VII, xxvni, 2 et 3. Cette interprétation est ici fortifiée en ce que l'imposition des mains est accompagnée de jeûnes et de prières. Quant à l'allocation de saint Paul aux anciens d'Éphèse, elle semble bien marquer aussi qu'ils ont été ordonnés par un rite sanctificateur, puisque c'est l'Esprit-Saint lui-même qui les a établis évêques, pour gouverner l'Eglise de Dieu.

b. I Tim., t, 22. — Faut-il trouver, en confirmation de ce qui précède, le rite de l'ordination prescrit par saint Paul dans I Tim., v, 22 : Χεῖρα ταγίω

μηδενὶ ἐπιτιθεῖ? Ou a voulu voir dans cette imposition des mains > toutes les destinations du rite qu'a connues l'Église primitive : guérison, confirmation, pénitence, ordination; cf. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig. 1918. p. 51, n. 5. Mais deux interprétations seulement sont susceptibles de retenir l'attention des exégètes catholiques. — Tout d'abord celle qu'a développée ici-même, t. vu, col. 1306-1314, le P. Galtier. Il s'agirait d'une imposition des mains relative à la réconciliation des pécheurs. Nous ne ferons que résumer les raisons invoquées en faveur de cette interprétation : on fait remarquer que l'exégèse favorable au rite d'ordination ne date que de l'Ambrosiasier et de Théodore de Mopsueste; qu'elle n'a jamais été universellement reçue dans l'exégèse protestante et anglicane; qu'elle a même été abandonnée par quelques auteurs catholiques; qu'elle n'a d'autre base que l'expression technique, χειροθεσία, dont l'apôtre s'est servi; qu'elle est sans fondement dans la plus ancienne tradition où qu'en particulier elle a contre elle la tradition de l'Église africaine; qu'elle donne au v. 22 un sens contraire à la grammaire, à la vraisemblance, et à la logique (pour expliquer : *ne participe en rien aux péchés des autres*, en fonction des mots précédents : *l'impose légèrement les mains à personne*); qu'elle attribue enfin à saint Paul, dans les versets précédents, une procédure de réconciliation pour les presbytres, qui est radicalement en opposition avec la pratique de l'Église ancienne. On observe, par contre, que l'interprétation relative à la réconciliation des pécheurs conserve le sens habituel des expressions courantes et déterminées, ἀμαρτάνοντα ... ἐλεγχε et χοινώνει αμαρτίαι, qu'elle s'accommode des habitudes lexicographiques de saint Paul et qu'elle semble imposée par le contexte immédiat de l'épître.

Mais cette argumentation est loin d'être convaincante et la plupart des exégètes et théologiens catholiques estiment au contraire que I Tim., v, 22 mentionne bien l'imposition des mains qui est le rite de l'ordination. Au c. m, Paul avait décrit les qualités requises chez les candidats aux ordinations; au c. iv, il recommande à Timothée sa sanctification personnelle et le conjure de ne pas négliger la grâce qui est en lui en vertu d'une révélation prophétique avec l'imposition des mains du presbyterium. Puis, au c. v, il exhorte son disciple au zèle pour le maintien de la discipline. C'est là qu'après avoir rappelé quelle attitude il convient d'observer à l'égard des veuves, il aborde la question des prêtres, i. 17. Tout le problème consiste à grouper les versets 17-25 d'après leur sens :

17. Que les prêtres* qui gouvernent bien soient regardés comme dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement. 18. Car l'Écriture dit : « Vous ne lierez point la bouche du bœuf qui foule le grain », et : « l'ouvrier est digne de son salaire », 19. Ne reçois point d'accusation contre un prêtre, si ce n'est devant deux ou trois témoins. 20. Prends ceux qui pêchent, devant tout le monde, afin que les autres en conçoivent de la crainte. 21. Je te conjure devant Dieu, devant le Christ-Jésus, et les anges élus, d'observer ces* cimes s'ris p*èju{J, ne faisait rien en incinquant d'un autre côté. 22. N'impose légèrement les mains à personne, et ne participe en rien aux péchés des autres. Sois toujours chaste toi-même. 23. Ne continue pas à ne boire que de l'eau; mais use d'un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes infirmités. 24. L'unique péché* «le quelques hommes sont inanités, et les de vancent au jugement; mais ceux de certains autres les suivent. 25. Et pareillement les œuvres bonnes sont manifestes, et celles qui ne le sont pas ne peuvent rester cachées.

On est généralement d'accord pour considérer les conseils adressés à Timothée, t. 23, comme un verset

déplacé de son contexte. Le problème consiste donc à grouper les t. 17-22, 21-25 d'après leur sens. Origène et saint Jean Chrysostome ont proposé de rajouter les t. 19-21 au traitement des pécheurs; le* f. 17-18, 22, 24-25 à la constitution des presbytres. Origène, *in Jesu Naoe*, (homi.), vu, 6, P. G., t. xu, col. 861; S. Jean Chrysostome, *in I Tim.*, homi., xv, 2, P. G., t. LXir, col. 582. Mais plusieurs auteurs modernes terminent au r. 19 la section des presbytres. Pour aborder dès le f. 20 une section nouvelle et homogène sur le traitement des pécheurs, en rapportant l'imposition des mains au discernement à la réconciliation des pénitents. C'est la lecture adoptée par ceux à l'opinion desquels se rallie le P. Galtier.

En faveur de l'opinion d'Origène et de Jean Chrysostome, on peut dire que l'ancienne exégèse africaine n'a pas encore recueilli beaucoup d'adhésions; cf. M. Meinerz, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, 2^e éd.)*, Bonn, 1921, p. 51. Nous estimons que ses partisans ont surévalué l'autorité des anciens écrivains ecclésiastiques qui ont rapporté à la réconciliation des pénitents ce t. 22 de l'épître à Timothée. Sans doute, à première vue, leur nombre est imposant, mais en groupant les divers témoignages, on constate qu'ils n'appartiennent qu'à deux milieux très circonscrits et étroitement apparentés, d'une part à l'ancienne Église d'Afrique et d'autre part aux milieux ecclésiastiques représentés par saint Firmilien de Césarée. En réalité, cette ancienne tradition exégétique semble remonter à Tertullien. Le fougueux apologiste africain s'est servi du texte paulinien pour reprendre les évêques impériens, à ses yeux, à réintégrer dans la communion ecclésiastique les pécheurs et les apostats pénitents. *De pudicitia*, win, 9, P. L. t. ti, col. 1016. L'interprétation de Tertullien se répandit dans l'Église d'Afrique; elle fut acceptée par saint Gervase, par les évêques du concile de 256 et par saint Firmilien de Césarée. L'ardent allié de l'évêque de Carthage dans ses démêlés avec le Siège romain. Dans ces conditions, l'autorité de cette tradition est diminuée de beaucoup; elle n'exprime pas une opinion reçue dans l'Église universelle, mais tout au plus une tradition locale, remontant à un auteur privé...

« Dès lors, il ne reste plus à considérer que les arguments empruntés à l'analyse littéraire du passage en question. Sans doute, les versets 17-22 ne sont pas d'une cohésion parfaite. Déjà Origène et saint Jean Chrysostome l'avaient entrevu et, pour cette raison, tout en entendant l'imposition des mains «les rites de l'ordination, ils avaient rapporté le f. 20 à la réconciliation des pénitents, admettant par conséquent une digression importante dans la succession logique des f. 10, 20 et 22. Mais il nous semble que même cette digression partielle n'est pas prouvée. L'Apôtre, après avoir déterminé la conduite à observer envers les* presbytres fidèles, puis envers les presbytres accusés par un membre de l'Église, traite finalement et logiquement des ministres «la vigilance de Timothée a reconnu coupables d'un délit. Envers ces derniers, la charge de Timothée était particulièrement délicate, et saint Paul, sachant bien qu'il vaut mieux prévenir le mal que le combattre, donne pour l'avenir à ce disciple ce conseil éminemment prudent et salutaire : N'impose précipitamment les mains

à personne et ne communique pas aux péchés d'autrui. Tout s'enchaîne et s'explique. » J. Coppens, *op. cit.*, p. 129-130. L'auteur dont nous rapportons l'exégèse fait observer que l'expression «communiquer aux péchés d'autrui» n'a pas toujours, dans les très anciens documents, le sens restreint que lui reconnaît le P. Galtier avec les traditions s'originant à

Tertullien. Les documents apostoliques et sub-apostoliques présentent des sens beaucoup plus larges; cf. I Cor., V, 6, 9-12, 13; II Cor., vi, 11; H Joa., 11; Eph., v, 7, 11; Apoc., xvm, 4 (simple entretien de relations sociales avec le pécheur); S. Justin, *Apol.*, n, 2; Hennas. *Mandatum*, iv, 1-5 (cohabitation conjugale); *Dtdachè*, xiv, 2, (participation commune aux mêmes actes religieux). Au f. 22, le manque de liaison grammaticale n'exclut pas la connexion des pensées et il n'est pas inouï que les épîtres pauliniennes, y compris les Pastorales, présentent ainsi des transitions un peu brusquées. Enfin, il faut noter que la pratique de réconcilier les pénitents par l'imposition des mains n'est pas attestée pour l'âge apostolique. Aussi l'interprétation africaine fut-elle bientôt contredite par l'Ambrosiaster en Occident et en Orient, par Théodore de Mopsucste et saint Jean Chrysostome. Ces auteurs interprètent le t. 22 du rite d'ordination; ils estiment donc trouver dans le texte apostolique un renseignement précis sur ce rite. Voir aussi Tixeront. *L'ordre et les ordinations*, p. 108.

c. I Tim., /r, 11; H Tim., i, G. — 1 ne confirmation de ce sens se trouve, sans contestation possible, dans l'indication, par saint Paul lui-même, du rite d'ordination de son disciple Timothée. Deux textes : ■ Ne néglige point la grâce qui est en loi, qui l'a été donnée en vertu d'une prophétie avec l'imposition des mains du presbytérium : Μη ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χάρισμα, β ἐδόθη σοι διὰ προφητεῖα μετὰ (πιΟεσεω των χειρών τοῦ πρεσβυτερίου. « Je t'engage à ranimer la grâce de Dieu, qui est en loi par l'imposition de mes mains : Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὁ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆ ἐπιΟεσεω των χειρών μου. I Tim., iv, 14; II Tim., i, 6.

Ces textes se complètent et, dans leur brièveté, énumèrent les ministres, les circonstances, les grâces de l'ordination de Timothée. Le ministre principal fut Paul, comme l'indique la seconde épître, ce qui n'exclut pas la participation du presbytérium, c'est-à-dire de rassemblée des prêtres (de Lystres, probablement, dont Timothée était originaire, Act., xvi, 1-3). Le texte ne parle pas de prière accompagnant le geste de l'imposition des mains; mais il est peu probable que cette imposition des mains ait été muette et n'ait pas été accompagnée de quelque prière : c'eût été tout le contraire de ce que nous savons par ailleurs, Ad., vi, 6. En tout cas, il ne faudrait pas entendre l'ordination διὰ προφητεῖα comme s'il s'agissait ici de l'équivalent de la « forme. » du sacrement. L'expression διὰ προφητεῖα est obscure pour nous, et montre sans doute que Timothée, avant son ordination, avait été l'objet d'une désignation surnaturelle touchant son ministère. Saint Paul ne suppose-t-il pas lui-même que son disciple a été l'objet de prophéties qui doivent l'inciter à combattre le bon combat : κατὰ τὰ προαγούσα ἐπὶ σε προφητεῖα, ἵνα στρατεύσῃ ἐν αὐταὶ τὴν καλὴν στρατείαν. Quant à la grâce reçue par l'imposition des mains, c'est à coup sûr un « charisme » d'ordre surnaturel se rapportant aux fonctions sacrées que Timothée doit remplir. Saint Paul s'applique à décrire ce charisme. II Tim., r, 7-12. C'est un don de l'Esprit, un don de force, de charité, de sens pratique et de sobriété. « Ici, ce qui est conféré par l'imposition des mains n'est pas une simple mission, une simple fonction — ce que les Anglais appellent *appointment* — c'est une grâce, un pouvoir surnaturel, χάρισμα » Tixeront. *op. cit.* p. 107.

Tout semble indiquer d'ailleurs que ce pouvoir chez Timothée est le pouvoir épiscopal proprement dit. Ont admis cette conclusion, chez les anciens : S. Epiphane. *Hier.*, i.xxv, 4. P. G., t. xvi, col. 508; Théodore de Mopsucste, *In I Tim.*, ni, L. P. G.,

t. Lxvi, col. 956 sq.; Théodord de Cyr, *In I Tim.*, ni, I, P. G., t. i.xxxii, col. 803. Chez les modernes, c'est le sentiment du grand nombre, du moins chez les catholiques. Voir IL Bruders, *Die Verfassung der Kirche... bis zum Jahre 175 nach Christus* dans *Porsch. z. chrisll. Litteratur-und Dogmengeschichte*, t. iv, fasc. 1-2, Mayence, 1904; Michiels, *op. cit.* Parmi les protestants et critiques indépendants, lions Gore-Turner, *op. cit.*; Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2^e édit., Leipzig, 1915, et Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905.

3. *Conclusion.* — Les Actes et les Pastorales nous montrent le rite de l'ordination déjà universellement admis dans l'Église naissante. Tout d'abord employé dans l'Église-mère de Jérusalem, ce rite se retrouve à Antioche, puis est repris par saint Paul dans la fondation de toutes les Églises. Ainsi apparaît nettement son caractère apostolique. Cette conclusion est singulièrement renforcée du fait que l'imposition des mains était un rite déjà employé dans la synagogue (voir *Imposition des mains*, col. 1302-1301) et que, s'il est passé dans l'Église catholique, c'est (pie les apôtres, prédicateurs de la nouvelle religion, ont fait, sous l'inspiration du Saint-Esprit, à l'occasion de ce rite, un emprunt chrétien aux traditions synagogales. Bien ne pouvait mieux marquer l'institution divine, le rite n'étant choisi que pour répondre à une indication de Noire-Seigneur et sous l'influence du Saint-Esprit.

3^o *Dans l'Église primitive.* Les documents de l'époque apostolique et immédiatement subapostolique n'apportent aucune précision aux données du Nouveau Testament.

Les documents, en ciict, sont des écrits de circonstance; leurs auteurs n'avaient ni occasion, ni intérêt à parler des rites de l'ordination. Nous retrouvons l'expression χειροτονεῖν, mais avec le sens *d'élire*, de *choisir* (qu'elle possède II Cor., vin, 19, et Act., xiv, 22) dans la *Didaché*, xv, 1 : Χειροτονήσατε... ἐπισκόπου καὶ διακόνου. Il s'agit ici, à coup sûr, de ministres sacrés, puisque leur office est d'offrir le sacrifice eucharistique, xiv, 3. Mais il est également certain que χειροτονεῖν signifie simplement élire, choisir, puisqu'il s'agit d'une invitation faite à tout le peuple chrétien de se choisir des ministres idoines. De même, chez Ignace. *PHilad.*, x, 1; *Smijrn.*, xi, 2; *Polgc.*, vu, 2, car il s'agit du simple choix d'un diacre déjà en fonction, pour une mission déterminée. Cette indétermination permet au cardinal van Bossum d'écrire : *explicata c primo sicculo testimonia post Apostolorum tempora non inveni. De essentia sacramenti ordinis*, rribourg-en-B., 1914, p. 61; cf. E. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. u, 10^e édit., p. 366, note 1.

Néanmoins il serait contraire aux règles d'une saine critique de conclure que rimpositlon des mains, rite sacramentel, n'existait pas au n^e siècle en vue de la transmission des pouvoirs de l'ordre. Nous avons, en effet, trouve plusieurs textes du Nouveau Testament (notamment Ad., vi, 1-6; probablement Act., xiv, 23; xx, 28; plus vraisemblablement I Tim., v, 23 et certainement I Tim., iv, 11 et H Tim., i, 6) où l'imposition des mains, dès la fin du i^{er} siècle, apparaît comme le rite universellement reçu de l'ordination. Nous savons par ailleurs qu'en fait les trois degrés delà hiérarchie ont été transmis par les apôtres, leurs remplaçants ou leurs successeurs immédiats, voir notamment Clément, I Cor., c. xii, xlv. Et, par l'exemple de Timothée, nous savons que ces successeurs n'avalent le pouvoir de transmettre le sacerdoce qu'en suite de l'imposition des mains reçues par eux-mêmes.

Ces simples constatations nous permettent d'él-

miner les interprétations rationalistes du rite de rimposition des mains : celle de Hatch, réduisant la hiérarchie à des fonctions civiles ordinaires et n'accordant à l'imposition des mains qu'un caractère très secondaire, *Gesellschaftsocr/assung der chrisll. Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883, p. 133 sq.; celle de Sohm réduisant l'efficacité de l'imposition des mains à une simple confirmation d'un charisme préexistant. *Kirchenrecht*, t. i. Leipzig. 1892. p. 60-66. Il est certain, en effet, que les institutions fondamentales faites par les apôtres ont continué dans l'Eglise. Si le rite de la transmission des pouvoirs sacrés n'est pas mentionné, ce n'est pas que l'écrivain l'ignore : il le suppose.

4° *A partir du IIP siècle.* — Les textes postérieurs sont une preuve manifeste de la vérité qui vient d'être énoncée.

1. *Prnotandum.* Ainsi que l'a fait remarquer Behm, *Die Handauflegung*, p. 70, l'usage de l'imposition des mains au début du III^e siècle comme rite d'ordination est si universellement répandu qu'on le présente comme ayant ses origines aux premières institutions de la hiérarchie. Voir, par exemple, dans les apocryphes, une ordination conférée par l'apôtre Matthieu, *Martyrium Matthai*, 28, édit. Bonnet, dans *Acta apost. apocr.*, t. n o, 1898. p. 259; l'ordination de saint Pierre par Notre-Seigneur, *Actus Petri cum Simone*, 10, édit. Lipsius, *ibid.*, I. i, p. 58 (cf. L. Vounux, *Les Actes de Pierre*, p. 296); la constitution de douze presbytres et de quatre diacres par saint Pierre, *Ileognit. Clementina*, in, 66-67, P. G., t. i, col. 1311 et *Monumenta Ecclesia* liturgica*, Paris, t. i b, n. 1617; l'installation de Clément et de Zachée par le même apôtre, l'un, comme évêque de Borne, l'autre, comme évêque d'Antioche de Syrie. *Epistula Clementis ad Jacobum*, n. P. G., t. n. col. 35. et 3/en. lit., n. 4779.; *Recognitones Clementina*, nr, 66-67. Pareillement, l'auteur des *Constitutions apostoliques* rapporte que les apôtres ont institué évêque, par l'imposition des mains, dans les diverses Eglises, leurs successeurs immédiats : « Des évêques qui ont été ordonnés par nous, χειροτονηθέντων, nous vous indiquons que ce furent,, à Alexandrie, Anianus, ordonné premier évêque κεχειροτόνηται, par Marc l'évangéliste, et Avilius, le second par Luc aussi évangéliste. Quant à l'Eglise de Borne, le premier évêque fut Lin,... et le second, par moi Pierre, ordonné après la mort de Lin, fut Clément, ὑπ' ἐμὸν Πέτρον, δευτέρο κεχειροτόνηται. Vil, χι. vi, P. G., t. i, col. 1017.

Quelle que soit la suspicion qui légitimement s'attache à pareilles assertions, elles n'en constituent pas moins un témoignage irrécusable de la tradition existant au III^e siècle. Cette tradition trouve un nouvel appui chez Clément d'Alexandrie, qui rappelle que le prêtre ou le diacre est *non quasi ordinatus ab hominibus*, ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενο. *Strom.*, VI, xm, P. (l., t. ix, col. 327.

2. *Les divers témoignages du III^e au V^e siècle.* — Dès le début du III^e siècle, les témoignages abondent. Lorsqu'il s'agit des évêques, des prêtres et des diacres, l'idée de choisir, d'élire, de constituer implique celle d'imposer les mains : ces deux idées deviennent si intimement associées qu'il n'y a pas trace d'ordination où n'intervienne l'imposition des mains. Ainsi, l'imposition des mains, χειροτονία ou χειροθεσία apparaît dans toutes les traditions historiques concernant les ordinations sacerdotales ou les consécérations épiscopales. Sur cette signification et sur la synonymie de χειροτονία et de χειροθεσία, voir les § 5 et 6 dans le *Pronmium* du traité *De sacramento ordinis* de la théologie de Wnrlzbourg, t. v, p. 296-298; et dans Huilier, *De sacris elect, tl ordinat.*, proleg., *Cursus theol.* de Migne, t. xxiv, p. 161-166. Ce n'est que plus tard

(vers la fin du V^e siècle) que les écrivains ecclésiastiques feront une distinction entre χειροθεσία, bénédiction ecclésiastique, et χειροτονία, ordination proprement dite. Voir déjà Tamise, dans les Actes du II^e concile de Nicée, sets, r, Hnrdouin. t. rv, col. 52 C. Simeon de Thessalonique applique au sous-diacre la χειροθεσία, au diacre et au prêtre la χειροτονία, en distinguant nettement le sens de l'une et de l'autre. *Dr sacris ordinationibus*, 156, 159. P. G., t. clv, col. 361, 365.

Les témoignages qui nous restent peuvent être répartis en trois classes : *faits historiques* d'ordination; *discipline* liturgique; *enseignement* patriotique.

a) *Faits historiques.* — Ordination sacerdotale d'Orlène par les évêques de Césarée et de Jérusalem qui lui imposèrent les mains pour le presbytérat, χεῖρα εἰ πρεσβυτέρων αὐτῷ τεΟεῖκασι, Eusèbe, *il. E.*, VI. viri, l, P. G., t. xx, col. 537. — Saint Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, raconte comment Novation fut ordonné prêtre, κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιΟέντο αὐτῷ χεῖρα εἰ πρεσβυτερίου κ/ήρον, et comment ensuite il contraignit trois évêques à lui conférer l'épiscopat « par une imposition des mains sacrilège et vaine, εικονική τινι καὶ ματαιὰ χειροπεΟεσία ἐπισκοπήν αὐτῷ δοῦναι. » Eusebe, *il. E.*, VI. xlii, 7, *ibid.*, col. 620. Voir, sur le même sujet une lettre de saint Cyprien, à propos des « confesseurs qui ont consenti à une telle consécration : *ut paterentur ei manum quasi in episcopatum imponi.* » *Epist.*, xi. ix, l. édit. Hartel. p. 610. Dans une lettre au clergé et au peuple d'Espagne, saint Cyprien décrit ainsi le rite de l'ordination employé pour Sabinus : *Quod et apud nos factum videmus in Sabini cotlegir nostri ordinatione, ut .. episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Dasiiidis imponeretur.* *Epist.*, lxxv, 5. édit. Hartel. p. 739. Cf. consécration de saint Fabien, où les évêques étaient réunis χειροτονία ἐνεκεν, Eusebe, *il. E.*, VI, xxi, P. G., t. xx. col. 588; consécration d'Anatole d'Alexandrie, à qui Théotecte imposa les mains pour l'épiscopat, χεῖρα εἰ ἐπισκοπήν ἐπιτέΟεικε, Eusèbe, *il. E.*, VII, xxxi, 21. col. 729. L'auteur du *Ce aleatoribus*, c. in. parle en des tenues identiques de sa propre consécration : *episcopium... per impositionem manus... excepimus.* *Opera Cypriani*, édit. Hartel, t. ni. p. 94. Il n'est pas encore question, dans ces documents, de l'ordination au diaconat. Mais les textes liturgiques nous renseignent très suffisamment.

Au VI^e siècle, saint Basile rappelle qu'Anthime a ordonné Faustus de sa propre autorité et de sa main propre, ἐχειροτόνησε τὸν Φαῦστον ἰδία αὐΟεντία καὶ ἰδία χειρὶ, *Epist.*, cxxxii (al. cccxili), P. G., t. xxxi, col. 511; cf. *Epist.*, cxxi (al. cxcv), col. 540; il parle de ceux qui imposèrent les mains à Grégoire de Nyssc, οἱ χειροτονήσαντες, *Epist.*, ccxxv (al. Ccc lxxv), col. 811; cf. lvi, col. 391-397. Saint Grégoire de Nazianze rapporte, faisant mention de la seule imposition des mains, sa propre ordination. *Or.*, x, n. l, et celle de son père. *Or.*, xvm, n. 33, 34, P. G., t. XXXV, col. 830, 1027. Dans le récit de l'ordination de saint Grégoire le Thaumaturge, saint Grégoire de Nyssc montre que la consécration se fait par la seule imposition des mains, *Vita S. Gregorii Thaum.*, P. G., t. xlii, col. 909. Saint Optat rapporte que Cécilien fut sacré, *manus imponente Felice Autuninitano.* *De sehimate donat.*, l. i. n. 18, 19, P. t. xi, col. 918. Le sacre de saint Jean Chrysostome, raconté par un auteur du V^e siècle. Siméon Métaphrasle, fut marqué d'un miracle au moment même où Chrysostome inclinait la tête sous la main de l'évêque, P. G., t. exiv, col. 1075. Voir, dans saint Augustin, l'ordination de Maximien, *Ee gestis cum Emerito*, n. 11, P. L., t. xlii, col. 705; de la même

ordination, saint Célésin parle, laissant entendre que les paroles sacramentelles sont jointes à l'imposition des mains : *Interfuimus nec nos dixerimus absentes cum ejus capiti verba mystica dicerentur*, *Epist. ad synod. Ephes.*, *P. L.*, t. 1, col. 539. Voir enfin, dans Théodoret de Cyr, le récit de l'ordination du solitaire Macédonius et du reclus Salaman, *Religiosa hist.*, c. xvi, xix; et de la consécration d'Antiochus, évêque de Samosate, // *IV. xin*, *P. G.*, t. i. x x x ii, col. 1102, 1127: 1151.

b) *Discipline liturgique*. — Le plus ancien « rituel » (si l'on peut se servir de ce terme) est un petit livre disciplinaire auquel on avait donné le nom de *Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae* (*Egyptische Kirchenordnung*, *Ordonnance ecclésiastique égyptienne*) parce que c'est en Egypte surtout et en Ethiopie qu'il a été répandu. Son origine cependant est romaine, son auteur serait saint Hippolyte et son vrai nom, *Tradition apostolique*. Les *Canons d'Hippolyte*, les *Constitutiones per Hippolytum* ou *Abrégé (Epitome)* du VII^e livre des *Constitutions apostoliques*, le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*, le *Testament de Notre-Seigneur* s'inspirent tous de manière plus ou moins directe de la *Tradition apostolique* et s'échelonnent depuis la fin du II^e jusqu'au V^e siècle. Ils permettent de suivre les modifications introduites dans le cérémonial. Il est d'ailleurs naturel de penser, avec Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e édition, p. 511, que le texte d'Hippolyte devait refléter l'usage romain, et que ses versions copte ou éthiopienne ont été corrigées suivant l'usage alexandrin.

Sur les données générales de ces livres, relativement à l'imposition des mains dans l'ordination, voir *Imposition des mains*, col. 1333-1331. Pour compléter les indications qu'on trouve à cette référence, nous résumerons ici l'exposé qu'a fait de cette liturgie J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 112 sq.

a. *Ordination de Télecéue*. — Elle a lieu le dimanche, devant le peuple réuni et avec le concours du presbyterium et des évêques présents. Une première imposition des mains est faite par les évêques seuls : tous prient en silence. // V. II. Frère a soupçonné dans cette première imposition des mains le seul rite primitivement essentiel ; cf *Early forms of ordination* dans les *Essays* de H. B. Swete, p. 275, 308. Mais cette assertion semble difficilement acceptable puisque les *Constitutions apostoliques* et les *Canons d'Hippolyte* l'ont abrogée (voir plus loin), et que les fragments de la *Tradition* édités par Hauler (version latine, I, 1-3) la présentent comme une simple prière préliminaire. Vient ensuite le rite de l'ordination proprement dite. Un des évêques présents, sur l'invitation des autres, impose la main sur l'ordinand et récite la prière suivante, invocation au Saint-Esprit. La traduction a été faite sur le texte grec qui est conservé par l'*Epitome* :

• O Dieu et Père «le Notre-Seigneur Jésus-Christ. Père des miséricordes et Dieu de toute consolation, qui demeures dans les hauteurs et considères ce qui est en bas, qui connais toutes choses avant qu'elles n'arrivent; toi qui es l'auteur de l'ordonnance «le l'Eglise par la parole «le ta grâce; qui d'abord prédestiné dès le principe la famille juste d'Abraham, établissant «les chefs et des prêtres, et ne laissant pas sans ministère ton sanctuaire; qui, depuis la création du monde, t'es plu à être glorifié dans ceux que tu as choisis; répands maintenant la puissance — qui vient «le toi — «le l'Esprit directeur (*pariente* : «pie tu as donné à ton Fils bien-aimé, qu'il a communiqué aux) dont, par ton enfant bien-aimé Jésus-Christ, tu as gratifié tes saints apôtres qui ont fondé l'Eglise, à la place de ton sanctuaire, pour la gloire et l'incessante louange de ton nom. Toi «le moi connais tous les cœurs, donne à ce tien serviteur que tu as choisi pour l'épiscopat (p; — dt paître ton troupeau saint, et «le remplir pour toi ses fonctions de grand-prêtre (ἀρχιεπισκοπή)

sans reproche, le servant O «ποΟργουόντ») jour et nuit; de paraître sans cesse devant In face en prophète* et de t'offrir les «lions «le la sainte Eglise; et par l'esprit du souverain sacerdoce, d'avoir le pouvoir de remettre les péchés, suivant ton commandement, de conférer les fonctions ecclésiastiques ? // r^o^;) suivant ton ordre, et «le délier tout lien, suivant le pouvoir «pie tu as donné aux apôtres; et «le te plaire dans la douceur et la pureté du cœur, en t'offrant une odeur «le suavité; par ton enfant Jésus-Christ Notre-Seigneur, avec «le soit à toi gloire, puissance, honneur avec le Saint-Esprit, maintenant «4 toujours et dans les siècles «les siècles. Ainsi soit il.

Tel est l'essentiel «le la consécration épiscopale : elle s'achève par la célébration des saints mystères. On a remarqué la variante : le texte entre parenthèses appartient au latin et s'est conservé dans l'éthiopien, les *Constitutions apostoliques* et le *Testament*. Il a toute chance d'être la leçon primitive.

Aux origines, le contenu de cette prière n'était pas bien déterminé. Comme une glose de la *Didachè* l'insinue, x, les textes liturgiques n'avaient pas encore acquis à cette époque une très grande rigidité. Cf. *Const. Eccl. copte*, i, 22; iv, L dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. n, p. 100, 105; S. Justin, *Apol.* i. c. 67, *P. G.*, t. vi, col. 1201.

Les divergences présentées par les documents postérieurs sont, dit Tixeront, les suivantes : d'abord, sauf dans le *Testament de Notre-Seigneur*, la première imposition des mains disparaît au profit des développements que l'on donne à la forme que doit prendre l'assentiment du peuple à la consécration de l'élu. // *Epitome* et les *Constitutions apostoliques* (VIII, I), ont même omis de noter la seconde imposition des mains. Mais c'est pure distraction, car plus loin, VIII. x lvi, 9, il est formellement déclaré dans les *Constitutions*, que « les évêques, les prêtres, les diacres reçoivent leur dignité par la prière et l'imposition des mains. // CL c. xvi. 2. Cette omission n'est donc pas consciente, comme je prétend Hatch, *The organization...*, p. 133. L'unique imposition de la main est faite, d'après les *Canons d'Hippolyte*, eau. 10, par « un des évêques et des prêtres », archaïsme qui, peut-être, rappelle l'identité des deux mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, dans le Nouveau Testament, // *kpitome* et les *Constitutions apostoliques* supposent que la consécration épiscopale est faite par trois évêques, qui se tiennent à côté de l'autel, cependant que les diacres tiennent ouvert sur la tête «le l'élu le livre des évangiles. // VIH, iv, 6; cf. xxvn, 1, 2. // *EL Canons des apôtres*, I, Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. i, p. 561. Dans les *Constitutions*, la prière consécatoire, tout en restant dans le même cercle d'idée a pris un notable développement.

b. *Ordination du prêtre*. La *Tradition apostolique* est muette sur l'élection préalable des simples prêtres (la formule de prière «pii se trouve dans *VEpitome* et les *Constitutions* la suppose formellement : « Jette les yeux sur ce tien serviteur, et communique-lui l'Esprit «le la grâce et «le conseil, afin qu'il aide aux prêtres et gouverne ton peuple avec un cœur pur: «le même qu'a regardé le peuple «le ton élection, et que tu n'as ordonné // a Moïse de choisir dt» vieillards (pre^fiefcroi) que tu ns

Dieu et Père «le Notre-Seigneur Jésus-Christ, jette les yeux sur ce tien serviteur, et communique-lui l'Esprit «le la grâce et «le conseil, afin qu'il aide aux prêtres et gouverne ton peuple avec un cœur pur: «le même qu'a regardé le peuple «le ton élection, et que tu n'as ordonné // a Moïse de choisir dt» vieillards (pre^fiefcroi) que tu ns

rempli* de (on esprit, (de cet esprit) quo tu avais donné /i ton serviteur. Et nudntonant, Seigneur· fid.» que *c conserve m nous (on remarquera ce changement, on résèque prie pout lou*) Min* déchet l'esprit de In grâce, el rends-nou* digues, pur hi fol, de le servir dim* In simplicité du cœur, le louant par Ion enfant, le Christ-Jésus, par qui soli A loi gloire el vertu, nu Père et nu Piis avec le Saint-Esprit de la Sainte Eglise, rl malntmant et dan* h's siècles des siècles. Ainsi soit-il. ·

Dan.» les *Canons d'Hippolyte*, In prière pour l'ordination des prêtres ne présente aucune différence avec celle de l'ordination des évêques : *Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agantur at cum episcopo, nisi quod calhedrir non insideat. Etiam eadem oratio super ea oretur tota ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus Episcopus in omnibus rebus nquiparetur presbytero, exceptu nomine cathedra· et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur* (30 32). Les *Canons d'Hippolyte* laisseraient donc supposer qu'aucune formule spéciale n'existait pour le presbytérat. Et cependant ils distinguent très nettement le simple presbytérat de l'épiscopat.

L'*Epitome*, les *Constitutions*, le *Testament* ont modifié la formule de la *Tradition* à partir du moment où l'évêque prie pour tous; la prière continue pour le seul ordlnand. décrivant le ministère sacerdotal; cf. *Constitutions*, VIII, xvi, 1-5; *Test. Dom.*, t, 30. I n mot cependant s'est conservé dans les *Constitutions*, \ III, XVI, 5, qui vise la pluralité des assistants : « Conserve en nous sans déchet l'esprit de ta grâce *Epitome* cl *Constitutions* n'indiquent pas d'ailleurs que les prêtres assistants imposent la main avec l'évêque : leur présence et celle des diacres est simplement mentionnée. του πρεσβυτερίου προεστῶτό σοι καὶ τῶν διακόνων. Mais nu c. χχviii, 2. 3. les *Constitutions* indiquent formellement la différence entre l'épiscopat et le presbytérat : *Episcopus manus imponit, ordinat* (χειροθετεῖ, χειροτονεῖ)... *Presbyter* χειροθετεῖ. οὐ χειροτονεῖ. Le prêtre, comme le diacre, et les autres clercs, est ordonné par l'imposition des mains de l'évêque; cf. *Canons des apôtres*, 1, Funk, *op. cil.*, p. 56L

c. *Ordination du diacre*. --- Après l'élection par le peuple, expressément signalée par la *Tradition*, l'évêque procède à l'ordination du diacre en lui Imposant *seul* les mains. Ions les documents sont d'accord à ce sujet et attestent par là l'ancienneté et la persistance de la tradition qui prescrit cette cérémonie. *Tradition*, version latine, sahidique, éthiopienne, arabe, ut. 1-8; *Canons d'Hippolyte*, 33-12; *Constitutioni s per ilippolytum*, \ n, 1-2; vin, 1-3; *Constitutions apostoliques*, \ III, xvji, 1-2; xvm, 1-1; *Test. Dom.*, t, 31-38. Cette circonstance est justifiée par le fait que l'ordinand, ne recevant pas le sacerdoce, n'entre pas dans le collège presbyterni, conseil de l'évêque, mais devient simplement par le diaconat, le ministre de l'évêque : (/est pourquoi l'évêque seul crée le diacre. » (elle glose doctrinale, vraisemblablement originale, s'attaque aux prétentions illégitimes de certains diacres qui, à partir du m* siècle, ont manifesté parfois une arrogance spéciale A l'endroit des fonctions sacerdotales. Voir les conclusions de Frère, *op. cil.*, p. 286, n. 3, et de Brighlnmn, *Ternis of communion and the ministration of the sacraments in early Times*, dans les mêmes *Essays*, p. 396, et les conciles d'Arles I, can. 15; de Nicée. can. IS; d'ElvIrc, can. 77; édit. I.auchert, p. 28 12, 25. L'Imposition des mains est accompagnée de la prière suivante :

• Dieu, qui tout créé et préordonné par ta parole, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que tu n* envoyé pour exécuter ta volonté (*ministrare*), et nous manifester

ton désir, répands l'Esprit-Saint dr grace et de sollicitude et d'industrie sur ce tien serviteur, que lu a* choisi pour servir (*ministrare*) ton Eglise, et offrir dan* le saint de* saint* ce qui t'est offert par (re lui <<ui n été) ordonné prince det prêtre*, et (procurer) la gloire de ton nom; afin que, servant (*ministrans*) sans reproche dan* une vie pure, il puisse obtenir lrs degrés de l'ordre supérieur, (c'est le sens de *VEpitome* et de* *Constitutions apostoliques*. M texte éthiopien, cf. Funk, *Didascaha H Constitui.ours apostal.*, I n, p. 101, jwirtr : · qu'il remplisse le» fonction* de l'ordre auquel il a été promu *...) et te gl > rider par ton Fil* Jé*u*-Christ Notre-Seigneur, par qui A loi, avec lut, soit gloire, puissance et louange avec le Saint-Esprit, etc... ·

Les *Canons d'Hippolyte*, 38-12, se distinguent des autres documents en ce qu'ils rappellent le ministère d'Étienne et demandent pour le candidat les vertus morales requises à la perfection de son état. Ce souvenir d'Étienne se retrouve dans les *Constitutions apostoliques*, VIII, xviii, L-l. Le *Testament* conserve les grandes lignes de In *Tradition*, mais glose le texte.

d. *Ordination du sous diacre*.— Aucune mention d'ordination proprement dite pour les sous-diacres dans la *Tradition*; Il est question d'eux après les lecteurs et les vierges, dans les traductions éthiopienne et arabe : · De même pour les sous-diacres : on n'impose pas la main sur le sous-diacre; on le désigne (seulement) pour servir les diacres. > Les *Canons d'Hippolytr*, can. 49, semblent supposer que l'évêque présente à l'ordinand le livre des évangiles; ils disent, en effet, que le lecteur est institué par ce geste et ajoutent : ὑποδιακονε *secundum hunc ordinem*. C'était la vraisemblablement l'usage romain. L**Epitome*, xi. et les *Constitutions apostoliques*, VIII, xxi, 1-f, prescrivent l'impositiion de la main r · Ordonnant un sous-diacre, dit *VEpitome*, tu lui imposeras la main et tu diras en priant

• Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui s'y trouve, qui, dan* la tente du témoignage, n* désigné les ganien* qui veillernirnt *ur le» s-n*es sacrés. Jette maintenant le* yeux *ur ce tien serviteur, qui a été choisi comme *ous-diacre, cl donne-lui le Saint-Esprit, afin qu'il touche dignement les vn*n liturgiques et qu'il accomplisse en tout ta volonté, par ton Christ, avec qui *«it à toi gloire, honneur et vénération avec le Salnt-E*prit dans les siècles des siècle*. Ainsi soit-il. »

L'imposition des mains est exclue par les *Canons d'Hippotijt*, 18 19, par les *Statuta Ecclesne antiqua*, Cnvalcm, *Thésaurus*, n. 1311; par S. Basile, *Epist.* CCXVItj c. 51. /'. G. I XXXII. col 796.

c. *Ordination du lecteur*. — La *Tradition apostolique* déclare que : · le lecteur est établi par la présentation que l'évêque lui fait du livre; car on ne lui impose pas la main. » Cette indication est reproduite dans les *Canons d'Hippolyte*, 18, et *VEpitome*, xtit; mais les *Constitutions apistoliqucs*, \ III. xxji, indiquent au contraire que l'évêque impose la main au lecteur, en prononçant la prière suivante.

Dieu éternel, abondant en pitié et en miséricorde, qui ns manifesté par ce qui n été fuit l'orgimisation du monde et qui gardes le nombre de te* élu*, jette inalntc-mmt les yeux sur ce tien serviteur, choisi pour lire A ton peuple le* Sainte* Ecriture*, et donne-lui le Saint-Esprit, l'E*prit prophétique. Toi, qui as instruit ton serviteur Esdras pour lire tes lois à ton peuple, nous t'en supplions maintenant, instruis ton serviteur et donne-lui de remplir sans reproche la fonction qui lui est confiée, et d'être (par la) déclaré digne du degré supérieur, par le Christ avec «jiii soit à toi la gloire et la vénération, et nu Saint-Esprit dan* le* siècles de* siècles. AIn*i soit-il! ·

/ . *La question des · confesseurs ·*. — On appelait *confesseurs* les chrétiens qui avalent, dans la persécution, généreusement confessé leur fol, et avalent souffert pour elle, sans cependant mourir dans leur

supplice. Ils étaient l'objet d'égards particuliers. Les fopx/ recouraient à eux en vue de leur réconciliation. Voir S. Cyprien, *Epist.*, xv, n. 1.1; xvn, 1; xvm, 1; édit. Hartel, p. 513, 521.523; Tertullien, De *pudicitia*, c. xxri, *P. L.*, L n, col. 1026. Mais de plus, et c'est le point qui nous intéresse présentement, la « confession » était un titre pour être promu aux ordres ecclésiastiques. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, xxxix, 1, édit. Hartel, p. 581; Tertullien, *Ado. oalentinianos*, c. IV. />. *L.*, t. m, col. 516. Pour avoir confessé généreusement leur fol, Aurelius cl Cclerinus furent élevés par saint Cyprien au rang de lecteur, *Epist.*, xxxviir, xxxix, édit. Hartel, p. 579-81, 581-85, l'évêque les jugeant trop jeunes pour le sacerdoce. Les textes de saint Cyprien invitent à penser que les confesseurs ainsi désignés seront régulièrement promus.

La *Tradition apostolique*, au contraire, et plusieurs des documents qui en dérivent donnent une impression toute différente cl semblent indiquer que, dans le cas de confesseurs ayant subi de graves peines, une ordination au sens propre du mot n'est pas nécessaire pour qu'ils participent aux honneurs (peut-être même aux pouvoirs) du diaconat et du presbylérat, l'épiscopat étant d'ailleurs formellement exclu.

Il est difficile, à la vérité, de se représenter l'état primitif du texte, et les divers témoins sont loin d'être d'accord. La leçon qui est fournie par le texte copte (et le texte arabe) paraît la plus ancienne, elle coïncide d'ailleurs sensiblement avec celle du *Testament* (qui est notablement plus récente).

Confessori autem, si in vinculis fait propter nomen Domini, manus non imponatur ad ministerium (Ilo *diaconi* vel non presbyteratum, namque dignitatem presbyteratus confessione sua habet. Sin autem constitutus est episcopus, manus ei imponatur. *Tradition*, texte copte.

Qil testimonium emittit et confessionem in vinculis et in tormentis propter nomen Dei, minus ci propter hoc non imponatur ad diaconatum neque item ad presbyteratum. Habet enim honorem cleri, cum per confessionem a manu Dei protectus fuerit. Si in episcopum ordinatur, dignus est quoque Impositione manus. *Test.*

Les *Canons d'Hippolyte* donnent une leçon analogue, s'il s'agit d'un confesseur :

tali meretur gradum presbyteralem coram Dro, non secundum ordinationem qute fit ab episcopo. Immo confkssio IAT onniNATio t jvs. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur. Can. 43-41.

Le texte éthiopien de la *Tradition* laisse l'impression qu'il a été fortement retouché. Le voici tel que Duchesne le traduit d'après l'anglais de Horner :

Si confessor fuit in loco pœnæ in vinculis pro nomine Christi. non extendatur manus super eum ad ministerium [quia] id est opus diaconi. [sed ul] (*lire plutôt* ncc) ad presbyteratum quia habuit honorem presbyteratus eo quod confessus est (I episcopus eum ordinabit extendens manum super eum).

Visiblement ce texte est tronqué et en le rapprochant des trois précédents il conviendrait sans doute de supprimer les mots entre () et d'ajouter après *confessus est* : *Si episcopus ordinandus est*. Que le texte primitif se soit rapproché davantage de la rédaction copte, ou de celle des *Canons*, c'est ce que montrent deux faits: 1. La règle que nos quatre témoins indiquent ensuite pour les confesseurs qui n'ont subi que de légers inconvénients. Tous marquent que, par opposition aux précédents, ils doivent, si on les élève aux ordres, recevoir l'imposition «les mains. 2. Une remarque extrêmement curieuse des *Canons d'Hippolyte*, indiquant que la règle vaut pour les esclaves :

Si talis, cum servus alleujus ewet, propter Christum cruciatu pertulit, talis similiter est presbyter gregi. Quamquam cohn formam presbyteratus non acceperit, tamen

spiritum presbyteratus adeptus est ; episcopus igitur omittat orationis partum quin nd Spiritum Sanctum perlinet.

Il va sans dire qu'il serait prématuré d'établir une théorie quelconque sur des textes dont la conservation est aussi mal garantie et dont l'origine reste suspecte. Si réellement il s'agit d'un abus qui ait existé, il faut supposer qu'il s'était localement introduit sous l'influence montaniste.

Quoi qu'il en soit, le texte reçut bien vite des corrections. On a vu celle de la version éthiopienne. Celle de *VEpitome*, xiv, cl celle des *Constitutions apostoliques*, XVIII, XXIII, est plus radicale. D'ailleurs, à leur époque, l'ère des confesseurs n'était plus. *ISEpitome* déclare (et les *Constitutions* s'expriment de manière sensiblement pareille) : « Le confesseur n'est pas ordonné, car sa confession est affaire de volonté et de support; mais il est digne d'un grand honneur, parce qu'il a confessé devant les gentils et les rois le nom de Dieu. Que si l'on a besoin de lui comme évêque ou comme diacre ou comme prêtre, *qu'il soit ordonné*. Mais si un confesseur non ordonné s'adjuge une de ces dignités sous prétexte qu'il a confessé (le Christ), qu'il soit déposé, car il n'est pas (ce qu'il prétend), puisqu'il a renié l'ordre établi par le Christ, et est pire qu'un infid

g. *Autres ordinations* ».— La *Tradition apostolique* parle de « l'ordination » des veuves, de *ordinatione viduarum* : elle déclare que la veuve ne peut être « ordonnée » que si elle est déjà éprouvée depuis longtemps. Tertullien ajoute qu'elle doit être veuve d'un seul mari. *Ad uxorem*, I, vu, *P. L.*, t. î, col. 1285. Cette « ordination » est une simple agrégation au service de l'Églisc, sans *consignation*, c'est-à-dire sans imposition des mains. Vraisemblablement, ces veuves officiellement reconnues sont une sorte de diaconesses, voir t. iv, col. 691 sq. D'autres veuves, après la mort de leur mari, faisaient vœu de continence et occupaient dans l'Églisc un rang d'honneur à côté des vierges; elles ne remplissaient aucune fonction liturgique. *L'Épitome*, ix, x, xvi, et les *Constitutions apostoliques*, VIII, xix, 25, règlent la discipline des unes et des autres. Mais ces documents indiquent que la diaconesse reçoit l'imposition des mains de l'évêque, en présence du presbyterium, des diacres et des autres diaconesses. Le rite est accompagné d'une prière dans laquelle l'évêque demande pour clic l'effusion du Saint-Esprit ει διακονιαν. Mais l'imposition des mains est rejetée par les documents plus anciens, *Tradition apostolique*, avec toutes scs versions, et le concile de Nicee, can. 18; cf. Eunk, t. î, p. 525, n. xix.

En ce qui concerne les vierges, la *Tradition* déclare qu'elles ne recevront pas l'imposition des mains; c'est le cœur qui fait les vierges.

De même, ceux qui ont reçu de Dieu le charisme de la guérison ou de la prophétie ne devront pas recevoir l'imposition des mains, jusqu'à ce que, ayant prouvé par les faits la vérité du don divin, ils soient ordonnés, s'ils le demandent. *Canons d'Hippolyte*, 53, 51. ou si l'on a besoin d'eux comme évêques, diacres ou prêtres, *Épitome*, xvn; *Constitutions apostoliques*, VIH. xxvi.

De ces documents dépendant de la *Tradition*, il faut rapprocher *VEucologe de Sérapion*, qui doit être daté du milieu du tv* siècle. Ce document ne décrit pas les rites de l'ordination, mais il indique très clairement le rite de l'imposition des mains pour la triple ordination au diaconat, au presbylérat et à l'épiscopat, χειροθεσια ζαταστάσεω διακόνων. πρεσβυτέρων, . επισκόπων, avec les prières qui les accompagnent respectivement. Ces prières diffèrent sensiblement, pour la forme, du moins, de celles que

nous avons rapportées. 1-α prière de l'ordination épiscopale se caractérise surtout par un exordo développé dans lequel on rappelle la mission du Christ et des apôtres, et le ministère des évêques prédécesseurs de l'évêque ordonné. Dans l'épidèse finale, on implore le Saint-Esprit et Ton demande que l'évêque soit pour son peuple un grand saint et un pasteur accompli. Voir l'édition de G. Wobbermin, *Allchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xvn, fasc. 3 à, Leipzig, 1898, ou Punk, *Didasc. et Const. op.*, t. n, p. 188-190.

Ainsi se trouve mise en relief l'importance de l'imposition des mains dans la collation des ordres sacrés. Elle est d'ailleurs consacrée par les conciles datant de cette époque, et dont les décrets, par leurs allusions brèves, semblent supposer l'universelle diffusion du rite. Concile d'Ancyre (311), can. 10, 13; Hefele-Lecclercq, *Histoire des conciles*, t. î, p. 312, 315; cf. ici, t. î, col. 1174; concile de Nicée (325), can. 4, 9, 10; Hefele-Lecclercq, t. I, p. 539, 587, 588, et ici, t. xi, col. 410, 412; concile d'Antioche (341), can. 10, 17, 18, 19; Hefele-Lecclercq, t. î, p. 717, 719, 720; texte grec dans Lauchert, *Die Kanonen der altkirchlichen Concilien*, p. 32, 34; concile de Chalcédoine (451), can. 2, 6, 25; Hefele-Lecclercq, t. n, p. 772, 787, 810. En Occident, il suffira de citer les *Statuta Ecclesiae antiqua*, qu'on donne comme les canons d'un quatrième concile de Carthage (398) et qui, en réalité, sont une collection artésienne du début du vi^e siècle. Nous y reviendrons plus loin.

En Unissant de jeter ce coup d'œil sur l'ancienne discipline de l'Église, il sera bon de remarquer, avec J. 'fixeront, « l'ordre dans lequel nos plus anciens documents, *Tradition apostolique* (versions éthiopienne et arabe) traitent des membres de la hiérarchie inférieure aux diacres... Cet ordre est le suivant : confesseurs, veuves, lecteurs, vierges, sous-diacres, guérisseurs et prophètes. Ce détail seul suffit à montrer la haute antiquité de notre *Tradition*. Dès le iv^e siècle, les confesseurs disparaîtront; plus tôt encore les sous-diacres prendront le pas sur les lecteurs. Les exorcistes, que l'*Épître* et les *Constitutions apostoliques* appellent de ce nom (ἐπορκιστή) ne sont encore que des chrétiens qui ont reçu le don de guérir, *donum sanationis*. On ne parle pas des acolytes. La hiérarchie, telle que la manifeste la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche (251) (voir ci-dessus, col. 1232) n'est pas encore en Occident entièrement ni partout reconnue. *L'ordre et les ordinations*, p. 125-126.

r) *Enseignement patristique*. — Ces prescriptions de la liturgie nous font comprendre renseignement que, sous une forme parfois très brève, nous livrent les Pères des iv^e et v^e siècles touchant le rite de l'ordination.

Ainsi *Aphraate* mentionne l'imposition des mains de l'ordre, *Démonstrations*, xiv, 25; les trois ordres hiérarchiques sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat, xiv, 1; *Patrol. syr.*, t. I, col. 573. 633. — *Saint Ephrem* admire la puissance sacerdotale, qui *daigne habiter en nous par l'imposition des mains des saints pontifes*. *Serm. de sacerdotio*. Il enseigne que dans l'Église existe une hiérarchie composée d'évêques, de prêtres et de diacres, *Carmina Nisibena*. xxi, 5; ils ont reçu le Saint-Esprit, *Œuvres*, éd. Lamy, t. n, p. 366. *Saint Basile* parle fréquemment dans ses épîtres de l'ordination et affirme toujours qu'elle est conférée par l'imposition des mains. Il reprend avec force ses chorévêques qui pensent n'être point simoniaques pour accepter de l'argent μετὰ τὴν χειροτονίαν; accepter, c'est toujours accepter, *Epist.*, t. i (ni i. x x v i). *P. G.*, I. xxxii, col. 397. Dans la première lettre canonique à Amphiloque, quelles que soient

les réserves à faire sur certaines assertions, il apparaît clairement que Basile tient l'imposition des mains comme le rite transmetteur du pouvoir sacerdotal et épiscopal : παρά των πατέρων ἰσχυόν τὰ χειροτονία, καὶ ἡμῶν ἐπιθέσει των χαρών αὐτῶν εἶχον τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν*, *Epist.*, t. i x x v i i i, *ibid.*, col. 668. — Chez *Timothée d'Alexandrie*, l'expression χειροτονηθέντε ou χειροτονούμενοι est purement synonyme d'ordonnés ou de conférant les ordres, *Responsa canonica*, q. xxi, cf. x x i i i, dans Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, t. î, Borne, 1864, p. 643. — *Saint Epiphane*, rappelant la distinction essentielle entre l'évêque et le simple prêtre, déclare que celui-là ne peut établir un prêtre, qui n'a pas le droit de *le créer par l'imposition des mains*, μὴ ἔχοντα χειροθεσίαν του χαροτονεῖν. *Hoff.*, t. i x x v, 4, *P. G.*, t. x l i i, col. 508. — *Théophile d'Alexandrie* signale aussi que l'ordination se fait, dans l'église, en présence et du consentement de tous les prêtres, par la χειροτονία de l'évêque. *Commonitorium*, can. 6, Pitra, *op. cit.*, p. 647; *P. G.*, t. i x v, col. 39. — Pareillement *saint Jean Chrysostome* parle de l'imposition des mains comme du rite de l'ordination; mais il fait mention expresse de la prière qui l'accompagne, se référant à Act., vi, 6; *In Act. apost.*, hom. xiv, 3, *P. G.*, t. i x, col. 116; cf. *In epist. ad Phil.*, hom. I, 1, t. x l i i, col. 183.

Dans l'Église latine, même doctrine. — *Saint Innocent I^{er}* écrit aux évêques de Macédoine pour réprouver les ordinations faites par des hérétiques. Sans en nier la validité, il déclare qu'ils n'ont pu communiquer que la damnation par une coupable imposition des mains, *Epist.* xvn (al. xxn), c. 3, *P. L.*, t. xx, col. 530. — Dans son commentaire sur Isaïe, *saint Jérôme* identifie pleinement l'ordination et l'imposition des mains, mais il fait mention expresse de la prière qui accompagne le rite : *ordinatio clericorum quæ non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem impletur manus*. C. l v i i i, *P. L.*, t. xxiv, col. 569. — De même *saint Augustin* unit l'imposition des mains et la prière sacramentelle. Cf. *Epist.*, t. i x x v i i, (al. c x x x v i i), *P. L.*, t. x x x i i i, col. 268; *De baptismo*, I. V, c. xx, t. x l i i i, col. 190; *De Trinitate*, I. XV, c. XXVI, t. x i i i, col. 1906. Mais déjà des spéculations dogmatiques et théologiques se mêlent à l'assertion traditionnelle du rite.

Il n'y a donc double conclusion s'impose.

La première conclusion concerne l'universalité du rite de l'imposition des mains comme rite d'ordination. Nous avons vu que les abus qui parfois s'étaient introduits (par exemple, les confesseurs admis comme prêtres sans ordination; l'imposition des mains conférée aux diaconesses) ont été promptement réprimés. Le silence de certains documents ne prouve rien non plus; il s'explique simplement par le fait de l'existence incontestée du rite. Nous l'avons déjà constaté à propos des *Constitutions apostoliques*, col. 1218; il faut en dire autant de saint Cyprien, rappelant les cérémonies de l'ordination du pape saint Corneille, sans faire mémoire de l'imposition des mains. *Epist.*, t. i v, 8, édit. Liart. I. il p. 62 ».

Il n'y a donc deuxième conclusion est celle-là même qu'a formulée le cardinal xan Bossum. à savoir qu'au iv^e siècle soit des enseignements des Pères, soit des documents liturgiques, soit des faits historiques, il résulte que le rite de l'ordination est uniquement l'imposition des mains et la prière qui y est jointe. On ne rencontre aucune mention des rites plus récents qui se sont introduits postérieurement dans les sacramentaires. S'il se rencontre déjà quelque rite accessoire (v. g. dans les *Const. apost.*, l'imposition du livre des évangiles à l'évêque), c'est uniquement

pour donner plus d'éclat à l'administration du sacrement. Cf. *op. rit.*, p. 71.

3. *Efficacité du rite de l'imposition des mains.* — L'universalité du rite de l'imposition des mains s'explique sans doute par son antiquité et surtout son origine apostolique. Mais elle suppose en outre une raison plus profonde; c'est qu'elle assure à ceux qui la reçoivent la continuité des pouvoirs apostoliques.

L'Eglise a toujours cru à cette continuité, et elle a toujours considéré l'imposition des mains comme le moyen efficace de la manifester et de la réaliser. Le fondement scripturaire de cette doctrine est toujours I Tim., iv, 11 et II Tim., i, 6. Le mot χάρισμα employé ici par saint Paul signifie probablement à la fois et le pouvoir communiqué par l'imposition des mains, et la grâce annexée à ce pouvoir. La « grâce » de l'ordination est personnifiée dans les textes liturgiques et palrisliques par l'Esprit-Saint, communiqué à Ferdinand par le rite sacré, (cette croyance de l'Eglise se manifeste dans les épicleses ou prières qui accompagnent toujours l'imposition des mains, et saint Hippolyte, dans la préface des *Philosophumena*, en exprime admirablement la substance; les évêques sont les successeurs des apôtres; ils ont hérité de leur ministère de grands-prêtres et de docteurs, des grâces de l'apostolat et du don de l'Esprit-Saint : Ταῦτα δὲ ἕτερο οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον Πνεῦμα, οὐ τυχόντι πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖ ὁρῶ πεπιστευκόσιν ὧν ἡμεῖ διάδοχοι τυγχάνοντε, τῇ τε αὐτῇ χάριτι μετέχοντε ἀρχιερατεία καὶ διδασκαλία, καὶ φρουροὶ τῇ ἐκκλησίᾳ λελογισμένοι, οὐ... λόγον ὁρῶν σιωπῶμεν, P. G., t. xvi c. col. 3020.

Le cas des *confesseurs* dans la *Tradition* et le *Testament*, voir ci-dessus, ne saurait prévaloir contre l'efficacité reconnue par l'Eglise au rite d'ordination quant à la succession du pouvoir apostolique; cette doctrine de la *Tradition* et du *Testament* n'a pas dépassé la portée d'une opinion privée et, en posant explicitement un cas d'exception, elle n'a proclamé qu'avec plus de force l'universelle acceptation de l'imposition des mains et sa valeur incontestée comme sacrement de l'Esprit. » J. Coppens, *op. cit.*, p. 159. En ce qui concerne la communication des grâces divines par l'ordination, la *Tradition* est formelle : pour l'évêque, elle demande « l'Esprit directeur »; pour les prêtres « l'Esprit de grâce et de conseil »; pour les diacres. « l'Esprit-Saint de grâce et de sollicitude et d'industrie ». Cf. Fixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 180.

Les docteurs de l'Eglise romaine affirment avec force cette communication du Saint-Esprit et des pouvoirs apostoliques. S. Hippolyte, *loc. cit.*, l'auteur du *Dr aleatoribus*, in. édit. Ilarte), t. ni, p. 91; l'Ambrosiaster. *Quirist. \. et N. Testamenti*, q. xciii, 2; In I Tim., iv. 11. p. L, l. xxxv, col. 2287; l. xvn, col. 175; plus tard. Lucifer de Cagliari, *De sancto Athanasto*, r, 9, P. L., t. xm, col. 829. De même, les Pères orientaux. La réception du pouvoir sacramentel est inculquée dans *Homil. Clementina*, m, 72. P. (i., I. n, col. 157; *Eplsl. Clementis ad Jacobum*, n, col. 25; le don de l'Esprit est enseigné par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xl iii, 78. P. G., t. xxxvi, col. 600; par saint Basile, *Epist.*, ci. xxxvm, l. P. G., L xxxii, col. 669-670; Théodorct, *Religiosa historia*. xut. XIX, P. G., t. LXXXH, co). 1401, 1401. 1128; In I Tim., v, 22; col. 821; *Qmcst. in Numéros*, interr. 47, t. lxxx, col. 397; les *Coruflustons apostoliques*, VIH, v, 7, édit. Funk, t. i, p. 476. Les divers charismes ont été énumérés par saint Athanase, *Epist. ad Draconium*, 11, ni, iv, P. G., I. xxv, col. 524, 525-528; Grégoire de Nysse, *Zi bapl. Christi*, P. G., t. xli vi, col. 581 sq. Pour ce dernier Père, l'effet des rites de l'ordination est de séparer le prêtre du com-

muni et d'opérer en lui, bien qu'extérieur vincent il paraisse rester le même, une transformation intérieure par une grâce et par une vertu invisibles. Saint Grégoire compare cette transformation à la consécration des autels ou même à la consécration eucharistique, ce qui indique bien qu'elle comporte à ses yeux, un caractère permanent et stable. Cette doctrine du caractère indélébile recevra son dernier perfectionnement de saint Augustin, voir col. 1279. Il faut également citer saint Jean Chrysostome qui parle en termes éloquents de la grâce conférée par le Saint-Esprit dans l'ordination, *De sacerdotia*, I. III, n. 1 et 5, P. G., t. XLVIII. col. 612, 613; *Homilia de resurrectione mortuorum*, n. 8. t. 1, col. 432; In II ad Tim., homil. i, n. 2, t. i. xii, col. 602-603. Saint Cyrille d'Alexandrie montre comment les rites de l'Ancienne Loi ont préfiguré la collation de la grâce dans les ordinations sacrées des ministres de l'Eglise, *Comment. in Joannis coang.*, I. XII, c. xx, 22, 23, P. G., t. i. x x iv, col. 711.

Quant à la nature de l'Esprit reçu, écrit J. Coppens, il est difficile, sinon impossible, en nous en tenant aux seules données littéraires, d'en préciser théologiquement la notion, vu que les écrits néo-testamentaires et postapostoliques, s'ils ont nettement distingué entre les charismes et le ministère ecclésiastique, ont néanmoins omis de nous renseigner sur les raisons formelles de cette distinction. On peut constater qu'en règle générale les documents n'ont pas souligné les effets sanctifiants des rites d'ordination, mais qu'ils ont surtout relevé les pouvoirs liturgiques et pastoraux conférés aux nouveaux ordonnés. La venue personnelle de l'Esprit est comme passée sous silence et toute l'attention se porte sur la grâce sacramentelle qui accompagne le ministère communiqué. Bien de plus probant à cet égard que les lettres à Timothée et en particulier les passages qui concernent les effets attribués à l'ordination du missionnaire paullinien.

Op. cit., p. 159-160. Remarquons cependant, avec le même auteur, que les premiers chrétiens n'ont pas conçu la transmission des grâces du ministère en dépendance des traditions rabbiniques, d'une façon quasi matérielle et pour ainsi dire magique, ainsi que le semble supposer Bhein, *op. cit.*, p. 196. L'apparement de l'imposition des mains chrétienne avec l'imposition, rite d'ordination juif, n'est pas tel qu'il entraîne cette conclusion à laquelle deux faits s'opposent : la présence de l'épiscopat du Saint-Esprit dans toutes les anciennes prières d'ordination et le grand nombre des ordinations considérées par l'Eglise ancienne comme invalides, ce qui exclut l'hypothèse d'une transmission purement matérielle de l'Esprit.

Plus tard, les Pères grecs développèrent la doctrine sur l'infusion du Saint-Esprit par le rite d'ordination. Les expressions χάρι τοῦ Πνεύματος δύναμι τοῦ ηγεμονικοῦ σου Πνεύματος, reviennent sous la plume de Théodorct, *op. cit.* dans les *Constitutions apostoliques*, *loc. cit.*; chez saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, *loc. cit.* Parmi les dons de l'Esprit, nous trouvons le « charisme de la vérité », S. Irénée, *Conl. luvr.*, IV, XXVI. 2, P. G., I. vu, col. 1053; τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν, S. Basile, *loc. cit.*; ou simplement το χάρισμα, S. Athanase, *loc. cit.*; plus expressément le pouvoir de lier et de délier, ἐ ο'χία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, *Epist. Clementis ad Jacobum*. n. Hippolyte et l'auteur du *De aleatoribus* signalent le don personnel de l'esprit, *Philosophumena*, préface, *Inc. cit.*; *De aleatoribus*, ni. édit. Martel, I. ni. p. 91. Ces indications sommaires seront plus tard reprises par l'Ambrosinster, qui mentionne la communication de la grâce et des pouvoirs sacramentels. *Ecclesiastica potestas — Jus ecclesiasticum — Spiritus Sanctus... per traditionem infunditur ordinatis - - ...ut ex co traditioni ecclesiastica Spiritus Sanctus infusus credatur. Quivsliones...*

ς|. x< ni, 2, /*. t. xxxv, col. 2287. *Gratiam dari... per prophetiam et manuum impositionem... manus vero impositiones verba sunt mystica quibus ad hoc opus confirmatur electus accipiens auctoritatem, teste conscientia sua, ut audeat vice Domini sacrificium Deo offerre. hi 1 Tim., iv, 11, P. L., t. xvn, col. 47.5; cf Lucifer de Cagliari, loc. cit. Au inornent de la controverse antiprottestante, les auteurs catholiques, notamment Bcllannin, s'empareront de ces autorités cl de quelques autres pour établir la thèse du sacerdoce, sacrement de la Nouvelle Loi. Cf. Bcllannin, *De ordine*, I. I, c. ni.*

//. /?/? i Et.aPTEMEXT ht! tuTE PRIMITIF. Nous le suivrons d'abord dans les Églises orientales, puis dans l'Eglisc latine

1° *Dans les Églises orientales.* - Dans les Églises orientales, le développement de la liturgie du sacrement de l'ordre ne modifie pas essentiellement les rites essentiels que nous avons trouvés dans les anciens documents.

Les *Constitutions apostoliques* nous représentent ce qu'était au iv siècle, dans l'Églisc orientale, surtout syrienne, la cérémonie de l'ordination. Vers le début du vi siècle, le Pseudo-Denys l'Aréopagite donne une nouvelle description, fort sommaire, du rite d'ordination pour les trois ordres supérieurs. *De ecclesiastica hierarchia*, c. v, n. 2, 3, P. G., t. ni, col. 509. Cette description, qui n'indique que les rites, sans donner le texte des prières, concorde sensiblement avec celle des *Constitutions apostoliques*. Dans chaque ordination, les ordinands se prosternent devant l'autel et reçoivent l'imposition de la main de l'évêque, pendant que celui-ci prononce les *épicleses* qui les consacrent. A tous, le consécrateur imprime le signe de la croix, ἡ σταυροειδὴ σφραγί. puis il les proclame promus à tel ou tel ordre, ἡ ἀνάρρησι, et enfin il leur donne le saint baiser, τελειωτικὸ ἄσπασμό qu'ils reçoivent aussi des ecclésiastiques présents. A l'évêque ordinand, on place sur la tête, pendant que l'évêque consécrateur impose la main, le livre des évangiles; le futur diacre, en se prosternant, ne fléchit qu'un seul genou, alors que l'ordinand-prêtre ou évêque fléchit les deux genoux: cf. Bouet de Journal, *Enehir. patrist.*, n. 2'287. Il semble impossible, d'ailleurs, de tirer du Pseudo-Denys une doctrine ferme et précise. Voir J. M. Haussons, *La forme dans les ordinations de rite grec*, dans *Gregorianum*, 1925, p. 65 sq. Il vaut mieux se reporter aux *Scholies* de saint Maxime de Constantinople, et au *De sacris ordinationibus* de Syméon de Thessalonique, P. G., t. clv. Hanssens, *id.*, p. 69. 73.

Sans vouloir descendre dans tous les détails des liturgies orientales, il sera suffisant d'indiquer ici les rites principaux des Églises orientales; grecque, arménienne, syriaque, copte. On en trouve une description assez confuse et imparfaite par Renaudot, dans *Perpétuité de la foi*, édit. Aligne, t. iif, Col. 913-966.

1. *Église grecque.* — En suivant le texte du plus ancien manuscrit de l'eucologe grec (ix^e siècle, biblloth. Barberini), J. Morin a publié les rites de l'ordination de l'Églisc grecque, dans son *Commentarius de sacris Ecclesia ordinationibus*, Paris, 1655, part. 11, p. 17 sq.

a) *Ordination* (Χεῖρ'τονια) de Pévêque. — Le consécrateur lit une formule : *Que tu divine grdec*, etc., en tenant la main sur le haut de la tête. On dit trois fois *Kyrie eleison*. Il impose sur la tête et le cou du consacré le saint évangile. Il marque trois fois du signe de la croix la tête de l'ordinand; lui impose de nouveau la main en récitant l'oraison, *Seigneur Dieu et Maître*. Suivent différentes invocations. Nouvelle imposition des mains avec l'oraison, *Seigneur Dieu*, etc. Au nouveau consacré on impose le pallium et on lui donne le baiser.

b) *Ordination* (χειρ'τονια) du prêtre. — Les dons sacrés étant replacés sur l'autel, l'évêque qui confère les ordres lit, après l'hymne angélique, la formule : *Que la divine et céleste grdec* (Θεῖα χάρις). L'ordinand se présente ensuite; l'évêque trace sur lui trois fois le signe de la croix et lui impose les mains avec la prière, *Dieu, qui n'aoez ni commencement ni fin...* (Ὁ θεὸς ἀναρχος). Suivent les invocations, puis nouvelle imposition des mains, avec l'oraison, *Dieu, qui êtes puissant...* (Ὁ θεὸς ὁ μέγας). L'ordinand est revêtu de *le Vorarium* (étolc), du *phelonlum* (chasuble); l'évêque lui donne le baiser et enfin, avant la sainte communion, le pontife remet un pain consacré entre les mains du nouveau prêtre qui Incline sur lui sa tête et se penche ainsi sur l'autel jusqu'à ce qu'on chante le *Sancta sanctis*.

c) *Ordination du diacre.* — Après l'oblation, l'ordinand se présente et l'évêque récite la formule *Dinina gratia*. L'ordinand fléchit le genou; l'évêque lui marque la tête d'un triple signe de croix, lui impose la main en récitant l'oraison : *Seigneur, notre Dieu*, etc. Suivent quelques invocations. Nouvelle imposition de la main avec l'oraison. *Dieu, notre Sauveur*. L'ordinand est revêtu de *Vorarium*, et, après le baiser, on lui donne le *flabellum* (chasseroinouches). Après avoir participé à la communion au corps et au sang du Christ, il reçoit du pontife un calice et il distribue le précieux sang à ceux qui se présentent.

On retrouve les mêmes cérémonies d'ordination dans le codex de l'eucologe grec de l'abbaye de Grotta-Ferrata (x^e siècle), cité par Morin, p. 60. dans deux codex de la bibliothèque vaticane, vraisemblablement du xir siècle, Morin, p. 78; dans un codex de la bibliothèque royale (xiv^e siècle), Morin, p. 67; dans un antique codex de la bibliothèque des clercs réguliers de Saint-André della Valle, à Borne, Morin, p. 74; dans un codex que Morin attribue à Allatius et a publié, p. 85. On trouvera également les memes rites dans Martine, *De antiquis Eccleslor ritibus*, Boucn, 1700, I. I, c. vin, art. II, ord. 19.

Les mêmes cérémonies, avec des différences insignifiantes, se retrouvent dans l'eucologe publié par Goar, *Euchologion sive rituale Gnrccorum*, Paris. 1617, lequel concorde totalement avec les textes publics par Isaac Habert dans son *Archicratikon, l'iber pontificalis Ecclesiæ græcæ*, Paris. 1613. Quelques modifications de peu d'importance sont à relever dans la remise du pain consacré au nouveau prêtre après la communion : l'évêque prononce une formule et le prêtre, après avoir baisé la main de l'évêque, tient la main, avec le pain consacré, sur l'autel jusqu'à ce qu'il remette ce pain à l'évêque au chant du *Sancta Sanctis*.

L'eucologe grec approuvé par la S. C. de la Propagande et imposé aux Grecs unis par Benoît XIV (*Constitution Ex quo primum*, 1rr mars 1756), encore en usage aujourd'hui, n'apporte aucune modification à ce qui précède.

2. *Église arménienne.* — Sources : Clément Galano, (cf. ici, t. vi, col. 1023), dans son *Conciliationis Ecclesiæ urmenc cum romana ex ipsis armenorum patrum et docturum testimoniis...*, pars prima, Borne. 1650; pars altera, 2 vol., Borne. 1058 et 1661; Giovanni de Scrpas, *Compendio storico di memorie cronologhe*, 3 vol., Venise, 1786; Denzinger, *Ritus orientalium, copiorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vol., Wurzburg, 1863, 1861, t. π. p. 271 sq. Nous complèterons simplement ce qui a été dit au t. i, col. 1.

Le rite arménien, tel qu'il est actuellement pratiqué, est un véritable florilège des cérémonies orientales et occidentales ; il a beaucoup emprunté au rite ro-

main, en particulier, en ce qui concerne les cérémonies de l'ordination, la tradition des instruments. Toute la hiérarchie des ordres latins, depuis la simple tonsure jusqu'à l'épiscopat, y est représentée. Les ordres mineurs sont conférés par la tradition des instruments, comme dans l'Église latine.

a) *L'ordination du sous-diacre* commence, comme dans le rite grec, par l'imposition des mains avec l'oraison; puis, le candidat reçoit le vêtement clérical et le manipule et l'évêque lui fait tenir un calice vide surmonté de la patène, en disant ; *Reçois ce calice sacré avec le pouvoir de le porter au saint autel*, etc. Puis, il lui remet l'ornement de la messe, le purificateur, le missel et tous ses autres ornements, disant : *Vois à quel mystère tu es appelé*, etc.

b) *L'ordination du diacre* commence par un interrogatoire, comme dans le rite romain. Pour l'ordination proprement dite, l'ordinand fléchit le genou gauche devant l'évêque, qui pose la main droite sur sa tête, en disant l'oraison *Seigneur, Dieu tout-puissant*, etc. Psaume *Reati immaculati*. Nouvelle imposition de la main avec la croix et l'oraison *Seigneur Dieu tout-puissant, auteur de toutes choses*, etc. L'ordinand se tourne alors vers l'occident, élève la main et les assistants l'entourent. L'évêque lui impose la main, disant : *Que la divine et céleste grâce*, etc., et ensuite l'oraison *Seigneur Dieu fort*, etc. Suivent de nombreuses leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après de multiples cérémonies, répétition de l'imposition de la main droite avec la croix et l'oraison *Seigneur, Dieu tout-puissant*, etc. Après un hymne et d'autres cérémonies, l'ordinand est revêtu de la dalmatique et de l'étole avec la formule: *Reçois cette étole pure et blanche*, etc. Après la bénédiction, l'évêque lui remet l'évangélaire, disant : *Reçois le pouvoir de lire le saint évangile dans tes églises de Dieu pour l'Instruction des vivants et le souvenir des défunts*. Puis, il lui donne l'encensoir, disant : *Reçois le pouvoir d'encenser*, etc.

c) *L'ordination du prêtre* débute, comme celle du diacre, par l'interrogatoire latin. Après divers psaumes, le diacre invite à prier pour le futur prêtre, et, après trois invocations des assistants, l'évêque impose la main droite sur la tête de l'ordinand, récitant l'oraison *Seigneur Dieu tout-puissant*, etc. Après diverses cérémonies, l'évêque impose de nouveau la main avec la croix sur la tête de l'ordinand, et dit : *Que la divine et céleste grâce*, etc. Nouvelle imposition de la main droite avec la croix et récitation de la formule *Seigneur, Dieu tout-puissant*, etc. L'évêque passe ensuite l'étole à l'ordinand, en disant : *Reçois le joug de A'-.S. J.-C.; son joug est suave et son fardeau léger*. Suivent plusieurs psaumes et leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament, et plusieurs autres cérémonies. L'évêque fait une nouvelle imposition de la main droite et récite l'oraison *Seigneur, Dieu des vertus*, etc. On apporte alors les vêtements sacerdotaux, et l'on récite de longues prières. L'évêque impose à l'ordinand le *savoyard*, disant : *Reçois le casque du salut*, etc.; il l'entoure de *Vurar* (étole), disant : *Reçois le pouvoir de l'Esprit Saint*, etc.; il le ceint du *kodi* (cordon), en disant : *Reçois le pouvoir, par le Saint-Esprit, de lier et de délier*, etc.; puis il lui remet le *pilon* (pallium) disant : *Reçois le vêtement de la justice*, etc. Il le revêt ensuite du *sehurtschar* (chape), disant : *Notre-Seigneur Jésus-Christ te revêt du vêlement*, etc. Après le chant de l'hymne *Missa columba*, l'évêque oint du saint chrême le frunl, les deux mains de l'ordinand, en disant : *Soit béni, oint et consacré (soit le front — la main droite — la main gauche)*, etc. Suit l'oraison *Seigneur, Notre Dieu, qui aver oint*, etc. — Ensuite, l'évêque prend le calice et la patène, renfermant le

corps et le sang (c'est-à-dire, comme dans le rite latin, le pain et le vin qui deviendront corps et sang du Christ. La version que nous donnons est celle de *Bidder* que suit Denzinger; Galano et Serpos lisent simplement : le calice et la patène, avec le vin et l'hostie); il les met dans la main de l'ordinand et dit : *Prends et reçois le pouvoir et ta faculté par le Saint Esprit, d'offrir et de célébrer des saintes messes, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour les vivants et les défunts*, (Variantes : Galano : *Prends et reçois : tu as en effet reçu le pouvoir de consacrer...* Serpos : *Prends, car tu as reçu, par la grâce divine, le pouvoir de consacrer...*) La messe, s'achève, après la bénédiction de l'évêque.

d) *L'ordination de l'évêque* est précédée, comme dans le rite latin, de l'examen. Le patriarche pose sur les épaules de l'élu l'évangélaire ouvert, lui impose sur la tête la main droite, et, après la formule *Que la divine et céleste grâce*, il récite une épiclese, invoquant l'Esprit-Saint. L'imposition des mains est plusieurs fois renouvelée, avec de multiples invocations au Saint-Esprit. Après le psaume *Memento Domine David*, des leçons de l'Écriture, d'autres invocations, le patriarche oint du saint chrême la tête et les deux poignets de l'élu, lui donne le bâton pastoral, lui passe l'anneau au doigt, lui remet le livre de l'Évangile et enfin lui impose la mitre. Denzinger, t. n, p. 274 sq.

Ainsi, dans le rite arménien, l'ordination du diacre comporte la tradition de l'évangélaire, avec la formule *Reçois le pouvoir de lire*; l'ordination du prêtre comporte la tradition du calice et de la patène avec le vin et le pain, et la formule *Reçois le pouvoir*, etc., la formule *Reçois le pouvoir de lier et de délier*, n'est jointe à aucune imposition des mains et se dit à la tradition du cordon; enfin, nulle imposition de mains, avec la formule du rite romain *Accipe Spiritum sanctum*, soit pour le diacre, soit pour l'évêque.

Il y a donc eu, dans le rite arménien, introduction de certaines cérémonies latines. Il résulte des actes du concile de Clés (1342), voir t. n, col. 697 sq., que cette introduction aurait eu lieu vers le milieu du XII^e siècle. Voir Marlène, *Veterum scriptorum monumentorum... collectio amplissima*, t. vu, col. 310-413. Il est certain, d'autre part, qu'au IX^e siècle, les manuscrits ignorent totalement ces cérémonies; cf. van Hossuni, *op. cit.*, p. 106-107.

3. *Église syrienne iacobite*. — La liturgie des Jacobites a été traduite incomplètement par J. Morin, *op. cit.*, part. II, p. 479; puis, par Knaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715, t. n. On la trouve sommairement décrite dans J.-Simon Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. n; *Dissertatio de monophysitis*, c. ix et x; cf. Denzinger, *op. cit.*, t. n, p. 66 sq.

a) *L'ordination du diacre* comporte d'abord la tonsure, en forme de croix, faite par l'évêque sur la tête de l'ordinand, puis, l'ordinand ayant fléchi le genou droit devant l'autel, l'évêque prend le corps et le sang de Jésus-Christ et les place sur la tête de l'ordinand en récitant la formule *Drus qui Ecclesiam*, etc. Puis, nouvelle imposition des mains, signe de croix entre les yeux, imposition de *Vorarium* et tradition du *flabellum*,

b) *L'ordination du prêtre* commence comme celle du diacre. Mais pendant l'imposition des mains avec le corps et le sang du Sauveur, l'évêque récite une autre formule ; *Deus magne et admirabilis*, etc. Nouvelle imposition des mains, suivie du signe de croix entre les yeux. Adaptation de *Vorarium* autour du cou; tradition de la chasuble, du cordon, de l'encensoir. L'ordinand baise l'autel et la main de l'évêque et reçoit finalement la communion.

c) *L'ordination de l'évêque* se réduit, après quelques cérémonies préliminaires, à l'imposition de l'évangélisme sur la tête de l'élu, l'imposition des mains faite par le patriarche, avec l'oraison *Deus qui universam*, etc., et *Deus deorum ei dominus dominorum*, etc. On revêt ensuite le nouveau consacré de la tunique, du *phainon* blanc; on lui impose la tiare, on l'installe sur le trône, et on lui rend les honneurs; cf. Denzinger, t. n, p. 66 sq.

4. *Eglise maronite*; cf. t. x, col. L— Voir J. Morin, *op. cit.*, p. 379 sq.; J.-A. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiarum unioers/r*, Rome, 1719-1766, I. VJH, part. II et III, t. ix et x; Denzinger, *op. cit.*, I. n, p. 108 sq.

Les Syriens maronites ont des rites d'ordination sensiblement identiques à ceux des Jacobites. Mais les cérémonies sont bien plus longues. L'ordination du diacre comporte cinq impositions des mains, avec diverses oraisons fort prolixes. L'ordination du prêtre comporte trois impositions; les mains reçoivent des onctions; les vêtements sont remis avec des formules assez semblables aux formules latines. L'ordination de l'évêque comporte trois impositions, avec onction de la tête et des mains. Mais aucune tradition d'instruments et aucune imposition avec la formule *Accipe Spiritum Sanctum*. Denzinger, t. n, p. 108 sq.

5. *Eglise nestorienne*, voir t. xr, col. 311-312. — Les rites nestoriens ont été publiés d'une façon incorrecte par Morin, *op. cit.*, part. II, p. 442; d'une façon plus correcte, mais incomplète, par J.-Simon Assémani, dans *Hiblioth. orientalis*, t. m A, p. 791-856; intégralement, par Joseph-A. Assémani, dans son *Codex liturgicus Ecclesiarum unioers/r*, I. V III, part. VI, t. xm; cf. Percy Badger, *The nestorians and their rituals*, Londres, 1852; Denzinger suit Assémani le Jeune (Joseph-Aloys), t. π, p. 226 sq.

a) Dans *L'ordination du diacre*, l'évêque fait une première imposition de la main droite sur la tête de l'ordinand en récitant la prière *Deus nosier bone* et, après avoir signé le front, il impose de nouveau la main en récitant une oraison, *Domine Deus fortis*. Après de nouveaux signes de croix, il impose *Vorarium*. Ensuite, prenant des mains de l'archidiacre le livre des évangiles, il le remet à chacun des ordinands, les signant au front, et disant : *Il est séparé, il est sanctifié*. On remarquera la position du livre qui cependant n'est accompagnée d'aucune forme sacramentelle.

b) *L'ordination du prêtre*, après un certain nombre de cérémonies et de prières préparatoires, comporte une première imposition de la main droite, accompagnée de la récitation de la prière *Deus nosier bone*. Après un signe de croix sur la tête, nouvelle imposition de la main avec l'oraison *Domine Deus fortis*. Nouveau signe de croix, suivi de la remise du pallium et de *Vorarium* autour du cou. Puis, tradition du livre des évangiles à celui qui a reçu l'imposition des mains. L'évêque le marque de nouveau du signe de la croix, disant : *Il est séparé, il est sanctifié*, comme ci-dessus.

c) Dans *L'ordination de l'évêque*, tous les évêques présents imposent à l'élu les mains, pendant que celui-ci est incliné sous le livre des évangiles placé sur sa tête. Le pontife officiant récite la prière *Gratia Domini nostri Jesu-Christi*, etc. Puis, il impose la main droite sur la tête de l'ordinand et étend la gauche en signe de prière pendant la récitation de l'oraison *Deus noster bone et bene/actor*. Il l'entoure ensuite de la *rraaphra* (chape), le collie de la *biruna* (mitre) et lui remet dans la main droite le bâton pastoral. Denzinger, t. il, p. 266 sq.

On remarquera, dans l'ordination du prêtre, la tradition du livre, mais, comme dans celle du diacre, sans aucune formule sacramentaire

rites copies ont été publiés incomplètement par Athanasius Kircher, S. J., *Ditiale Ecclesiarum irgijptiacir*.

a) *L'ordination du diacre*, après plusieurs cérémonies préliminaires, comporte l'imposition de la main droite de l'évêque sur la tête de l'ordinand, avec récitation de l'épiclese *Dominator Domine Deus*. Après trois signes de croix tracés sur le visage de l'ordinand, l'évêque lui impose l'épiclese sur l'épaule gauche, le nouveau diacre baise l'autel, l'évêque et les assistants, et, après la bénédiction épiscopale, participe au mystère sacré.

b) *L'ordination du prêtre* comporte, au milieu de cérémonies diverses, une seule imposition de la main droite, avec récitation de la formule *Dominator Domine Deus*. L'évêque signe le front de l'ordinand avec son pouce, le déclare prêtre, fait d'abord trois signes de croix à son front, lui impose l'épiclese, etc.

c) Dans *L'ordination de l'évêque*, après de nombreuses cérémonies et prières, le patriarche pose sa main droite sur la tête de l'élu, les évêques assistants touchant ses épaules, et récite l'oraison de l'ordination (χαροτονια) *Dominator Domine Deus*. Après d'autres oraisons, l'élu est revêtu de l'épiclese, de la tunique, de la cuculle et du pallium. L'évangéliste ne lui est donné qu'après, non sur la tête, mais sur la poitrine.

On remarquera que le rite copte ne comporte aucune tradition d'instrument, aucune formule impérative dans le genre des formules romaines.

La comparaison des divers rites orientaux nous fait voir que la formule d'ordination ne saurait consister dans la seule prière *Dirina gratia*, laquelle, dans le rite syriaque, est récitée non par le prélat ordinant, mais par l'archidiacre, et dans d'autres rites, se trouve totalement absente. Il faudrait donc, sur ce point rectifier l'opinion d'Arcadius, *op. cit.*, c. vin, p. 527-528; de Goar, *op. cit.*, p. 215, n. 13; 216, n. 15; d'Isaac Habert, *Ἀρχιερατικόν*, Paris, 1643, p. 115 sq.; François Lallier, *De sacris elect, et ordinat.*, Paris, 1636, p. 1X3; et de la traduction grecque du catéchisme de Bellarmine, par Leonard Philara, édit. 3, Borne, 1637, t. i, p. 347-348. (Voir, dans ce dictionnaire, t. x, col. 2289.) De nos jours, plusieurs auteurs ont exprimé un sentiment différent, reportant la forme du sacrement à l'oraison suivante *Dieu, sans commencement ni fin* (Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. n, p. 241-242; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 500-503) ou à la deuxième oraison : *O Dieu finissant* (van Bossum, *De essentia sacramenti ordinis*, Iribourg-en-IL, 1914, p. 98, n. 1). Récemment le P. J. M. Hanssens a repris de fond en comble cette question si débattue, *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec* (lisez; de rit oriental), dans *Gregorianum*, 1924, p. 208-277; 1925, p. 41-80. Cet auteur admet volontiers que la prière *Que la divine grâce*, n'exigeant pas l'accompagnement de l'imposition des mains, ne peut pas être toute unique, mais elle est une forme secondaire. Il admet aussi que cette forme secondaire peut n'être point récitée par l'évêque, mais récitée en son nom. Pour lui, la forme, dans les rites orientaux, n'est pas attachée strictement à une formule unique; elle réside dans tout l'ensemble des prières et n'est pas nécessairement indicative, comme chez les Latins. Enfin, la forme du sacrement n'est pas nécessairement attachée à tels mots déterminés; une formule textuellement différente, mais équivalente quant au sens, peut avoir la même efficacité sacramentelle. Ce qui explique les divergences de formules entre différents rites orientaux. Voir surtout la conclusion de l'étude. Cette solution adoucit singulièrement la réponse de J. Morin, qui ne voit dans la prière *Divina gratia* qu'une proclamation préparatoire sans aucune efficacité

cité dans le rite sacramentel. *Op. cit.*, exercit. 11. c. m. iv. p. 19-25.

2^o *Dans l' glise latine.* — Nous écartons de notre exposé renseignement des Pères, lequel, portant sur un sujet plus complexe que le rite de l'ordination, reflète plutôt les spéculations de la théologie sur le sacrement de l'ordre. Nous nous en tiendrons donc aux rites eux-mêmes, considérés dans leur évolution du v^e siècle jusqu'a nos jours. Nous suivrons ici l'exposé de J. Tixcront, *L'ordre et les ordinations*, p. 12» 176.

L *Du r au i/fP siècle.* — Jusqu'au v* siècle, les rites d'ordination sont substantiellement les mêmes dans les  glises d'Occident. Mais à partir du vr siècle, il faut tenir compte de deux tonnes liturgiques qui se sont partage ces  glises : la liturgie *romaine*, régnant à Home, dans l'Italie méridionale et en Afrique; la liturgie *gallicane*, dominant dans le nord de l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Bretagne cl, plus lard, l'Irlande. Dans ces deux liturgies, non seulement diff rent la suite des cérémonies et les formules des prières de la messe, mais encore, pour tout ce qui n'est pas essentiel, les rites et les prières des ordinations. C'est la fusion de ces deux formes qui a donné les cérémonies composées du Pontifical romain actuel.

a) *Hile romain* — *Sources principale** : t* *Sacramentaires*, — *léonien* (déclin du vr siècle) — *grégorien* de la bibliothèque capitulaire de Vérone (ou mieux sacramentaire du pape Hadrien, fin du vin* siècle). Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*. 5^e édit., p. 125-132; 113-152; M. Felloe, *Sacramentarium tconianum*, Cambridge, 1X96; la P. /., t. i.v, donne l'édition des Ballcrini, mais la meilleure édition est celle de Fr. Bianchinl, *Anastasias Ribiothecarius*, I. iv. Borne. 1731. La collection liturgique de Maria-Laach, *Liturgischeschichtliche Quellen* en annonce une nouvelle publication qui promet d'être définitive. Cf. dom Pierre de Puniet, *Pontifical romain*. Paris, 1930, p. 20, et *Did. d'archéologie*, art. *Léonien (Sacramentaire)*, t. vin, col. *2550. Le sacramentaire grégorien a été récemment édité par A. Wilson, *The Gregorian sacramentarg under Charles the Great*, Londres, 1915, et par Hans Lietzmann, *Dus Sacramentarium Gregorianum*, Munster, 1921. La plus ancienne édition est de Jacques Pam lius, *Liturgica Ecclesia lulinir*, I. n, 1571. La P. /., I. lxxv mi, donne l'édition de dom Hugues Ménard (1642) et représente un texte mitigé; cf. *Diet, d'archéologie*, art. *Grégorien (Sacramentaire)*, t. vi, col. 1776, et dom de Puniet, *op. cit.*, p. 27. — 2' *Ordines romani* (cf. *Ordo de Saint-Amand*, dont le manuscrit est du vin ou ix^e siècle, et que Duchesne a édité en appendice, *op. cit.*, p. 195-497), donnés par Mabillon et édités dans la P. L., t. lxxviii, col. 999-1008. Les sacramentaires contiennent surtout les prières; les *ordines* indiquent les rites et la suite de la cérémonie. Sur les *ordines*, voir dom de Puniet, *op. cit.*, p. 35 sq.; cf. Kisters, *Studien zu Mabillons rumischen Ordines*. Munster, 1905; toutefois la compilation publiée par Melchior Helthrop, *De divinis catholic# Ecclesiic officiis*, Paris, 1610, col. 21-178 (reproduite, dans *Ribliothea veterum Patrum*, Paris, 164 L t. x, et dans *Ribliothea maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. xiii) offre cette caractéristique, qu'au lieu de sc bonier aux rubriques, elle contient les formules *in extenso*. Voir M. Andrieu, *L'Ordo romanus antiquus et k liber de divinis officiis du Pseudo-Alcuin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1925, d. 612-650. M. Andrieu prépare l'édition de cet *Ordo antiquus*; cf. dom De Puniet, *op. cit.*, p. 39 sq. Il y a accord à peu près complet entre ces divers documents.

a *Ordres mineurs et sous-diaconat.* — Au v siècle, les quatre ordres mineurs ont droit de cité. Mais nous n'avons pas d'indication sur la manière dont.

au rite romain, on conférait les trois ordres inférieurs de portier, de lecteur, d'exorciste. La cérémonie devait être absolument privée dans la *Schola cantorum*; peut-être même n'y avait-il rien en dehors de la simple d signaion faite par l'archidiaque. Le texte du *Gregorianum* de IL Ménard présente ici toute la série des prières et des rites gallicans; mais c'est une interpolation.

Les ordinations d'acolyte cl de sous-diaque n'ont guère de solennité. *L'Ordo* ix. 1. dit qu'elles se faisaient quand et où on voulait >. Kev lti de l'aube et de *Voracium*, l'ordinand se présentait à l'évêque avec le sac de lin destiné à recevoir les pains consacrés et il se prosternait devant le pontife (pii le bénissait avec cette formule : « Pur l'intercession de la bienheureuse d glorieuse Marie, toujours vierge et du bienheureux apôtre Pierre, que le Seigneur le sauve, te garde d te protège. » Cf. Acolyte, t. i, col. 315. L'ordination du sous-diaque était presque semblable. La bénédiction était précédée d'un serment fait par le candidat sur l' vangile qu'il n'avait jamais commis l'un des quatre péchés énormes contre la chasteté qui excluaient l'ordination : sodomie, violation des vierges, bestialité, adultère, et l'évêque mettait entre les mains de l'ordinand un calice vide. *Ordo* vin, 2.

b. *Diaconat.* — Après le serment par les candidats relativement aux péchés énormes ci-dessus énumérés et l'invitation faite préalablement aux fidèles de dire ce qui pourrait être contre leur admission au diaconat, l'ordinatlb n se faisait le samedi des quatre temps. Après l'épltre, le pontife les appelait nommément et les faisait avancer devant l'autel, puis se prosternait avec eux pendant le chant des litanies. Ensuite, l'évêque imposait la main sur la tête de chacun des ordinands cl prononçait deux prières; une prière ordinaire *Deus conlator sacrarum magnifice dignitatum* et une prière consécratolrc *Adesto qu sumus, omnipotens Deus, honorum dator, ordinum distributor*, etc., conservée en forme de préface dans le pontifical actuel. On y supplie Dieu de répandre sur les nouveaux élus le Saint-Esprit et de faire qu'ils deviennent dignes d'accéder au degré supérieur, *Ordo* vin. L'Ordo ix. B, ajoute un détail, la distribution aux ordinands des *orarii* prises par l'archidiaque sur l'autel de Saint-Pierre où elles ont passé la nuit, et mises par l'évêque lui-même au cou des candidats.

c. *Presbytérat.* — L'ensemble du rituel est absolument le même (pie pour le diaconat. Après les diverses cérémonies préparatoires, les candidats se présentaient, une fois les diacres ordonnés, devant le pontife, revêtus de l'étole (*orarius*) cl de la planète. Suivait l'invitation faite à l'assemblée de prier pour les ordinands : *Oremus, dilectissimi. Deum Patrem omnipotentem*, puis, la prostration et la litanie. Ensuite, l'évêque leur imposait la main sur la tête récitant deux prières, une prière ordinaire *Exaudi nos, Deus salutaris noster...* et le canon consécratolrc *Vere dignum... Deus honoram omnium... pra-mia consequantur* (toutes deux conservées dans le pontifical actuel). Le sacramentaire grégorien, édition Ménard, est seul à dire (tue les prêtres présents imposent aussi la main: on sait (pie la *Tradition apostolique* mentionnait également celle coopération des prêtres. Après ces prières, les nouveaux prêtres recevaient, comme les diacres, l'accolade du pontife, des évêques et des prêtres, présentaient leur offrande et recevaient la communion à la messe qui se continuait. Pas de porrec lon d'instrument.

d. * piscopat.* Les cérémonies de l'ordination à l'épiscopat sont surtout décrites par les *ordine** vin cl ix et, en principe, sont supposées faites par le pape. Ce rituel ne différait guère, pour l'ordre des cérémonies, de celui de l'ordination pr sbytrale.

Le futur évêque» au préalable élu par son clergé et son peuple» devait se rendre à Rome» y jurer qu'il était innocent des quatre péchés susnommés. La consécration devait avoir lieu le dimanche. Voir les cérémonies préliminaires dans Tixcront, p. 135. Après une invitation faite par le pontife consécrateur lui-même» le pape, l'ordinand et le clergé se prosternaient pendant le chant de la litanie. Après quoi, le pape, imposant seul la main sur la tête de l'élu, prononçait comme pour les prêtres deux oraisons : l'une ordinaire *Propitiare, Domine, supplicationibus nostris*, l'autre, canon consécratolrc *Vere dignum... Deus honorum omnium*. Les deux formules ont été conservées dans le pontifical actuel, la seconde coupée en deux par la cérémonie de Ponction sur la tête cl le chant du *Vent Creator*. Quelques phrases de la seconde manquent dans les sacramentaires léonien et grégorien: cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 380, note. La cérémonie s'achevait par l'accolade que le nouvel évêque recevait du pape, et qu'il rendait à son tour au pape et aux évêques présents.

On a remarqué que le pape imposait seul les mains. Quand un simple évêque était consécrateur, il devait être assisté de deux autres évêques. *Ut unus episcopus episcopum non ordinet, excepta Ecclesia romana*. Ainsi s'exprime le diacre Ferrand, *Hreviatio canonum*, c. vi, L., t. lxxxviii, col. 818. On se souvient que Novation avait été ordonné par trois évêques (voir plus haut, col. 1216).

c. *Ordination du pape*. — (On se rappellera que, durant toute la période à laquelle se réfèrent les *Ordines*, le pape n'est jamais pris parmi les évêques. Il doit donc toujours recevoir la consécration épiscopale.) L'ordination se faisait toujours à Saint-Pierre. Après la litanie, deux évêques, ceux d'Albano et de Porto, récitaient successivement sur l'ordinand une prière; puis, sur la tête de l'élu, un troisième évêque, celui d'Ostie, prononçait l'oraison consécratolrc *Vere dignum...Deus honorum omnium*... On faisait une simple modification pour marquer la dignité de l'élu. Le nouveau pape continuait lui-même la messe par le chant du *Gloria in excelsis*.

b) *Dite gallican*. — *Sources principales* : 1° Les *Statuta Ecclesiae antiqua*, collection artésienne du début du vr siècle, peut-être œuvre de saint Césaire d'Arles. Le rite gallican y est sommairement décrit, mais il y est à l'état pur. On les trouve dans toutes les collections de conciles ; dans *P. L.*, t. lvi, col. 879 et surtout 887 sq. ; l'efele-Leclercq. *Histoire des conciles*, t. n a, p. 108 sq.; cf. Dcnz.-Bnnnw. n. 150-158; Cavallorn, *Thesaurus*. n. 1311. Voir la note bibliographique dans dom de Puniet, *op. cit.*, p. 61-66. — 2° Le sacramentaire dit gélasien et le *Missale !rancorum*, où l'on trouve, pour les trois ordres supérieurs, à côté des rites gallicans, des prières romaines et d'autre provenance. Sur le sacramentaire gélasien, voir dom de Puniet, *op. cit.* p. 22, qui rappelle l'origine romaine du rite gélasien. ainsi que son antériorité relative au rite grégorien, p. 25, et *Diet, d'archéologie*, art. *Gélasien (Sacramentaire)*, t. vi, col. 717. Le sacramentaire gélasien a été publié à nouveau par IL A. Wilson, *77ie gelation sacramentaris*, Oxford, 1891. La *P. L.*, t. lxxiv, reproduit, avec des fautes, l'édition de Muratori Le *Missale !rancorum* (mss. de la fin du vir ou du début du sur siècle) se trouve dans le t. lxxii, col. 317 sq., qui reproduit l'édition de Mnblllon; cl Duchesne, *op. cit.* p. 132-133. — 3° Le livre II du *De officiis ecclesiasticis* de saint Isidore, et le *Liber ordinum* mozarabique, qui représentent plus particulièrement l'Espagne. Le *De offictis* de saint Isidore dans *P. L.* t. lxxxm; le *Liber ordinum*, édité par D Férotln» Paris, 1901.

Le rite gallican présente, par rapport au rite romain,

une dilférence capitale en ce qui concerne la collation des *ordres mineurs*. Ici, la cérémonie, nettement fixée par un texte, a plus d'importance et se rapproche de celle usitée pour les ordres supérieurs. Elle est conservée dans le pontifical actuel. Elle comprend pour chaque ordre essentiellement trois choses : 1° la tradition à l'ordinand des instruments de son ordre, accompagnée d'une formule, parfois précédée d'une instruction; 2° une invitation à la prière adressée à l'assemblée; 3- une oraison.

a. *Ordination des portiers*. — Le portier, instruit par l'archidiacre des devoirs de sa charge, est présenté à l'évêque qui, prenant sur l'autel les clés de l'église, les lui remet en prononçant la formule : *Sic aqe quasi redditurus Deo rationem pro his rebus quae his clavibus recluduntur*. Puis invitation à la prière *Deum Patrem omnipotentem*... et l'oraison *Domine sancte. Pater omnipotens*... toutes formules conservées. avec des variantes insignifiantes, dans le pontifical actuel.

b. *Ordination des lecteurs*. — Le futur lecteur devait avoir été élu. Après quelques formalités préliminaires, l'évêque remettait à l'ordinand le livre des leçons, en disant : *Accipe et esto verbi Dei relator habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum his qui verbum Dei ministraverunt*. Puis, oraison *Domine sancte pater omnipotens*, toutes formules insérées dans le pontifical actuel.

c. *Ordination des exorcistes*. — Elle consistait dans la remise à l'ordinand du livre des exorcismes, avec la formule : *Accipe et commenda, et habeto potestatem imponendi manum super energumenum sive baptizatum sive catechumenum*. Puis, invitaloirc *Deum Patrem omnipotentem supplices deprecemur*... et l'oraison *Domine sancte. Pater omnipotens*, du pontifical actuel.

d. *Ordination des acolytes*. — Il n'y avait d'acolyte que dans les églises plus importantes. D'où le silence du sacramentaire gélasien sur leur ordination. Le *Missale Francorum* ne contient que l'oraison finale. D'après les *Statuta*, le futur acolyte, instruit de son office par l'évêque, recevait de l'archidiacre un chandelier avec son cierge et, de plus, une burette vide. L'oraison finale était la deuxième de celles que porte le pontifical actuel.

e. *Ordination des sous-diacres*. — Le sous-diaconat n'est devenu ordre majeur qu'au xir siècle. Aussi, dans le rite gallican, la cérémonie par laquelle on le conférait ressemble à celle des ordres mineurs. L'ordination commençait par une allocution dont le début et la fin ont été conservés dans le pontifical actuel comme forme de la porrection du calice : *Vide cujus ministerium tibi traditur.. Ideo te admoneo, ita tu te exhibe ut Deo placere possis*. Entre ces deux parties, un long inonitoire, dans lequel l'évêque recommande à l'ordinand piété, vigilance, sobriété, chasteté et l'instruit de quelques-unes de ses fonctions. Ce monitoire se retrouve, coupé en deux, dans le inonitoire *Adepturi* de l'actuel pontifical. Puis venait la porrection, par l'évêque, du calice vide avec sa patène, et l'archidiacre présentait au candidat une burette d'eau avec sa cuvette et une serviette. Aucune formule n'accompagnait ces gestes. Suivaient l'invitation à la prière et l'oraison *Oremus Deum et Dominum nostrum*... et *Domine sancte, Pater omnipotens*..., qu'on trouve encore dans le pontifical, après la tradition des instruments.

f. *Ordination des diacres*. — L'évêque avait choisi les futurs diacres, et, avant de procéder à leur ordination, il consulte le peuple sur leur dignité. L'assemblée ayant acquiescé, l'évêque l'invite à la prière, puis, la main étendue sur la tête de l'ordinand, prononce la formule consécratolrc. Invitation à la prière et formule consécratolrc ont été conservées dans le

pontiHeal actuel. L'invitatoire *Commune rotum communis prosequatur oratio.*, y suit le moniloirc *Proreben ii.* la formule *homine sancte, spei, fidei gratin'.*, y forme la dernière prière de l'ordination. Les *Statuts* font obsoner (et celle rubrique se retrouve déjà dans les plus vieux textes en rapport avec la *Tradition apostolique*) que l'évêque seul impose la main à l'ordinand, parce que celui-ci est ordonne, non *ad sacerdotium*, mnis *ad ministerium*.

Aux x^e et xi^e siècles, les livres liturgiques anglo-saxons, marquent, pour l'ordination des diacres, une onction des mains. Cet usage, qui commençait à s'introduire en France au x^e siècle, ne s'y maintint pas; cf. Nicolas I^{er} *EpisL.*, l x m, 3, *P. J.*, t. x^eix, col

g. *Ordination des prêtres.* — L'ordination des prêtres ressemblait à celle des diacres, à laquelle elle joutait l'onction des mains. Après avoir dans l'allocation *Quoniam dilectissimi fratres*, conservée au pontifical avec des variantes insignifiantes, fait ratifier le choix de ses candidats par l'assemblée, l'évêque invite la foule à la prière, demandant, pour l'ordinand, le don divin, la bénédiction du presbytérat et la grâce d'être digne de l'honneur qui lui est conféré. Puis venait la formule consécatoire, pendant laquelle l'évêque et tous les prêtres présents tenaient la main étendue sur la tête de l'ordinand. C'est la prière *Deus sanctificationum omnium tuctor.* conservée au pontifical actuel, avant le *Veni Crée for.* La prière consécratoire était suivie de l'onction des mains, avec la formule : « Que ces mains soient consacrées par cette onction et par notre bénédiction afin que tout ce qu'elles auront béni soit béni, et que tout ce qu'elles auront sanctifié soit sanctifié. » C'est A peu près la formule actuelle.

h. *Ordination des évêques.* — Après les préliminaires relatifs au choix et à la présentation du nouvel évêque, l'acclamation de la foule s'étant fait entendre, l'évêque censée râleur invitait les assistants à la prière : *Deum totius sanctificationis ac pietatis auctorem...* (non conservée dans le pontifical actuel). Puis venait la formule de consécration, pendant laquelle deux autres évêques posaient et tenaient ouvert sur la tête et le cou de l'ordinand le livre des évangiles et tous les évêques présents lui touchaient la tête de leurs mains. Comme formule consécatoire, le sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum* ne donnent que la formule romaine *Deus honorum omnium*, avec le développement qui manque aux sacramentaires honien et grégorien (voir ci-dessus, col. 1265). Celle formule suppose que plusieurs évêques étaient ordonnés ensemble : ce qui indique A coup sûr, pour la formule, une origine romaine. Mgr Duchesne pense « qti il ne s'est pas conservé de formule gallicane pour cette partie de la cérémonie ». Après la formule consécratoire, onction des mains, accompagnée de la formule *Ungantur manus istir...*, qui a passé, avec le rite, dans le pontifical actuel.

2. *Fusion des deux usages, romain et gallican. Jutes latins du début du XII^e siècle.* — La fusion des deux usages s'opéra d'abord en France, puis A Home, ou celle liturgie composite finit par s'implanter. Commencée avant le ix^e siècle, l'évolution se poursuivait jusqu'au xi^e et même au xi^e siècle. Mais, dès le xi^e, l'essentiel est déjà accompli : « La liturgie romaine, depuis le xi^e siècle au moins, n'est autre chose quo la liturgie franque, telle que l'avaient compilée les Alcuin, les l lellsachnr. les Amalaire. * Duchesne, *Origines*, p. 109. On le constate en effet, en parcourant les premiers essais de pontificaux. Citons en Angleterre : le pontifical d'Egbirt. le lénédictorial de Kobert. et d'autres analogues. Voir les documents publiés par la Surtees Society et la Henry*

Bradshaw Society. En France : le pontifical de Poitiers, Bibliothèque de l'Arscnnl, à Paris, ms. 227. auquel Martène a fait de larges emprunts ; cf. dom A. Wilmart, *Notice sur le Pontifical de Poitiers* dans *Jahrtuch ffir Liturgieudssenschaft*, Munster, 1925, p. 18-82. En Italie, le pontifical conservé à la bibliothèque du chapitre de Milan; cf. D'Mngistrectti, *Pontificale in usum Erclcsiir Mediolanensis*, Milan, 1897. En Allemagne, le pontifical reninno-germanique, Issu de *VOrdo comanus antiquus*; cf. Dr Metzger, *Zrvei karo linghehe Pondfikalien vom Oberrhein*, Fribourg-cn-B , 191 L Il faut citer également, dès avant le x^e siècle, le pontifical des papes (dont *VOrdo x* de Mabillon est une partie), compilation de différents *Ordines* séparés; cf. dom de Puniet, *op. cit.*, p. 43 sq.

Les raisons de cette évolution, les voici : les rapports fréquents des pays de rite gallican avec Borne incitèrent ces pays à inlr< duire, dans leurs mages, l'usage romain; l'élévation du sous-diaconat au rang majeur (1198) fit qu'on introduisit dans le rite d'ordination ce qui se rapprochait du rite propre au diaconat; la formule d'instruction qui, d'après les *Statuta*, était employée pour les portiers et les acolytes fut étendue A tous les autres ordres; puisqu'on présentait aux minorés les instruments de leurs fonctions, on les présenta également aux ordinands des ordres supérieurs; enfin, la porrecifon des instruments avec la formule adjointe permit aux théologiens de considérer cet élément (où ils pouvaient plus facilement trouver une application de la théorie hylémorphique) comme essentiel au rite d'ordination ; on en vint même à étendre ce concept A l'imposition des Insignes et des ornements. Enfin, on crut devoir détailler, par des cérémonies spéciales, la collation des pouvoirs conférés en bloc par la prière consécatoire. De IA, dans l'ordination au presbytérat, par exemple, collation du pouvoir de dire la messe et d'absoudre des péchés. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces points au paragraphe suivant.

Il est plus conforme à notre plan d'envisager dès maintenant le résultat de cette évolution, tel qu'il se présente au début du xine siècle. On trouve de ce résultat un excellent spécimen dans le *Mitracle*, *scu de officiis ecclesiasticis summa* de Sicard de Crémone (t 1215). l. II. c. ri-xv, *P. L.*, t. ccxin, col. 61-72.

Sicard observe que la collation d'un ordre comprend quatre actes succsslls : les ordinands sont appelés, instruits de leurs devoirs, ordonnés cl finalement bénits : « tout est affaire de solennité, sauf l'ordination; et, parce qu'elle consiste en parole et en choses, nous devons les considérer (paroles et choses) comme la substance du sacrement », Col. 81. (Les quatre moments çc remarquent surtout dans les ordres mineurs : l'appel de l'archidiaacre, le monito re, la porrection des instruments et l'imposition des insignes la prière ou bénédiction finale.

a) *Ordres mineurs.* — Mêmes rites que dans le rite uallican Nous trouvons les fonuufs de la porrection des instruments aux acolytes, formules qui manquent dans le sacramentaire gélasien et le *Missale l rancorum* : *Accipe erroferariurn cum cereo, ut scias te ad accendenda laminaria mancipari.* *Accipe urceolum ad suggerendum vinum id est eucharistiam sanguinis (hristi.* Ce sont encore les formules du pontifical actuel. Sicard ajoute qu'elles sont « la substance du sacrement ».

b) *Sous diaconat.* — Sicard le compte au nombre des ordres sacrés. Néanmoins, malgré les préliminaires qui ressemblent à ceux du diaconat et de la prêtrise (interrogatoire de l'évêque, attestation de l'archidiaacre, consultation du peuple, prières faites par le peuple pour les ordinands), la collation du sous-diaconat n'accuse pas une différence bien notable

avec celle des ordres mineurs. L'évêque fait toucher à l'ordinand un « calice vide avec ta patène; l'archidiaque, une aiguière pleine d'eau avec un bassin et un manuterge, pendant que l'évêque prononce la formule *Vide cujus ministerium tibi traditur*. Puis, remise du manipule, avec la formule *Accipe manipulum tuam et imple ministerium tuum : potens est enim Deus ut augeat tibi gratiam*. Et Sicard conclut que ces instruments et paroles sont la substance du sacrement. Enfin, revêtant l'ordinand de la tunique, le prélat prononce la formule *Tunica jucunditatis et indumento ladltiir induat te Dominus*. Mais cette cérémonie n'appartient pas à la substance de l'ordination. Pas d'amict, pas de présentation du livre des épltres.

c) *Diaconat*. — Après les préliminaires déjà connus, l'ordination commence. L'évêque impose les mains aux ordinands. Mais, alors que la *Tradition* et les *Statuta* demandent que l'évêque seul impose les mains au diacre, Sicard, suivant en cela l'avis d'Amalaire, *De officiis ecclesiasticis*, II. 12, P. L., t. cv, col. 1087, demande que tous ceux qui sont présents et le peuvent imposent aussi les mains aux ordinands. Après l'imposition des mains, l'évêque passe l'étole sur l'épaule gauche du candidat, en disant : *Accipe stolam candidatam de manu Domini*, etc. (formule du pontifical actuel): lui remet le livre des évangiles avec la formule qui se lit encore aujourd'hui. Sicard considère • cette chose « et « ces paroles • comme la substance de ce sacrement. Il n'est pas question expressément de dalmatique : « si elle est donnée, elle n'appartient qu'à la solennité. »

d) *Prêtrise*. — Préliminaires habituels. Puis, imposition des mains par l'évêque ordonnant et les prêtres présents. Ensuite, imposition de l'étole en la croisant sur la poitrine, comme on fait encore aujourd'hui, avec la formule *Accipe jugum Domini*, etc. (formule actuelle, que quelques-uns complétaient par *Stola innocentia' induat te Dominus*, paroles que prononce aujourd'hui encore l'évêque en déployant la chasuble). L'ordinand était revêtu de la chasuble, avec la formule *Accipe vestem sacerdotalem...* (formule actuelle). Après l'imposition de l'étole et de la chasuble venait la cérémonie gallicane de l'onction des mains, accompagnée de l'ancienne formule (aujourd'hui encore en usage). Puis, présentation par l'évêque à l'ordinand des instruments servant à l'offrande du saint sacrifice, la patène avec l'hostie, le calice avec le vin. *Accipe*, disait l'évêque, *potestalem offerre sacrificium Deo*, etc. (formule actuelle). Sicard considère (pic l'étole, la chasuble, l'huile, le calice et la patène avec les paroles des diverses formules appartiennent à la substance du sacrement; mais non les *priedentia*, Or, dans ces *procednlia* se trouve l'imposition des mains!

r) *Episcopat*. L'évêque est consacré un dimanche. Le samedi soir il a été convoqué et examiné, sur sa conduite et sa vie passée; le dimanche matin, il l'est sur la vie qu'il se propose de mener à l'avenir et sur sa fol. Le sacre est fait par trois évêques : c'est une règle apostolique, parce que Jacques, le frère du Seigneur, a été consacré par Pierre, Jacques et Jean. Deux des évêques tiennent sur les épaules de l'élu le livre des évangiles; le troisième récite la formule de bénédiction. On ne signale pas explicitement l'imposition des mains; mais elle va de soi. Cette cérémonie est suivie de l'onction de la tête en forme de croix, avec la formule *Ungatur et consecratur caput tuum* (formule actuelle). Puis onction des mains toujours en forme de croix, avec la formule *Inungantur manus Atir.*, (partie de la formule actuelle). Le pouce droit recevait une onction speciale; et II. Ménard, P. L., t. Lxxviii, col. 50 f. Le reste des. cérémonies n'est

qu'indiqué : tradition de la crosse, de l'anneau, du livre des évangiles, chacune avec sa formule appropriée. Pour Sicard, les onctions, la tradition de la crosse et de l'anneau et les formules qui les accompagnent sont vraisemblablement la substance du sacrement.

On voit combien ces rites se rapprochent du pontifical actuel. Les seules cérémonies non mentionnées par Sicard sont les suivantes : 1° *Soin diacres* : la prostration et la récitation des litanies probablement; sûrement l'imposition de l'amict et la porrection du livre des épltres; 2° *Diacres* : imposition de la main au milieu de la préface avec la formule : *Accipe Spiritum sanctum ad robur*; 3° *Prêtres* : seconde imposition des mains et formule qui l'accompagne, pour donner le pouvoir de remettre les péchés et déploiement de la chasuble; 4° *Évêques* : bénédiction et imposition de la mitre et des gants et intronisation.

Il est temps de voir comment ces derniers éléments se sont introduits.

3. *Dernière évolution : le pontifical actuel*. — Le souci des rédacteurs successifs semble avoir été de ne rien laisser perdre de ce qu'ils avaient trouvé dans les livres des rites romains et gallicans et de ce que leurs prédécesseurs leur avaient légué. On a passé ainsi des formes rudimentaires du premier début au rituel et au pontifical compliqués d'aujourd'hui. Le rôle décisif dans cette dernière adaptation du pontifical romain fut réservé à Guillaume Durand, évêque de Mende. Cf. Batiffol, *Le Pontifical romain. Le Pontifical de Guillaume Durand, évêque de Mende*, dans *Pul. d'anc. lit., et d'archéol. chrétiennes*, 1912, p. 290-2**5. La première édition du pontifical romain date de 1485, c'est le *Pontificalis liber* d'Eneas Silvius Piccolomini, plusieurs fois réimprimé et corrigé, puis réédité sous un nouveau titre en 1511 : c'est le *Pontifical de Jutes II*. En 1520, nouvelle édition du dominicain Castellani, défilée au pape Léon X. On en signale plusieurs rééditions, faites avec des corrections; en 1561, *Pii papir IV auctoritate emendata*; en 1579, *aucta et emendata ad concilii Tridentini sanctiones*. Mais l'approbation officielle ne fut donnée qu'à la fin du xvi^e siècle, à la suite des décisions du concile de Trente. Clément VIII approuva le pontifical en 1597, prenant pour base le travail de Castellani. Une nouvelle révision aboutit en 1615 à la publication du *Pontifical d'Urbain VIII*, auquel, sans apporter de modifications sérieuses. Benoit XIV fit quelques additions. C'est l'édition définitive, 1752.

Ces brèves indications suffisent à jalonner une route qu'il n'appartient pas à cet article de décrire dans tous ses détails. Il nous suffira ici de faire connaître à quelles sources se rattachent les cérémonies et formules actuelles, de signaler les modifications introduites dans le pontifical depuis le xii^e siècle, et d'en indiquer la date approximative.

a) En ce qui concerne les ordres mineurs, les monitoires sont très anciens et remontent vraisemblablement à une époque antérieure à la fusion des deux rites. Les formules qui accompagnent la porrection des instruments sont absentes des sacramentaires gallicans. La formule pour la porrection du chandelier se trouve dans Panel* n *Ordo* romain, P. L., t. lxxvhi, col. 181. note 719. On s'est contenté d'ailleurs d'y transporter à l'impératif ou à l'indicatif les indications des *Statuta*. Les deux formules, on l'a vu, sont dans Sicard. Les invitoires à la prière et les oraisons qui les suivent sont aussi de rédaction gallicane. L'invitoire *Oremus, fratres carissimi*, des lecteurs, qui manque dans les sacramentaires gallicans, se trouve dans l'ancien *Ordo* romain, loc. cit., col. 179, note 701. La première et la troisième oraison pour les acolytes, *Domine sancte...* et *Omnipotens*

sempiterna Deus, qui sont absentes du *Missale Francorum* et du sacramentaire gélasien, se retrouvent, la première, dans un manuscrit de Corbie antérieur à 988, *id.*, col. 182, note 723 (manuscrit, édité par J. Morin, *Commentarius*... part. II, p. 298 sq.), la troisième dans le manuscrit du sacramentaire grégorien, édité par dom H. Ménard (ix^e siècle). L'Invitoire qui précède les trois oraisons est modelé sur l'invitoire usité pour les exorcistes.

b) L'ordination des *sous-diacres* ne comportait primitivement aucune solennité. Aux v^e-viii^e siècles, on leur mettait simplement en mains un calice vide et on les bénissait. La cérémonie du pontifical actuel est donc essentiellement de rite gallican. M. Fixeront estime que « la partie centrale de l'ordination et la plus ancienne commence avec le monitoire *Adepturi, filii carissimi*, et s'achève avec l'oraison *Domine sancte Pater omnipotens... benedicere dignare*. Puis, viennent peut-être, par ordre d'ancienneté, l'allocution du commencement *Filii dilectissimi*, et le pas fait par les ordinands, conséquence l'un et l'autre de l'obligation de la continence imposée aux sous-diacres. dès le temps de saint Léon (410-161); puis, sans doute, l'imposition des vêtements sacrés, manipule, tunique, mullet; puis enfin la prostration et la récitation des litanies, conséquence de l'élévation du sous-diaconat au rang d'ordre sacré, assimilé au diaconat, peu avant l'an 1197. La partie centrale est toute gallicane. On en peut voir plus haut, le détail. Du monitoire *Adepturi* nous ne trouvons cependant, dans le *Missale Francorum*, que les passages *Oblationes quic veniunt... debet vergi* et *Et ideo si usque nunc /uistis tardi... amodo casti*, qu'on lisait dans l'allocution précédant la porrection des instruments : le reste représente un développement postérieur. La formule qui accompagne la porrection du calice est faite de la première et de la dernière phrase de cette allocution. » *Op. cit.*, p. 158. L'avertissement *Filii dilectissimi* et le « pas » des ordinands n'existent pas dans les documents anciens, Sicard y compris. Faut-il faire observer que le pas ne se fait pas. même de nos jours, à Borne? C'est une cérémonie essentiellement française.

Des vêtements sacrés, le plus anciennement imposé à l'ordination est le manipule. L'ancien *Ordo* romain et un *Ordo* manuscrit de Saint-Germain (ix^e siècle) mentionnent la cérémonie, mais avec des formules différentes de celle du pontifical; cf. *P. t.*, t. Lxxvin, col. 183, note 736. Sicard la mentionne avec la même formule que le ms. de Solnt-Gennin. Après le manipule, vient la tunique, dont Sicard signale l'imposition avec la même formule que celle du pontifical. Quoiqu'il parle de l'amict, il ne signale pas encore son imposition. La cérémonie remonte donc au plus haut au xnr siècle. Hugues Ménard assure n'avoir rencontré la cérémonie de la porrection des instruments dans aucun ancien auteur, *ordo* ou sacramentaire manuscrits ou imprimés. Sicard n'en parle pas. La formule qui accompagne cette porrection est modelée sur celle qui accompagne la porrection du livre des évangiles au diacre. La récitation de la litanie des saints est un usage romain étendu au sous-diaconat après que celui-ci fut considéré comme un ordre majeur; cette addition a donc dû être faite dans le courant du xnr siècle; Sicard paraît l'ignorer.

c) L'ordination au *diaconat* avait, dans le rite romain, un rituel déterminé. Ce rituel s'est combiné, dans le pontifical, avec le rituel gallican.

Le prélud- (présentation au peuple, interrogation de l'évêque, etc.) rattache plutôt au rite gallican. L'allocution du prélat au clergé est toute romaine. De la cérémonie de l'ordination ; 1° le monitoire

Provehendi n dû être rédigé de bonne heure, sans qu'on puisse lui fixer une date déterminée. 2° la litanie est de rite romain: 3° des deux invitations à la prière qui suivent, la première, *Commune votum*, est l'ancien Invitoire gallican: la seconde, *Oremus, /mires carissimi*, se compose de deux formules romaines. d'abord l'ancien invitoire romain *Oremus... dona conservet*, puis une autre prière du même genre *Preces nostras dementer exaudiat... et confirmet; et*. Duchesne, *op. cit.*, p. 389. note 3. (cette autre prière se trouve dans le sacramentaire léonien, *P. I.*, t. I v, col. III, et dans le sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. i.xxrv, col. 1071; la combinaison des deux prières se lit dans le *Missale Francorum*; 3° la prière consécutoire en forme de préface est l'ancienne formule romaine. Elle est aujourd'hui coupée en deux par l'imposition de la main de l'évêque sur la tête de l'ordinand avec la formule *Accipe Spiritum sanctum ad robur*. Geste et formule relativement récents, puisqu'on ne les trouve pas dans les anciens rituels et chez les anciens auteurs. Martène pense que ce rite est devenu universel au xiv^e siècle. *J)c antiquis Ecclesia ritibus*, L I, c. vin, a. 9, n. 2; cf. van Bassum *op. cit.*, p. 152-153; Fourrât, *la théologie sacramentaire*, p. 72; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Theologia cursus completus*, de Migne, t. xx, p. 873, 871; 5° l'imposition de l'étole est ancienne. L'Ordo romain ix, 2 et 8, la mentionne; le manuscrit grégorien, édité par Ménard, également. La formule qui l'accompagne se trouve dans l'ancien *Ordo* romain et dans Sicard. Elle répond à la formule employée pour l'imposition du manipule au sous-diaque, L'imposition de la diaconique paraît plus récente : au début du xiii^e siècle, elle n'était pas encore générale. L'Ordo romain vm, 3. et ix, 8, indique cependant que les diacres s'en revêtaient ou en étaient revêtus par l'archidiaque. La formule est calquée sur celle de l'imposition de la tunique au sous-diaque. La cérémonie de la porrection du livre des évangiles semble venir d'Angleterre et a dû commencer à s'introduire au vii^e siècle, car on la trouve mentionnée, avec une formule différente, dans un *ordo* manuscrit de cette époque; cf. IL Ménard, *P. L.*, t. i.xxvm, col. 488, note 718. Cependant, Durand de Saint-Pourçain (t 1331) assure que c'est lui qui l'a introduite dans l'ordinaire de l'Église du Puy; G. des deux oraisons finales, la première, *Exaudi Domine*, est sans doute une formule romaine, donnée d'ailleurs par plusieurs mss. du sacramentaire grégorien, notamment par celui édité par IL Ménard, *loc. cit.*, col. 186, qui la place avant la formule consécutoire. La seconde, *Domine sancte, Pater /idei*, est la prière consécutoire gallicane.

d) L'ordination des *prêtres*, dans le pontifical actuel, reproduit celle des diacres jusqu'à la cérémonie de l'onction des mains, à partir de laquelle commence tout un autre ordre de cérémonies, la plupart évidemment plus récentes. L'allocution à l'assemblée, *Quoniam /ratres carissimi*, est l'ancienne allocution gallicane, avec une terminaison romaine.

Dans l'ordination proprement dite, il faut distinguer deux parties; la première où l'élément romain domine, la seconde, explicitant les deux pouvoirs (consacrer l'eucharistie et remettre les péchés) qui sont principalement conférés dans l'ordination sacerdotale.

Première partie : 1° le monitoire *Consecrandi* est ancien, antérieur au xii^e siècle; on le trouve dans un ancien manuscrit de Helms. H. Ménard, *loc. cit.*, col. 189. note 750; 2° la prostration et la récitation des litanies sont des cérémonies romaines (voir ci-dessus); 3° l'imposition en silence de l'évêque et des prêtres présents : Il ne faut pas voir, dans ce geste, une

cérémonie distincte de celle qui la suit, et dans laquelle l'évêque et les prêtres tiennent la main étendue sur les ordinands. (L'en est plutôt une précision et un développement (introduit peut-être à la suite de la décrétale de Grégoire IX, voir Denz.-Bannw., n° 415). Il était impossible, en effet, à l'évêque de toucher matériellement à la fois la tête de plusieurs ordinands en récitant la prière commune à tous. La coopération des prêtres est, en tout cas, un rite gallican bien qu'on la retrouve dans l'ancienne *Tradition ecclésiastique*. 'fixeront. *op. rit.*, p. 165. L'invitoire *Oremus, fratres carissimi*, et la prière qui suit. *Exaudi nos, quasumus*, sont les anciennes formules du rite romain: 1° l'oraison consécatoire en forme de préface, *Vere dignum... honorum auctor et distributor*, est l'ancienne formule romaine; 5° l'imposition de l'étole et celle de la chasuble se rencontrent dans plusieurs mss. du ix^e et x^e siècles; cf. *P. L.*, t. lxxviii, col. 223; van Bossum, *op. cit.*, n. 296-297; 6° La prière de bénédiction qui suit, *Deus sanctificationis omnium auctor*, est simplement l'ancienne formule consécatoire gallicane.

Deuxième partie : 1° l'onction des mains a amené le chant du *Veni Creator*, invocation à celui qui est *Spiritalis unctio*. L'onction est plus ancienne que le chant de l'hymne; on la trouve indiquée dans le manuscrit de Katold (x^e siècle): le chant doit être reporté peut-être au xii^e siècle. La formule du pontifical est à peu près la formule ancienne. L'onction des mains est suivie de la porrection des instruments, calice contenant le vin et l'eau, patène supportant une hostie. Cette cérémonie a dû être introduite vers le x^e siècle; cf. J. Morin, *Commentarium*, part. III, p. 132 sq.; van Bossum, *op. rit.*, p. 135 sq., n. 323 sq.; D. Chardon, *op. cit.*, dans *Thol. cursus compl.*, t. xx, p. 867-868. La formule était la même qu'aujourd'hui. La concélébration des nouveaux prêtres avec l'évêque officiant est un usage romain qui ne remonte pas au delà du xiv^e siècle et qui s'est répandu peu à peu dans les autres Églises, Chardon, *loc. cit.*, p. 869; 2° après la communion et la profession de foi des nouveaux prêtres, le pontifical indique une nouvelle imposition individuelle des mains, avec la formule : *Accipe Spiritum sanctum; quorum remiseras peccata*, etc. Cérémonie relativement récente, inconnue des anciens manuscrits, qui a commencé au xnr ou xiv^e siècle et ne s'est généralisée qu'au xvr^e; cf. D. Chardon, *loc. cit.*, p. 869-872; Marlène, *De antiq. Eccl. ritibus*, l. I, c. vin, a. 9, n. 12; van Bossum, p. 115 sq. On rencontre toutefois des traces isolées de la cérémonie au xi^e siècle; 3° le déploiement de la chasuble est un complément de l'imposition de cet ornement. Sicard en signale déjà la formule, comme ajoutée par quelques-uns à la formule *Accipe jugum Domini*, de la remise de l'étole, mais il ne marque pas la cérémonie elle-même. L'ordination s'achève, sur un dernier monitoire et une bénédiction : monitoire récent, mais texte de la bénédiction ancien. Il suit, dans le sacramentaire grégorien édité par Ménard, l'imposition de la chasuble, *P. L.*, t. lxxviii, col. 223; van Bossum, p. 125.

r) La consécration d'un évêque est calquée sur l'ordination sacerdotale. Comme elle, elle comprend un prélude (demande de l'évêque premier assistant, lecture du mandat, formule du serment prêté par l'élu, examen de celui-ci, toutes cérémonies représentant d'anciens usages notablement amplifiés et modifiés); une première partie qui va du premier monitoire *Episcopum oportet judicare* jusqu'à la reprise de la messe; une deuxième partie, qui, indépendamment de la concélébration, comprend l'imposition de la mitre et des gants et l'intronisation du nouveau prêtre.

Première partie : 1° monitoire *Episcopum oportet*, et allure ancienne; 2° invitation à la prière et litanie

qui suit, toutes deux anciennes cérémonies romaines; 3° l'imposition du livre des évangiles, sur la tête et les épaules de l'élu est un rite d'origine gallicane, qui se pratiquait aussi dans l'Église grecque. Gallicane aussi l'imposition des mains des deux évêques assistants. La formule *Accipe Spiritum sanctum* est récente et ne remonte pas au delà du xiv^e siècle; cf. Marlène, *op. cit.*, *loc. cit.*, n. 11. Sans doute ne trouvait-on pas la forme déprécatoire de l'oraison qui suit assez impérative; 1° la prière *Propitiare* et la préface consécatoire *Vere dignum... honor omnium dignitatum* sont toutes deux romaines. Cette dernière est séparée en deux par le *Veni Creator*, et l'onction. Elle se continue ensuite, *Doc. Domine, copiose*, etc.; 5° l'onction de la tête n'existait ni dans le rite romain, ni dans le plus ancien rite gallican. Ainalaire la signale. *De ecclesiasticis officiis*, π, 11, *P. L.*, t. cv, col. 1092, et elle est marquée dans le manuscrit du sacramentaire grégorien, édité par IL Ménard. L'onction des mains est l'ancienne cérémonie gallicane; la formule qui l'accompagne est aussi l'ancienne formule gallicane. L'onction spéciale du pouce droit, usitée au plus tard au xir^e siècle, a disparu, mais l'oraison qui l'accompagnait s'est conservée dans la prière *Deus et Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te ad pontificatus*, etc.; 6° la tradition de la crosse et de l'anneau est cérémonie ancienne, (pii remonte au moins au VII^e siècle en Espagne; cf. S. Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, v, 12, *P. L.*, t. lxxxm, col. 783; IV^e concile de Tolède, can. 28, Mansi, t. x, p. 627; la querelle des Investitures montre que l'usage en était devenu général au x^e siècle. Toutefois, les formules variaient; cf. Hallir, *op. cit.*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. xxiv, col. 1513. La formule actuelle remonte au moins au x^e siècle; le manuscrit de Batold la contient en partie, *P. L.*, t. lxxviii, col. 198. Le même manuscrit donne la formule de bénédiction de l'anneau; les formules de porrection variaient beaucoup. La présentation du livre des évangiles est une cérémonie bien plus récente, quoiqu'elle remonte au xir^e siècle.

Deuxième partie : 1° Concélébration de l'évêque avec son consécrateur : voir ce qui a été dit de la concélébration des nouveaux prêtres; 2° l'usage de la mitre n'est pas antérieur au x^e siècle, et Sicard qui en développe la signification mystique n'en mentionne pas l'imposition au nouvel évêque, pas plus qu'il ne mentionne l'imposition des gants; 3° l'intronisation consiste à faire asseoir le nouvel évêque dans le fauteuil du consécrateur, à moins qu'il ne soit consacré dans sa propre église. La cérémonie est alors plus solennelle.

Conclusion. - - Cet *excursus* dans la liturgie du sacrement ille l'ordre était nécessaire à un double titre. Tout d'abord, elle nous l'axe sur le fait de l'apparition successive dans l'Église des ordres inférieurs au diaconat, ceux-ci se réduisant dans l'Église orientale au sous-diaconat et au lectorat. Ensuite nous sommes obligés de constater que si, d'une part, l'imposition des mains s'est mustaniment et uniformément conservée dans l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres, elle s'est accompagnée, au cours des siècles, de cérémonies nouvelles qui s'ajoutent comme des rites sacramentels. De cette double constatation surgiront, entre théologiens, des controverses aujourd'hui encore non résolues. On trouvera plus loin le résumé de ces discussions théologiques.

Sur l'imposition des mains, rite d'ordination, voir J. Behm, *Die Dandaulegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911; l*. (initier, art. Imposition des mains, t. vu, col. 1302, spécialement col. 1331-1331; 1108-1125; l'. (nbrol, *Imposition des mains*, dans la *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. vu, col. 391, spécialement col. 395-398; 106-

40S; W.-H. Frere, *Early /arm o/ ordination*, dans *Essays on the early history of the Church and the ministry* de H.-B. Surfe, I-nndrrs 101S; Arthur John MncIran, On/r-naîron, dan* *Encyclopedia o/ Religions and Ethics*, Edimbourg. 1917. L IX, p. 510-552; Thnlhofer, *Handauflegitng*, dans le *Kirchmlexiron*, t. v. p. 1181; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5. édit., p. 301-398; G.-M. van Bossum. *Dr essentia sacramenti ordinis disquisitio hlslorico-thtologica*, Friboiirg-rn-B., 1911; J. Tixcront, *L'ordre et les ordinations*, p. 103-176; J. Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le X.-T. et dans l'Eglise ancienne*, Paris. 1925», p. 110-173.

On consultera également, parmi les auteurs plus anciens, J. Morin, *Commentarius de sacris Ecdcsiiio ordinationibus*, Paris, 1655; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Mignc, *Cursus theologia*., t. xx.

Sut* les développements du rite primitif, on se reportera aux indications des sources qui précèdent chaque paragraphe.

IV. Les premiers essais de spéculation théologique. — A vrai dire, la théologie du sacrement de l'ordre ne s'est constituée que peu à peu. au fur et à mesure des nécessités de la controverse.

Chez les Pères, soit orientaux, soit occidentaux, elle n'existe encore qu'à l'état embryonnaire. C'est la question de l'ordination conférée par les hérétiques qui sera l'occasion, pour la théologie de l'ordre, d'un développement dont l'évolution fut pénible, mais à coup sûr finalement profitable à l'enseignement catholique. Comme la question des réordinations doit être étudiée en un article spécial, nous ne pourrons ici que jalonner la route parcourue par la théologie catholique de l'ordre, du n* au xv* siècle. Nous étudierons successivement renseignement des Pères et écrivains ecclésiastiques, l'enseignement des théologiens, depuis le xir siècle jusqu'au concile de Florence, enfin le décret d'Eugène IV pour les Arméniens auquel nous rattacherons la question de l'essence du sacrement de l'ordre.

*I. ENSEIGNEMENT DES PÈRES ET DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES.** JUSQU'AU X^e SIÈCLE.* — 1° *La doctrine sacramentelle des Pères au IV. siècle.* — t. *Lignes générales dogmatiques.* — Ce que nous avons à en dire ici n'est guère que la conclusion des exposés déjà faits touchant le développement de la hiérarchie et l'imposition des mains, considérée comme rite de l'ordination, communiquant à la fois le pouvoir de l'ordre et la grâce du Saint-Esprit.

a) Cet exposé a démontré la croyance de l'Eglise universelle à l'existence d'un sacerdoce institué par le Christ et grâce auquel ceux (pii en sont revêtus sont distingués des simples laïques, devenant par là aptes à remplir lrs fonctions sacrées de gouvernement et de sanctification des âmes dans l'Eglise. Cette notion dogmatique est développée déjà, indépendamment de toute préoccupation du rite sacramentel, par S. Grégoire de Nysse, *Orat. in bapt. Christi*, *P. G.*, t. xlvii, col. 582; S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, I. HI, n. 5 6; *In II Tim.*, homil. i, *P. G.*, I. xlviii, col. 613-611; i xii, col. 603; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, xx. 22 et 23, *P. G.*, t. lxxiv, col. 711; S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, L IL c. xnt, n. 18. 30, *P. L.*, t XLIII, col. 70, 72; S. Innocent Itr, *Epist. ad Alcxand. Antioch.* n L *P. L.*, t. xx, col. 519; S. Jérôme, *Contra Lueif.* η. II, *P. L.* t xxm, col. 165; S. Grégoire le Grand, *In I Req.*, I. IV, v, S3. *P. L.*, t. lxxix, col. 293; Théodoret. *In epist. II ad Tim.*, i. 6, *P. G.*, t. lxxxh, col. 831; \phraatc. *Demonst.*, xiv, n. *25. *Pair.syriaque*, t. I, Paris, 1907, p. 63L

b) On admet universellement, dans l'Eglise orientale. une *hiérarchie*, à cinq ordres; dans l'Eglise occidentale une hiérarchie à huit onlres.

Pour mieux distinguer le sacerdoce des simples prêtres du sacerdoce des évêques, les Pères commencent à employer les expressions : *sacerdos secundi*

ordinis, S. Léon le Grand, *Serm.*, xeviii, η. I, /< I., t liv. col. 298; *sacerdos minoris ordinis*, S. Grégoire le Grand» *In Ezech.*, I. II, homil. i, n. 13, *P. L.*, t. lxxhi, col. 1065; *presbyteri in secundo sacerdotio constituti*, Optat de Milève, *Contra schism. donat.*, I. I, c. xiii, *P. L.*, t. Xi, col. 910; *secundi sacerdotes*, Innocent Fr, *Epist.*, i, *ad Decentium*, c. hi, *P. L.*, t. xx, col. 551.

c) La question du *ministre* n'est pas discutée. Cost l'évêque et l'évêque seul. L'hérésie d'Aé rius (voir I. i, col. 515) a servi à mettre en relief celte vérité. Voir S. Épiphanç, *Hier.*, lxxv, n. 4, *P. G.*, t. xlii, col. 507, réprouvant Aérius. Sur le même sujet : S. Athanase, *Contra arianos*, n. 12, *P. G.*, t. xxv, col. 270; S. Jean Ghrysostome, *In I Tim.*, homil. xi, *P. G.*, t. Lxn, col. 553; Théodoret, *In I Tim.*, IV, 11, *P. G.*, t. lxxxii. coi. 815. Saint Jérôme, dont la pensée a été cependant si discutée et diversment interprétée (voir Evêques, t. v, col. 1670, 1681 et Jérôme (*Saint*), t. vm, col. 965) resume la pensée de tous en une phrase célèbre : *Quid facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non faciat ? Epist.*, cxlvi, *ad Eoang.*, n. 1. *P. L.*, t. xxn, col. 1193. Les anciens conciles proclament la même doctrine : Ier concile de Nicée, canon 1, voir t. xi, col. 416; concile d'Antioche (311), can. 13, édit. Lauchert, p. 16.

En ce qui concerne la consécration des évêques, la discipline commune de l'Eglise entière a réglé de bonne heure que trois évêques au moins devaient y concourir. « Tous les évêques de la province », dit la *Constitution égyptienne*. Funk, *Didascalia et Constitutiones apost.*, t. n, p. 98. Au moins trois, déclare le concile de Nicée de 325, can. 4, voir ici, t. xi, col. 110. Les *Constitutions apostoliques* réclament des absents le témoignage de leur assentiment s'ils ne peuvent venir. VIII. xxvn, édit. Funk, t. I, p. 530. En fait, d'après les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, un seul des prélats consacre au nom de tous. Chez les Grecs, le patriarche est toujours Facteur principal; mais il fait lire un acte attestant qu'il agit avec l'assentiment de tous les évêques. *Const. apostoliques*, lue. cit. Le nombre de trois, fixe par le can. 4 du concile de Nicée, ne fut pas d'abord une règle générale. Les *Constitutions apostoliques* se contentaient de deux à la rigueur ou même d'un seul en cas de nécessité extrême, loc. cit. Le pape Corneille parle, on l'a vu, de trois évêques à la consécration de Novation; cf. *Diet. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. m, col. 2586-2587.

d) La doctrine catholique de la *matière*, et de la *forme* du sacrement se dégage déjà de ces éléments encore rudimentaires. Sans doute, la théorie hylémorphique des sacrements ne se présente pas sous la forme qu'elle revêtira au xni* siècle. Néanmoins, on la retrouve dans scs lignes essentielles. N'est-elle pas d'ailleurs une doctrine traditionnelle dans l'Eglise (voir Matiiu: et forme, t. x, col. 336. 313-311)? En effet, le signe extérieur du sacrement est constitué par l'imposition des mains et par la prière qui l'accompagne. L'imposition joue le rôle de matière, puisque, par elle-même, clic n'est encore qu'un rite assez indéterminé. La forme. c'est la prière jointe à l'imposition : le mode déprccalif sur lequel est rédigée cette prière ne lui enlève rien de son cflicacité sacramentelle.

e) La doctrine de *VcfllcacUé sacramentelle ex opere operato* est aussi contenue en embryon dans l'enseignement que nous avons résumé. Pour les Pères, la collation du pouvoir hiératique est considérée unanimement comme dépendante de l'imposition sacramentelle des mains; jamais personne ne fut admis dans l'Eglise comme diacre, prêtre ou évêque, qu'il n'eût reçu validement le sacrement extérieur de la consécration.

La doctrine du *caractère sacramentel* se trouve déjà esquissée et même parfois poussée assez à fond dans la controverse des ordinations réputées invalides. Nous ne faisons qu'indiquer ici ce point, puisque toute la question doit être reprise à BÉOIGNATIONS. Il suffit ici de rappeler que l'ordre était considéré partout, au iv^e siècle, comme un sacrement qui ne se renouvelait plus, pas plus pour le diaconat que pour la prêtrise et l'épiscopat; cf. *Canons apostoliques*, Lxvnr. Si les Pères ne s'expriment pas en particulier sur le caractère sacramentel des trois impositions de mains (épiscopat, prêtrise, diaconat), ils s'accordent cependant pour le mieux avec la doctrine universellement admise sur *l'institution divine* des trois ordres, le *caractère ineffaçable* qui est l'effet de l'ordre et sur les *pouvoirs inhérents* à chacune de ces trois ordinations. La confusion établie par quelques Pères, notamment saint Cyprien et saint Basile, entre licéité et validité n'entame pas théoriquement ces principes absolus et universels.

1) Les Pères considèrent aussi unanimement que, de la part du *sujet*, le baptême est la *condition absolument* nécessaire à la validité de l'ordre reçu. Le concile de Nicée déclare invalide l'ordre des « paulianistes », précisément parce que leur baptême est invalide, can. 19, voir t. xi, col. 415. En ce qui concerne l'intention de recevoir le sacrement, nous n'avons pas, chez les Pères, au sujet de l'ordre, des explications aussi détaillées que pour les autres sacrements. Ce qu'ils nous disent de la contrainte imposée à plusieurs dans la réception des ordres doit être entendu en ce sens que, contraints par une force extérieure (par exemple, saint Jean Chrysostome et saint Ambroise), ils donnèrent cependant leur libre consentement dans leur consécration. Voir différents cas et leur solution dans Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, . 235 sq. Mais on se reportera surtout à la dissertation de Mailler, *De sacris elect, et ordin.*, part 1, sect. v, . i. où sont examinés les divers motifs de refus de consentement, notamment l'humilité personnelle et le respect du sacrement. *Cursus* de Migne. t. xxiv, col. 108 sq. Ce qui amène, sous la plume de l'érudit théologien, une nouvelle dissertation sur l'opinion des Pères relativement au désir et à la suite de l'ordination sacrée. Id., col. 137 sq. Enfin, les Pères enseignent unanimement que le sujet de l'ordination est *un chrétien de sexe masculin*. Jamais les femmes n'ont pu recevoir le sacerdoce; cf. Tertullicn, *De prescript.*, 41; *De velandis virginibus*, 9, *P. L.*, t. ii col. 56, 902; S. Épiphane, *Hier.*, i. x x ix, n. 2, *P. G.*, t. x l ii, col. 7 12. L'existence des diaconesses (voir ce mot, t. iv, col. 685) n'influe en rien ce principe absolu.

2. *Considérations morales.* — Des considérations particulières, à une époque où nul ne songeait à une systématisation dogmatique, portent principalement sur l'aspect moral du sacerdoce chrétien. Nous ne saurions nous en désintéresser ici.

Os considérations s'inspirent des épîtres pastorales de saint Paul. Dès le i^{er} siècle, saint Ignace reprend ce thème dans l'admirable petit traité de pastorale qu'est la *lettre à saint Polycarpe*. Il y continue les droits de l'évêque, en insistant sur les devoirs qui leur sont corrélatifs. Il y déclare : 1^o que la vigilance de l'évêque doit s'étendre au temporel comme au spirituel. i, 2. et qu'il ne doit rien laisser faire sans son autorisation; 2^o qu'il doit tenir ferme devant les hérétiques, « comme l'enclume sous le marteau », ni, 1; 3^o qu'il doit être doux; apaiser les violents par des lotions calmantes, n, I, mais qu'il ne faut pas cependant appliquer sur toutes les blessures le même emplâtre. n, I; qu'enfin, le il ne doit négliger personne, mais veiller sur tous, veuves, esclaves, époux, iv, v.

Plus tard saint Cyprien développe, sur un plan

différent, un thème analogue. Pour lui, le sacerdoce chrétien, qui est la suite du sacerdoce aaronique, tire sa majesté de l'élection divine qui désigne certains hommes pour le service de l'autel et pour une vie de prière. Comme les enfants de Lévi, et plus qu'eux, les clercs sont tenus à une entière séparation du monde. *Epist.*, i, 1, édit. Martel, p. 165. L'Apôtre veut qu'ils se tiennent en dehors des affaires séculières (M Tim., π, 1), et qu'ils vivent uniquement pour les sacrifices divins et les choses spirituelles. Dans une lettre célèbre aux chrétiens de Furni, Cyprien, au nom de ses collègues, rappelle ces vérités. *Epist.*, i, 1-2, p. 465-467. L'attachement aux biens de la terre engendre de nombreuses apostasies; Cyprien ne ménage pas les évêques qui délaissent l'œuvre de Dieu pour se lancer dans les spéculations et courir après la fortune. Un demi-siècle plus tard, le concile d'Elvire devait légiférer pour réprimer ces abus. Can. 19-20. Le ministère sacerdotal suppose une vocation, *Vordinatio Dei*, *De cath. Eccles. unitate*, 17. p. 226. L'élection divine se manifeste par les suffrages du peuple chrétien, auxquels l'intervention des pasteurs met le sceau par *Vordinatio clerica*, *Epist.*, x x x v i i i, 1. p. 579-580, ou *ecclesiastica*, *Epist.*, i v, 8, p. 629-630. Cela est vrai, non seulement de l'évêque, mais, toutes proportions gardées, du prêtre et du diacre. L'ordination a pour effet de conférer le Saint-Esprit, principe des œuvres sacerdotales. Or le Saint-Esprit ne se trouve que dans l'Eglise catholique, donc aussi le pouvoir d'ordre. *Epist.*, l. x I X, 11, p. 759. Pour Cyprien, licéité et validité ne font donc qu'un : principe d'une confusion qui sera la source de conflits inextricables! Cf. A. d'Alès, *La Urologie de saint Cyprien*, p. 308. Cyprien insiste également sur les vertus dont évêques et prêtres doivent donner l'exemple. Notons seulement que Cyprien recommande aux prêtres l'entière continence. *Epist.*, i v, 8, p. 629.

Il faut mentionner aussi les enseignements moraux de la *Didascatie* touchant la personne et les vertus de l'évêque, sur ses fonctions, sur son rôle de conciliateur et de juge, et aussi touchant la personne, les vertus, les fonctions du prêtre et du diacre (voir *Didascatie des apôtres* t. iv, col. 712-713).

Parmi les œuvres de saint Éphrem, il faut relever de lui, simple diacre, un petit traité exaltant la dignité de l'état sacerdotal et la sainteté qu'il exige. Simple discours, cet opuscule est parfois édité à la suite du traité de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce. Édit. Lamy, l. ut, p. 1-6.

Dans le plus important de ses discours d'occasion, le deuxième. *Sur sa fuite*, composé après son ordination sacerdotale, à son retour auprès de son père, saint Grégoire de Narianse nous donne un vrai traité (117 chapitres) sur la grandeur du sacerdoce, *P. G.* t. xxxv, col. 107-511. Ce traité a servi de modèle, saint Jean Chrysostome dans son ouvrage sur le sacerdoce et à saint Grégoire le Grand dans son *Pastoral*.

Le *Traité sur le sacerdoce* de saint Jean Chrysostome, œuvre d'un simple diacre (car il a été écrit probablement entre 381 et 385) est le premier grand ouvrage de pastorale (pii ail été composé. Bien qu'il n'ait pas encore l'expérience du ministère sacerdotal, l'auteur y donne au prêtre, en une langue très pure, des conseils aussi pratiques que sages, en même temps qu'il lui montre la grandeur de sa mission avec une rare élévation de pensées. L'ouvrage est divisé en six livres, et révèle la forme du dialogue. Ce sont surtout les livres II et III qui sont consacrés à exalter la grandeur du prêtre. Pour l'analyse complète du traité voir l'. Cayré, *Précis de patrologie*, t. i, p. 463.

Le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise renferme des préceptes destinés spécialement aux clercs : l'évêque et le Milan recommande spécialement la chas-

tetc. I. I, c. i., d'une manière plus générale, la pudeur (*verecundia*) ou la modestie, id., c. xvn-xxiv.

Peu après, *saint Innocent* Pr use de son autorité pontificale pour rehausser les vertus sacerdotales dans l'estime et la pratique des clercs. Il établit plusieurs irrégularités; presse vivement l'observation des lois sur la continence des clercs; défend aux clercs ordonnés par les hérétiques d'exercer leur ordre. *Epist.*, w n. c ni. /' /... L xx. col. 530.

Saint Jerome, à plusieurs reprises, trace les règles de l'idéal sacerdotal. Voir, en particulier, *Epist.*, lit, à Népolien, *P. L.*, t. xxir, col. 527-510; dont on peut rapprocher i. iv, à Euria, col. 550sq.; l x x ix, à Salvina, col. 721 sq.; cvn, à Lata, col. 867 sq.; cxx\ à Rusticus, col. 1072 sq.; cxxvn, à Principia col. 1087-1095.

2° *L'enseignement traditionnel, depuis saint Augustin jusqu'à la fin de l'âge patristique.* — 1. *L'enseignement de saint Augustin* relativement au sacrement de l'ordre rentre dans sa controverse générale avec les donatistes sur l'efficacité des sacrements. Voir Augustin (*S'o/r/\ t i*, col. 2116 sq. Saint Cyprien et les rebaptisants avaient requis dans le ministre du sacrement, pour la validité de ce sacrement, la foi : les donatistes exigeaient de plus la sainteté au moins extérieure. Saint Augustin s'applique à déterminer quelle part revient, dans la production et l'action du sacrement, au ministre qui le donne, et, par voie de conséquence, au sujet qui reçoit et au rite sensible. L'application des principes généraux formulés par Augustin l'amène, dans la controverse donatiste, à construire tout l'essentiel du traité de l'ordre, tel que les théologiens scolastiques le concevront.

Il faut, tout d'abord (ce que n'avait pas fait Cyprien), distinguer entre validité du sacrement et efficacité quant au fruit qu'on en relire : *Non distinguatur sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti. De baptismo*, VI, i. 1, l». I. x l h i, coi. 197. *Aliud est non habere, aliud non utiliter habere. Id.*, IV, xvn, 21, coi. 170; ei. I. i, 2; xn, 18, coi. 109, 119. La validité du sacrement ne dépend ni de la foi, ni de la sainteté du ministre. Augustin établit cette proposition d'abord par la coutume de l'Eglise de ne réitérer ni le baptême, ni l'ordre à ceux qui, ayant reçu ces deux sacrements, ont passé ensuite au schisme ou à l'hérésie, puis sont revenus à l'Eglise. Bien plus, le prêtre ou l'évêque dissident baptise valideinent, confère valide ment les ordres. *De baptismo*, I, i, 2, col. 109. Une deuxième raison vient de la doctrine du caractère sacerdotal ou baptismal. On ne réitère ni le baptême, ni l'ordination, parce que l'un et l'autre sacrement impriment en qui les reçoit quelque chose d'indélébile qui persiste même dans le péché et dans l'hérésie : *Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Virumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur : illud, cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Contra epist. Parmeniani*, II, n. 28, coi. 70; cf. *Epist.*, c l x x i i i, 3; c l x x x v, 23, *P. L.*, t. xxxm, coi. 754, 813. Ce texte est aussi explicite que possible et, bien compris, aurait dû prévenir toute controverse ultérieure sur les réordinations. Mais Augustin semblait identifier le pouvoir d'ordre et le pouvoir de baptiser. Le n'est sans doute qu'une apparence. Mais la façon de s'exprimer de l'évêque d'Hippone a fourni aux théologiens du x^e et xiv^e siècles matière à épiloguer. Du pouvoir de baptiser on se refusa à conclure à celui de consacrer l'eucharistie et d'ordonner. Cf. Saltet, *les réordinations*, p. 68. Ce caractère, qui n'a pu être mis sur la monnaie impériale, à la *nota militaris* du soldat, au signe dont on marque le bœuf du troupeau, est une consécration qui ne s'efface pas, id., *ibid.*; saint Augustin appelle le caractère sacerdotal *ordinis Ecclesiae signaculum. De bono conjugali*, 2t. t. xi. col. 388* et *loc. supra citat.*; cf. Fixeront, *op. cit.*, p. 182-184. Le ministre, une fois valideinent ordonné, baptise et ordonne valideinent. même sépare de l'Eglise; cf. *De bono conjugali*, 32. l». L., t. xi., col. 391. Les sacrements que confère le ministre indigne ne sont pas ces sacrements, mais ceux de Dieu, ceux de l'Eglise, et son état moral ne fait pas que ce qu'il confère ne soit pas le don de Dieu, le don de l'Eglise : *Qui solo sacramento sacerdos est... quamvis ipse non sit veniens, quod dat tamen verum est si non det suum sed Dei. Contra litteras Petilianus*, II. 69, t. xlii, coi. 281; *Contra Cresconium*, II. 12, coi. 173.

Au sujet de l'efficacité du sacrement quant au fruit salutaire, saint Augustin a surtout étudié le problème posé par la réception du baptême de la main des hérétiques. Voir Augustin, t. i, col. 2117. Les mêmes principes peuvent être appliqués à l'ordre, ainsi que ce qui concerne l'intention requise dans le ministre. On sait que, sur ce dernier point, la doctrine de saint Augustin est encore assez hésitante. Voir Intention, t. vu. col. 2275, cf. Fixeront, *Histoire des dogmes*, t. n, p. 106-107.

On trouve chez Augustin de nombreux détails sur les degrés de la hiérarchie, le mode de collation des ordres, la discipline en vigueur au v^e siècle pour l'ordination des clercs : tout est conforme à ce qui a été exposé ci-dessus.

Relevons simplement (pie. pour saint Augustin, conformément à Apoc., xx, 6, tous les chrétiens sont en quelque façon prêtres : *omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis (Christi)*). Le nom de prêtres toutefois convient spécialement aux prêtres proprement dits et aux évêques : eux seuls peuvent offrir le sacrifice. *De civitate Dei*, xx. 10, *P. L.*, t. XL, col. 676.

On a déjà noté, Augustin, t. i, col. 2117, que l'autorité de saint Augustin a été invoquée en des sens divers au sujet de la validité des ordinations conférées par des hérétiques; cf. C. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik*, Leipzig, 1888.

Au point de vue moral, Augustin a tracé les devoirs des évêques et des prêtres dans un certain nombre de ses lettres, *Epist.*, xxi, xxn, xxix, c x l i i, ccvm, c c x x v i i i. cl c c i. xvi, *P. D.*, I. xxxnn. coi. 88. 90, 111, 583, 950, 1013, 1089. Il faut aussi signaler le *De calechizandis rudibus* et le IV^e livre du *De doctrina christiana*.

2. *Influence de la doctrine augustiniennne.* — Saint Augustin exprimait la doctrine catholique, en enseignant la validité des sacrements administrés en dehors de l'Eglise. Mais, à Rome même. Innocent I^{er}, saint Léon. Pélage, tout en professant les principes de saint Augustin, emploieront un langage qui contient une bonne partie des vieilles sévérités contre les sacrements des hérétiques et des schismatiques. Ces exagérations éloquentes fournirent, à bon nombre de théologiens des xi^e et xiv^e siècles, l'occasion de se fourvoyer.

a) L'enseignement du pape *innocent* Pr, quoi qu'en aient pu penser certains théologiens du Moyen Âge, est conforme à la doctrine augustiniennne, soit qu'il s'agisse du cas des clercs ordonnés par Bonosé, *Epist.*, xvi; xvn, n. 3, soit qu'il s'agisse des clercs ariens. *Epist.*, xxiv, *P.*, l. xx, Col. 519, 530, 517. Sur l'un et l'autre cas. voir L. Sallet, *op. cit.*, p. 68-73.

b) *Saint Léon* donne au sacerdoce le nom de sacrement. *Epist.*, tx, l; xn, 3. l». t l i v. col. 626, 618, mais sans en préciser le sens. Son enseignement sur l'ordre est plutôt disciplinaire, néanmoins quelques points méritent d'être retenus. La hiérarchie sacerdotale comprend trois grands ordres, l'épiscopat la

prêtrise, le diaconat, qui doivent être donnés successivement. *Epist.*, xn, 5, col. 652. Le sous-diaconat, qu'il appelle « quatrième ordre » est signalé par l'obligation du célibat qui, à plus forte raison, s'impose aux ordres supérieurs. *Epist.*, xiv, 4, col. 672. L'éminente dignité que Léon reconnaît dans le sacerdoce lui en fait exclure les esclaves, *Epist.*, iv, I, col. 611; Il les écarte surtout de l'épiscopat : *sacrum ministerium tutis consortii vilitate polluitur*. Ce n'est là ni orgueil, ni mépris des humbles; il n'y faut voir qu'un hommage à la grandeur du ministère sacerdotal, celui-là même que rend saint Léon lorsqu'il veut qu'on dépose les clercs coupables, sans les mettre au rang des pénitents. *Epist.*, ci.xvn, inquis. 2, col. 1203.

Dans la question dogmatique de la validité des ordinations faites en dehors de l'Église ou contre les canons, saint Léon est fidèle à la doctrine augustinienne. Voir la lettre aux évêques de Mauritanie en 416, *Epist.*, xn, 6, col. 653. Il reste également fidèle à l'idée d'un sacerdoce entendu au sens large pour tous les fidèles. *Serm.*, iv, I, col. 148; ci. Léon I^{er}, t. ix, col. 290-291.

c) C'est encore la doctrine augustinienne qui inspire le pape Anastase II. En vue de régler le schisme d'Acacc, il rappelle les principes traditionnels de la théologie catholique du sacrement de l'ordre : « La vertu du sacrement n'est pas diminuée par l'indignité du ministre... Le sacrement administre par un impie ne nuit qu'à cet impie; aux autres, il apporte toute la perfection de sa vertu. » En conséquence, le pape reconnaît valides les ordinations faites par Acacc et accueille les clercs ordonnés dans le schisme. Thiel, *Epist. roman, ponti/, genuimr...*, p. 620, 622. Cette décision et cette doctrine ne faisaient d'ailleurs que reproduire des décisions antérieures de Félix III, *Epist.*, xiv, et de Gélase, *Epist.*, m Thiel, p. 268, 365.

cl) Malgré des formules dures et ambiguës, c'est encore la doctrine augustinienne qu'on retrouve dans les décisions du pape Pélagie I^{er}, dans l'affaire des schismatiques d'Aquille, *P. L.*, t. lxxix, col. III, et dans celle de l'évêque Paulin de l'ossombreuse. Dans la lettre aux magistrats Viateur et Pancrace concernant cette deuxième affaire, le pape reprend une idée très augustinienne : *non est enim Christi corpus quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur*, col. il 2. Il s'agit, en effet, non pas de nier le pouvoir de consécration des prêtres ordonnés dans le schisme, mais de déclarer que le schismatique ne saurait célébrer l'eucharistie parfaite, c'est-à-dire l'union du Christ et du corps mystique du Christ qui est l'Église; cf. S. Augustin, *Serm.*, ccc.lxxii, *P. L.*, t. xxxvin, col. 1247. Sur la pensée de Pelage, voir Saltet, *op. cit.*, p. 78-83, cl Tixeront, *Histoire, des dogmes*, t. ni, p. 117.

c) L'influence d'Augustin se maintient intégralement chez saint Isidore de Séville. La question de l'invalidité des ordinations schismatiques ou hérétiques ne se pose même pas pour lui. Il a particulièrement étudié le sacrement de l'ordre dans ses *Étymologies*, VII. xn, *P. L.*, t. i.xxxn, col. 290, où il énumère les degrés de la hiérarchie, conformément à la doctrine des *Statutu Ecclesie untlquu*, mais surtout dans son *De ecclesiasticis officiis*, l. H. c. m-xv, *P. L.*, t. i.xxxm, col. 779-791. Il traite des différents degrés de la hiérarchie, dans l'ordre suivant : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, lecteur, psalmiste, exorciste, acolyte, portier. Il remarque, d'ailleurs, avec les *Statuta*, que les chanoines ou psalmistes n'étaient pas proprement ordonnés, mais pouvaient être délégués à leur office par un simple prêtre.

3. *Saint Grégoire et le Pastoral*. — L'aspect moral du sacerdoce chrétien domine le « Pastoral » de saint Grégoire le Grand. L'auteur l'a écrit vers l'an 591 et dédié à Jean, archevêque de Ravenne. Jean avait reproché au pape de s'être dérobé par la fuite à la

dignité suprême; Grégoire se justifie, à l'exemple de saint Grégoire de Nazianze (voir ci-dessus. col. 1280), de saint Jean Chrysostome (voir *ibid*), en relevant les grandeurs et les difficultés du ministère pastoral. L'ouvrage comprend en fait trois parties; le chapitre unique dont se compose la quatrième est plutôt une simple conclusion, invitant le prêtre à rentrer en lui-même pour se bien connaître. La première partie expose les qualités que suppose l'entrée dans les ordres et la hiérarchie : *ad culmen quisque regiminis qualiter veniat*. La deuxième indique la vie (vertus et œuvres) que doivent mener les prêtres : *ad hoc rite perveniens qualiter vivat*. La troisième, la plus étendue et la plus importante, trace les règles de la prédication et de la direction à donner aux fidèles : *bene vivens qualiter doceat*. La question de l'éloquence chrétienne avait été déjà trop bien traitée par saint Augustin pour que Grégoire pût renouveler un tel sujet. D'ailleurs, il s'y essaie à peine et s'attache à décrire les caractères divers des fidèles pour apprendre au prêtre à s'y adapter avec soin... Les deux premières parties ont efficacement contribué à élever le clergé à la hauteur de l'idéal très haut, mais bien réalisable, qui lui était ici présenté avec tant de force et d'autorité ». F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. n, p. 237.

Le *Pastoral* de saint Grégoire eut un succès extraordinaire. Le patriarche d'Antioche, Anastase II, le traduisit en grec; mais cette version n'est pas parvenue jusqu'à nous. Pltra, *Juris eccl. Graecorum hist, et monum.*, t. n, Rome, 1868, p. 241. Une traduction française du *Pastoral* de saint Grégoire, par l'abbé J. Boutet, a été éditée à Paris, 1929 (coll. Pax).

Saint Grégoire eut aussi l'occasion d'affirmer la doctrine augustinienne de la non-itération de l'ordination. L'évêque de Ravenne voulait réordonner un diacre ou un prêtre qui, avant son ordination, avait commis quelque faute tardivement dévoilée. Saint Grégoire maintient la doctrine traditionnelle : *Sicut baptizatus semel baptizari iterum non debet, ita qui consecratus est semel in eodem ordine iterum non valet consecrari*. *Epist.*, xlvii. *P. L.*, t. lxxvii, col. 585.

4. *La doctrine augustinienne au milieu des premières controverses relatives aux réordinationes*. — A partir du viii^e siècle, toute la théologie de l'ordre est pour ainsi dire concentrée sur la question brûlante de l'efficacité du rite conféré par un hérétique ou un simoniaque. Il ne saurait être ici question d'étudier le fait des réordinationes et des doctrines qui s'y rattachent : ce sera l'objet d'un article spécial. Néanmoins il est nécessaire de dégager les points que les controverses ont servi à mettre en relief et d'où, plus tard, jailliront les thèses scolastiques relatives au caractère indélébile de l'ordre, aux conditions de validité et de licéité dans l'administration du sacrement, à la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction.

Un principe fondamental demeure hors de contestation et domine toutes les controverses. Ceux qui ont réitéré le sacrement de l'ordre n'ont pu nier qu'ils faisaient une réordination matérielle; mais ils ont toujours déclaré que cette réitération n'était qu'apparente, la première ordination étant nulle. On savait parfaitement qu'une ordination valide ne pouvait être réitérée, et qu'elle conférait à qui l'avait reçue un caractère indélébile. Ce principe général, admis de tous, se retrouve, comme aux temps de Cyprien et d'Augustin, à la base des solutions de fait les plus opposées.

Les divergences doctrinales porteront donc sur les conditions requises pour l'administration valide du sacrement, surtout en ce qui louche à la personne du ministre et à sa communion avec l'Église. A partir du vi^e siècle, mais plus encore aux ix^e et X^e, les pré-

jugés, l'ignorance théologique, les passions politiques ou religieuses obscurcissent manifestement la doctrine que le génie d'Augustin avait éclaircie. Voici, en bref, comment éclata le conflit qui devait se prolonger si douloureusement au sein de l'Église. « Les Grecs inclinaient à rejeter les ordinations des hérétiques. Dans le conflit qui divisa, au ^{vi} et au ^{vii} siècle, les Églises anglo-saxonnes et bretonnes, le moine cllicien Théodore, devenu archevêque de (ùintorbéry, n'hésita pas à appliquer les principes dont il avait été imbu dans sa jeunesse et s'en fit une arme contre ceux qu'on appelait *hérétiques quartodécimans*, c'est-à-dire contre le clergé breton. Ccaida, iorthumbrien de naissance, avait été ordonné évêque d'York par l'évêque de Winchester assisté de deux évêques bretons; Théodore le lit déposer et, regardant comme milles les ordinations qu'il avait reçues, les lui fit toutes renouveler avant d'en faire un évêque de Lichfield. En même temps, il insérait dans son pénitentiel la prescription 26 : Si *quis ab creticis ordinatus sit, iterum debet ordinari*. » Tlxeronl, op. cit., p. 117 IIS; cf. Saltet, op. cit., p. 89.

« I ne brèche plus grave encore fut faite dans les principes augustiniens par le concile romain de 769, qui déclara milles toutes les ordinations faites par le pape Constantin, usurpateur il est vrai, mais véritablement évêque, et obligea ceux qu'il avait ordonnés à recevoir de nouveau l'ordination, dans le cas où ils seraient choisis pour les fonctions auxquelles Constantin les avait élevés. Voir les textes dans Saltet, op. cit., p. 101 sq. Ces faits et les formules exagérées de Pelage jetèrent dans la pensée théologique, sur la question de la validité des ordinations conférées par les hérétiques et les schismatiques, un trouble qui ne lit que s'accroître dans les siècles suivants » Tixcront, *ibid.* Et pourtant, au début du ix^e siècle, saint Agobard, évêque de Lyon, dans son petit traité *De privilegio et jure sacerdotii*, P. L., t. civ, col. 127-148, tient expressément que les fautes ou crimes personnels du prêtre ne lui enlèvent pas le pouvoir de faire et même, en certains cas, de conférer les sacrements. Ce petit traité est à lire, car il jette une lumière prédeuse sur les difficultés d'avoir un bon clergé à cette époque : *habemus sacerdotes quales possumus*, écrit mélancoliquement Agobard, col. 140.

a) Chez Nicolas J^e et Hincmar. — L'affaire d'Ébo, archevêque de Reims, déposé en 835, puis rétabli pendant un an (840-841), et enfin nommé par Louis le Germanique évêque d'Hildesheim, mort en 851, amena le concile de Soissons (853) à se prononcer sur les ordinations faites par l'archevêque déposé. Le rôle d'Hincmar, en l'occurrence, paraît entaché de duplicité. En effet, faisant proclamer les ordinations nulles, il voulut obtenir du pape Nicolas H approbation de cette décision, tout en sollicitant la clémence du souverain pontife en faveur des clercs ainsi condamnés. Cette attitude lui valut des lettres très dures du pape, dans lesquelles il était accusé d'intrigue et même de faux. Nicolas H posait nettement la question; au sujet des clercs d'Ébo, il ne voulait pas entendre parler de grâce, mais de justice. Quelle qu'ait pu être l'indignité d'Ébo, les clercs qui, de bonne foi, se sont fait ordonner par lui n'en ont reçu aucun préjudice, en vertu de l'adage bien connu *quod male bona ministrando sibi tantummodo noceant, nec Ecclesia sacramenta commaculent*. Epist., cxi, P. L., t. CXIX, col. 1100; cf. Sallet, op. cit., p. 133. Nicolas invoquait l'autorité de Léon I^{er} et d'Anastase II (voir ci-dessus, col. 1280-1281) Hincmar dut accepter la thèse du pape et reconnaître la validité des ordinations d'Ébo.

Mais Hincmar avait une doctrine théologique personnelle sur l'objet, cause du litige, et il importe de

la signaler, pour montrer comment la pure tradition augustinienne restait vivante au milieu des controverses. Elle est formulée principalement dans un ouvrage que Bernold de Constance s'est attribué, mais dont l'essentiel doit être restitué à Hincmar. *De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus juris ecclesiastici*, P. L., t. xxi.vni, col. 1181, publié également dans *Mon. Germ. hist. Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, t. π, 1892, p. 112 sq. Dans l'ensemble de son ouvrage, Hincmar veut montrer que les canons publiés aux diverses époques par les conciles et par les papes, loin de présenter des contradictions, comme on le pourrait croire, attestent au contraire une profonde unité. Dans le problème de l'admission dans l'Église des clercs ordonnés hors de l'Église, il faut distinguer le droit strict et le *pouvoir de dispense*, ce qui permet à l'Église de réaliser le bien tantôt par la rigueur, tantôt par l'indulgence. Quelle est la nature de l'imposition des mains par laquelle doivent être réconciliés les clercs ordonnés hors de l'Église, dans le schisme ou l'hérésie, mais qui, *par dispense*, sont admis à exercer leur ordre dans l'Église après leur conversion? La solution, proposée par Hincmar, est traditionnelle et pleinement conforme aux principes augustiniens : « Il discute le cas, à propos de l'imposition des mains prescrite par le concile de Nicée pour la réconciliation des clercs novations, et il admet que c'était l'imposition des mains *de la pénitence*. Au point de vue historique, cette explication est fautive... Mais, au point de vue dogmatique, la solution d'Hincmar avait le grand avantage de ne porter aucune atteinte à la théologie de l'ordre. Elle proclamait qu'aucune partie de la liturgie de l'ordre ne pouvait être réitérée. Cette affirmation avait une valeur inestimable. Hincmar énumère les diverses cérémonies auxquelles convient le nom d'imposition des mains; il permet de les réitérer toutes, sauf celles de la confirmation et de l'ordre : *cum vero pro confirmatione vel ordinatione impenditur, non jam pro sola oratione, sed etiam pro sacramento habenda est, quod sancti Patres iterari prohiberant. Nam non minus peccatur, si cui manus pro confirmatione vel ordinatione iterum imponitur*. *Mon. Germ. hist. Libelli*, t. n, p. 119; Saltet, op. cit., p. 136. Hincmar était ici plus théologien qu'au concile de Soissons!

b) Des actes de Nicolas P^e, Adrien II et Jean VIII, dans l'affaire de Photius et des clercs ordonnés par lui, on ne saurait tirer aucun argument contre la doctrine traditionnelle : ici non plus - la démonstration qu'en a faite L. Saltet est décisive - il ne fut pas question de déclarer les ordinations nulles, mais simplement sans effet au point de vue de la licéité et du pouvoir (pic nous appellerions aujourd'hui de juridiction. La réordination de l'évêque de Vercueil, Joseph, par Jean VIII, se présente sous un jour différent : Jean VIII déclare la première ordination nulle par ce que conférée par un excommunié. Il ne met pas en doute le principe général de l'indélébilité du caractère conféré par l'ordre; mais il se trompe en affirmant que l'excommunication empêche un évêque de transmettre le pouvoir d'ordre. Ce point sera tranché par la théologie postérieure; cf. Saltet, p. 138-152.

c) Les affirmations théologiques traditionnelles dans l'affaire des ordinations du pape Formose : *Auilius et Vulgarius*. - Voir Formose, l. vi, col. 597. La question de la validité des ordinations de Formose fut pour Auxilius (voir t. i, col. 2622) l'occasion d'écrire quelques ouvrages de défense. En 908, Auxilius écrit le traité *In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi*; puis, vers 911, un dossier patristique intitulé *De ordinationibus papae Formosi* - enfin, à peu

près à la même époque, le dialogue *Infensor d defensor*. Auxilius oppose aux prétentions du pape Serge III une doctrine théologiquement exacte. Il établit une analogie complète entre le baptême et l'ordination : c'est bien là une idée augustinienne. Aucun de ces deux sacrements ne peut être réitéré. Il prouve cette doctrine par la lettre de saint Grégoire le Grand à l'archevêque de Havennic; cf. col. 1281. La réitération de ces sacrements serait un acte hérétique. Les ordinations conférées en dehors de l'Église sont valides, comme le prouvent l'histoire de Libère qu'Auxilius qualifie, avec la notice légendaire du *Liber pontificalis*, d'« hérétique », et les textes de saint Léon Ier et d'Anastase II (voir ci-dessus, col. 1280 sq.); et les ordinations des évêques indignes ou Intrus sont valides, tout comme celles de Vigile, le prescripteur et le remplaçant du pape Silvere. *De ordinationibus*, xxv, xxvn, xvi, xix, xx, *P. L.*, t. cxxix, col. 1068, 1066, 1669; *hi/cnsor*, c. v-vi. col. 1682.

Les livres d'Auxilius nous permettent également de situer l'introduction des onctions dans le rite de l'ordination sacerdotale. On peut la fixer à la seconde moitié du ix^e siècle. Mais un point doctrinal plus important retient son attention. « Par une argumentation *ad hominem*, ceux qui niaient la valeur des ordinations faites par Formose, reprochaient à ce pape de s'être fait réordonner évêque à l'époque de son intronisation à Rome; il aurait reçu alors une seconde imposition des mains. Auxilius répond en niant le fait. Mais, ajoute-t-il, la réitération de l'imposition des mains de l'épiscopat aurait-elle eu lieu, ce serait un fait sans conséquence; d'après saint Jérôme (*Epist.*, cxi.vi, *P. L.*, t. xxii, col. 1192), il y a identité entre l'épiscopat et le presbytérat. Dès lors, la consécration épiscopale n'a pas la signification qu'on pourrait croire: elle complète seulement le presbytérat. D'une manière analogue, la consécration pontificale de Formoso a complété sa consécration épiscopale... Cette question, relative à la différence de l'épiscopat et de la prêtrise, devait occuper longtemps, dans la suite, les théologiens. » Saltet, *op. cit.*, p. 159-160; cf. *Defensor*, col. 1096. Auxilius admet d'autre part qu'une ordination imposée par violence est valide. *Id.*, col. 1075-1076.

Les mêmes principes théologiques de la validité des ordinations faites en dehors de l'Église sont repris, à l'occasion de l'affaire Formose, par un professeur de grammaire de l'Italie méridionale, Eugenius Vulgarius, *De causa et negotio Eormosi papa**. *P. L.*, t. cxxix. Ici encore, la condition du baptême et celle de l'ordination sont identifiées, quant à la validité et à la permanence dans l'Âme. La réalité qui est l'effet de ces sacrements est très nettement décrite. À ceux qui prétendent que, par la déposition et par l'excommunication, Formose a perdu le pouvoir d'ordre, Vulgarius répond que l'ordination, pas plus que le baptême, ne peut être enlevée de l'Âme : elle en est inséparable. *Arrrs.se est ut concludas, sacerdotium ab accepto inseparabile sicut baptismum; aut si non, aliud esse donum baptismi, attudque sacerdotii, quod dictu impium est.* Col. 1108.

3° Obscurcissement de. renseignement traditionnel.

Les luttes politico-religieuses du ix^e et du x^e siècle, jointes à l'affaiblissement de la théologie, créent dans l'enseignement catholique une véritable méconnaissance de la théologie du sacrement de l'ordre. Il faudra trois siècles de luttes et de controverses pour revenir à la doctrine que nous venons de trouver sous la plume de Vulgarius, que l'ordre, comme le baptême, reste inséparable de l'Âme qui l'a reçu et pour allinncr (pie le pouvoir d'ordre ne saurait jamais être Hé par l'Église au point de devenir inefficace et inerte. Dans l'intervalle se place n ^développe-

ment doctrinal, mais une régression théologique de longue durée et de grande portée... De cette régression, relative à la doctrine sur les conditions de validité du pouvoir d'ordre, on chercherait en vain un équivalent dans quelque autre domaine de la théologie catholique. Saltet, *op. cit.*, p. 162.

Ce n'est pas à dire cependant qu'il n'y ait plus aucun défenseur de la bonne doctrine. On peut citer Luitprand dans son *Antapodosis*, i, 30, qui affirme nettement la validité des ordinations conférées hors de l'Église : *Henedidio siquidem quir ministris Christi impenditur, non per eum qui videtur sed qui non videtur, sacerdotem infunditur. Neque enim qui rigat est aliquid sed qui incrementum dat, Deus. P. L.*, t. cxxxv, col. 804. Mais ces affirmations deviendront de plus en plus rares au fur et à mesure que la papauté elle-même souscrira à la thèse de la nullité des ordinations simonlaques et schismatiques. Ce que l'on pourra recueillir, dans l'étrange théologie qui prétend appuyer cette tradition nouvelle, ce sont des points de vue particuliers, des arguments nouveaux, dont la théologie traditionnelle tirera, le moment venu, quelque précision heureuse ou quelque occasion de progrès.

L *Problème de la consécration épiscopale du diacre* : Pothier de Vérone. — Il s'agissait de la validité des ordinations sacerdotales conférées par l'intrus Milon. Conformément aux décisions du synode romain de 769 touchant les ordinations de l'intrus Constantin, Rathier tenait pour nulles les ordinations faites par Milon. On lui objectait : des prêtres ordonnés par Milon ont été ensuite, par d'autres, consacrés évêques; c'est donc que le sacerdoce reçu des mains de Milon est réel et valide. À quoi Rathier répond : cet argument ne vaut rien, car la consécration épiscopale conférée à un simple diacre lui *donne, par le fait même, le sacerdoce*, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 477. C'est, sous une forme nouvelle, la question de l'identité substantielle de l'épiscopat et du presbytérat. Les théologiens s'empareront de cette donnée pour y apporter une solution.

2. *La théologie de saint Pierre Damien*. — Sous saint Léon IX. la thèse de la nullité des ordinations simonlaques a fait de grands progrès. En général, les partisans de la réforme, soutiens de la papauté et chrétiens exemplaires, estiment que ces ordinations sont invalides : dans ce jugement, en soi erroné, ils sont poussés beaucoup plus par le dégoût que leur inspirent les clercs simonlaques que par le souci de la vérité théologique. Les adversaires de la réforme et les simonlaques eux-mêmes tiennent pour la validité et, sans grand souci de la vérité sans doute, en sont les défenseurs. Le pape Léon IX n'a pas de doctrine bien nette. En général, il considère comme valides les ordinations gratuitement reçues de prélats simonlaques et comme nulles celles reçues à prix d'argent. Voir t. ix. col. 325.

C'est dans ces conditions que saint Pierre Damien essaye de construire une théologie sur le pouvoir d'ordre, théologie traditionnelle dans ses lignes principales, et pourtant mêlée d'idées moins acceptables. Cette théologie est exposée dans le *Liber gratissimus*, dans *Mon Germ, hist.. Libelli...*, t. i (et *P. L.*, t. cxi.v, col. 9). Damien établit certains principes, dont il fait ensuite l'application aux simonlaques. Le pouvoir d'ordre, dit-il, est un pouvoir ministériel. Dieu a fait les clercs *non auctores baptismi, sed ministros*. Ainsi en est-il des autres sacrements. Or, le ministre est un canal qui transmet la grâce. Les mauvais ministres ne sont donc pas un obstacle à cette transmission : *Eons ille vivus non restringitur quominus, usque in finem saeculi, per nemus Ecclesiarum profluat, ut non solus ille sacerdotalis ordo, sed et omnes in Christo renati salutis suae poculum hauriant.* *Op. cit.*,

p. 20 et 33. Il ajoute toutefois une restriction regrettable : pour être valide, l'ordination doit être conférée dans la foi orthodoxe à la Trinité, *si recta fides adsit, videlicet ut in Patrem et Filium et Spiritum sanctum rede credatur, indigni diam cujuslibet sacerdotis consecratio indifferenter impletur. Id.*, p. 51.

Pierre Damien ne considérant pas les simoniaques comme hérétiques, il devait naturellement conclure que leurs ordinations, quoique irrégulières, étaient valides. C'est en ce sens qu'il orienta sa décision lors de sa légation à Milan. On a dit comment cette décision ne fut pas ratifiée par Nicolas II et comment Damien dut introduire dans sa doctrine une rectification, déclarant que les clercs simoniaques, après les décisions de Nicolas II, doivent être tenus *comme* s'ils n'avaient pas reçu l'ordination. Le « comme si » semble bien maintenir le principe de la validité. Voir Damien, t. iv, col. 53.

3 *La théologie du cardinal Humbert.* — Humbert (voir t. vu, col. 310) représente la tendance opposée à Pierre Damien, dont il n'a ni le calme, ni la sérénité, ni surtout les principes traditionnels, touchant l'indélébilité du pouvoir d'ordre et l'efficacité du rite d'ordination. Dans son ouvrage *Adversus simoniacos*, dans *Mon. Germ. hist., Libelli...*, I. i (et *P. L.*, t. cxl iii, col. 1005), et où il semble bien réfuter le *Liber gratissimus de Damien*, Humbert fait sien la doctrine de saint Cyprion et des canons des Apôtres, p. 111. Les sacrements administrés par les hérétiques sont nuis; il faut les réitérer. Défigurant la pensée de saint Léon dans sa lettre aux évêques, Humbert déclare qu'administrant le baptême, les hérétiques possèdent *formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute*, p. 105. Cette *forma baptismi* n'est qu'une apparence, c'est la simple ablution du corps; elle ne produit aucune espèce d'effet intérieur. Aussi pouvait-on précédemment la réitérer. Aujourd'hui l'Église se contente, en ce qui concerne le baptême reçu d'un ministre hérétique, de lui conférer après coup l'efficacité par le rite de l'imposition des mains. Aucune dispense pareille ne pourrait être accordée pour valider une ordination faite par les hérétiques : celle-ci est radicalement nulle. Pourquoi cette différence? C'est que le simoniac (qu'Humbert identifie avec l'hérétique, p. 105 et 109) voit son pouvoir d'ordre immédiatement Hé : il devient inerte ou *statunculus*, p. 125, 126. Toutes les autorités patristiques qu'on peut apporter en faveur de la doctrine opposée n'ont aucune valeur; il faut, en effet, les entendre en un sens impropre et Vulgaire p. 121.

Par elle-même, cette théologie ne comporte rien qui puisse directement marquer un progrès dans la conception catholique du sacrement de l'ordre. On remarquera cependant qu'elle transpose, en faveur d'une thèse que l'avenir condamnera, bien des éléments que les grands théologiens du Moyen Âge recueilleront précieusement pour en faire le thème de leurs enseignements : distinction entre le *sacramentum tantum* et le *res et sacramentum*; réviviscence des sacrements; sans compter la thèse traditionnelle de l'efficacité *ex opere operato*.

Le concile romain de 1059, sous Nicolas II (voir Dcnr.-Dannw., n. 351), tout en se montrant d'une sesélite peu commune à l'égard des clercs simoniaques, n'avait pas encore déclaré nuls leurs ordinations: il ne constituait pas encore un triomphe pour les idées du cardinal Humbert. Le concile de Glaronne apporta ce triomphe. On y déclarera officiellement la nullité des ordinations simoniaques, soit reçues pour de l'argent, soit même reçues gratuitement d'un prélat simoniac. Mais nous sommes ici sous le pontificat d'Hildebrand, où, malgré l'opacité de la lutte, on peut-être même à cause d'elle, la théologie tradition-

nelle va pouvoir recommencer à émettre quelques vérités trop longtemps obscurcies.

4. *La théologie du sacrement de l'ordre sous le pontificat de Grégoire VII* (1073-1085). — a) *Les représentants de la doctrine de Pierre Damien au Sacré-Collège.* — La théologie de Pierre Damien est continuée par *Alto de Milan*, cardinal-prêtre de Saint-Marc, dans un recueil de morceaux patristiques et scripturaires, transcrits sans titre et sans commentaire, publié par A. Mal, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. vi, p. 60 sq., Rome, 1832. On y trouve des textes très explicites sur la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église : la lettre du pape Anastase II (voir ci-dessus, col. 1281); la lettre de saint Léon à Anatolius de Constantinople, *P. L.*, t. i. iv, col. 1101. Ces textes devaient servir à expliquer les deux décisions d'innocent Pr, *supra*, col. 1280.

Anselme de Lacques (junior) a publié une Collection canonique encore inédite. Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. ni, col. 192. La doctrine suggérée par cette collection est celle de la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. D'ailleurs, répondant à l'antipape Clément III (Guibert) qui reprochait aux grégoriens de considérer comme nuis les sacrements administrés en dehors de l'Église. Anselme répond : *Detestamur, non sacramenta Ecclesia, sed scismaticos et sacrilegos, quorum parricidalibus manibus sese sacramenta divina subtraxerunt... Sanctum quippe suum, quod foris habetis. quod malo vestro accepistis, quia bono odore peristis, veneratur Ecclesia, sed vos persequitur, ut Sara ancillam. quia tamen de semine Abraham concepit et peperit. Liber contra Wiberlum*, dans *Mon. Germ., Libelli*, I. i, p. 522.

b) *Les continuateurs d'Humbert.* — Sous Grégoire VII, le cardinal *Dcusdedit* (voir t. iv, col. 617) composait la collection canonique qui devait former la charpente de son *Libellus contra invasores et simoniacos*. Bien que cet ouvrage ait paru postérieurement au pontificat de Grégoire VII, il représente des idées dont s'inspira plus d'une fois la curie romaine sous ce pontife. Il accumule les textes les plus défavorables à la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. Sans doute, le baptême donné dans ces conditions ne se renouvelle pas, mais d'après *Dcusdedit*, il ne confère pas le Saint-Esprit, qui ne peut être donné que par l'imposition des mains lors de la réconciliation de ces baptisés. Notre cardinal estime que l'eucharistie des schismatiques et des simoniaques est nulle et ne contient pas le corps de Jésus-Christ. Pour l'administration du sacrement de l'ordre, une ordination simoniacque est nulle : il dépend de l'Église d'accepter ou de rejeter telle ou telle ordination. Si la réordination est interdite à l'égard de ces clercs, c'est pour une raison, non dogmatique, mais canonique; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 216.

La théologie de *Dcusdedit* fut mise en pratique par le légat Amat d'Oloron, principalement dans les décisions du concile de Glaronne. Prescrivant la réordination des clercs simoniaques, le légat aura voulu sans doute faire face à une situation exceptionnelle, ne pouvant déposer la plus grande partie du clergé.

c) *L'intéressante évolution de Remold de Constance.* — Bernold de Constance, voir t. n, col. 791, était un jeune clerc de Constance qu'intéressait vivement la question de la nullité ou de la validité des ordinations simoniaques. De concert avec son maître Adalbert, il adressa une consultation à Bernhard, un de ses maîtres, à ce sujet. La question posée laisse visiblement voir que Bernold penche pour la nullité des ordinations. La réponse de Bernhard (dans *Libelli* t. n, p. 29. et *P. L.*, t. cxlviii, col. 1113) admet que les simoniaques et les excommuniés dont le crime

et In condamnaiion ne sont pas connus peuvent administrer valablement les sacrements. Dans le cas où leur situation vient à être connue, ils ne peuvent plus administrer valablement les sacrements. La thèse est appuyée de plusieurs documents. Mais Bernhard a fort bien vu la difficulté de sa thèse : un mémo ministre administrerait les sacrements ou non, suivant que sa situation serait connue ou non ! Pareille assertion ne laisse rien subsister de la valeur objective des sacrements et de l'efficacité *ex opere operato*. (/est, répond Bernhard, le mystère de la fol, *loc. cit.*, p. 40.

Bernold ne se tint pas pour satisfait. Dans une lettre (*Libelli*, t. n, p. 47, et *P. L.*, I. c x l v i i i, col. 1 IGG), il montre combien il répugne que les mêmes espèces eucharistiques soient consacrées ou non, suivant qu'elles sont données à un chrétien averti de la situation irrégulière du ministre ou à un autre qui ne le serait pas. Quant aux ordinations, il y a des divergences entre les témoins de la tradition : les uns les déclarent valides, les autres invalides. Comment accorder les décisions contraires ?

Ici, Bernold s'inspirera de la thèse esquissée par le cardinal Humbert à propos du baptême et la transportera à l'ordre. Il évoque ainsi la théorie de la *forma sacramenti* : *Harum igitur sententiarum repugnantiam concordare nescimus, nisi hoc auctoritati Sedis apostolicæ, cum consensu sancite matris Ecclesiæ, licitum fore dicamus, ut, pro aligna temporis necessitate, ordinatos ab hæreticis, per invocationem sancti Trinitatis in ordine suo non reconsecrandos suscipiat; quos tamen aliquando, ad evidentioris hæreticis ordinationis proscriptionem, reconsecrari prorsus oportet... Hinc igitur conjicitur ordinatos ab hæretico non consecrationem aliquam accepisse, sed solam formam consecrationis, absque virtute sanctificationis — quæ utique forma, sive accepta virtute sanctificationis, ex consensu sanctæ Ecclesiæ*, a conversis retineatur sive per iterationem penitus proscribatur, ad præsens non occurrit quid rationabiliter objici possit. Op. cit., p. 56.* Bernold ne connaissait pas l'ouvrage d'Humbert. Il est remarquable qu'il interprète, comme le cardinal, la *forma sacramenti* dont ont parlé saint Augustin et saint Léon. Cette *forma* n'est qu'une apparence, un rite extérieur. Cette interprétation n'est qu'un soupçon très lointain de la doctrine du caractère. Mais elle laisse admettre la possibilité des réordinationes. Ainsi, Bernold transformait une question de dogme en une affaire de discipline. Selon lui, il dépendait de l'Église d'admettre ou non une ordination faite en dehors d'elle. Il ajoutait que, de fait, les simoniaques et les excommuniés dont la condamnation n'est pas connue, peuvent valablement administrer les sacrements *per consensum Ecclesiæ*. Ainsi expliquait-il les décisions d'Anastase II. Enfin, Bernold émet une dernière opinion. Se préoccupant des ministres qui, sans devenir hérétiques, sont pourtant, en raison de quelque faute, *remoti ab officio*, c'est-à-dire, comme nous dirions aujourd'hui, suspens ou déposés, il lui semble que la permanence du pouvoir d'ordre est garantie en eux par saint Augustin. Il désigne ces clercs comme *quondam catholice ordinati* ou ordonnés dans l'Église, par opposition à ceux qui sont ordonnés par des hérétiques. « C'est là, ajoute M. Sallet, *op. cit.*, p. 211, une distinction qui, bien des années plus tard, allait avoir la plus grande fortune, au point de commander toute la théologie des sacrements. Entre les deux théories opposées, dont l'une déclarait milles et l'autre, valides, les ordinations conférées en dehors de l'Église, une opinion intermédiaire trouva d'illustres patrons. Ils déclarèrent valides les ordinations faites, en dehors de l'Église, par les seuls évêques *quondam catholice ordinati*. »

Sans nous arrêter longuement aux *Apologeticæ rationes* (*Libelli*, t. ii, p. 99; *P. L.*, l. cxLviir, col. 1067) où Bernold, s'appuyant sur les autorités de saint Grégoire, de Pélage, d'innocent I^{er}, de saint Léon que nous connaissons déjà, et sur Prosper d'Autin, *Sent. ex Augustino*, xv, *P. L.*, t. li, col. 130, entend démontrer que les sacrements administrés par les excommuniés sont nuis, il est plus intéressant de constater que, peu de temps après, Bernold en arrive à une théologie tout à fait exacte. Celle-ci est contenue dans le traité *De sacramentis excommunicatorum*. *Libelli*, t. n, p. 89, et *P. L.*, t. cxlviii, col. 1061. Bernold a découvert ici la véritable doctrine de saint Augustin. Il mentionne d'abord les autorités qui semblent déclarer nuis les sacrements administrés en dehors de l'Église : ce sont les quatre textes déjà rappelés. Puis, il indique les autorités qui se prononcent pour la validité des sacrements administrés dans les mêmes conditions : la lettre d'Anastase II et un texte de saint Augustin. *Epist.*, xciii, n. 46, *P. L.*, t. xxxin, col. 343. Ce qui a ouvert les yeux de Bernold, c'est le texte tiré du L VI du *De baptismo* d'Augustin contre les donatistes. où le Docteur d'Hippone distingue entre le *sacramentum* et *Vefleclus sacramenti* (voir col. 1279). D'après saint Augustin, c'est parce que saint Cyprien n'a pas vu cette distinction qu'il a eu une doctrine erronée. Bernold a fort bien compris l'évêque d'Hippone et montre comment les textes qui paraissent divergents conduisent à la même théologie. *Superiores sententiæ ad effectum sacramenti referantur, qui nusquam extra Ecclesiam esse posse veraciter asseritur, et inferiores ad veritatem sacramentorum referantur, quæ eadem integritate et bonis et malis adesse creduntur ac si uno ore ipsi sancti Patres nobis communiter dicerent : Extra Ecclesiam nec sunt, nec fiunt sacramenta effective, id est cum salute animæ, ubi tamen eadem inutiliter, imperniciose et esse et fieri non denegamus.* Bernold est d'autant plus assuré de tenir la bonne voie qu'il constate que plusieurs papes, saint Léon, Innocent I^{er}, saint Grégoire, ont finalement accepté les sacrements de ministres sur le compte desquels il s'étaient exprimés de la manière la plus négative. Il cite de plus une série de textes de saint Augustin fort bien choisis; il démasque la supercherie qui attribue à Pascal I^{er} une lettre de Guy d'Arezzo; cf. Sallet, *op. cit.*, p. 179 sq.; enfin, il écarte de propos très délibéré la prétendue autorité des synodes romains de 769 et 961 dans lesquels les ordinations des papes Constantin et Léon VIII étaient déclarées nulles : précédents peu anciens, écrit Bernold, *in quibus temporibus multa contra eas et jus usurpata reperiuntur*. Il ne faut pas transformer les abus en règles.

Il ne faut pas d'ailleurs exagérer le mérite théologique de Bernold; c'est grâce à la doctrine du *Liber gratissimus* de Pierre Damien et à la collection canonique d'Anselme de Lacques junior qu'il doit son évolution dans le sens de la vérité traditionnelle. • Bernold, écrit M. Sallet, doit passer uniquement pour un compilateur intelligent et sans parti pris. » *Op. cit.*, p. 217.

5. *Les innovations (théologiques sous l'abbé II.* — La théologie qui a inspiré les décisions d'Urbain II n'a pas encore été complètement mise à jour. Au xii^e siècle, toute une école de canonistes de Bologne a attribué à Urbain II la doctrine suivante; En fait de sacrements administrés en dehors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou dans l'hérésie, sont seuls réels ou valides ceux qui ont été conférés par un ministre précédemment ordonné dans l'Église, c'est-à-dire par les catholiques; sont nuis les sacrements des ministres ordonnés par des évêques qui ont reçu leur consécration en dehors de l'Église. C'est, en somme, la thèse

fondamentale inaugurée par Bernold. Il y a, en réalité plus de nuances à observer dans la pensée d'Urbain II.

Tout au début de son pontificat (1088*1099), Urbain II, en effet, fait une condition privilégiée aux sacrements conférés par des ministres précédemment catholiques et non simoniaques. Il admet que les sacrements donnés par de tels ministres *intra* ou *extra Ecclesiam* sont de même nature, tous valides et complets. Quant aux sacrements administrés en dehors de l'Eglise, par des ministres ordonnés *extra Ecclesiam*, il les considère (l'eucharistie exceptée) comme valides, mais incomplets. C'est la théorie que M. Sallet appelle de *Vordinatio catholica*. Cette doctrine que nous connaissons surtout par *Bruno de Segni, Comment, in Johannem, P. L.* t. ci.xv, col. 533, est à la base d'une courte réponse faite par Urbain II à l'évêque Anselme de Milan : *eorum qui in Ecclesia ordinati sunt, sed ab Ecclesia per scismata discesserunt, non exsufflamus*. Sur le sens de ce dernier mot, voir Saltet, *op. cit.* p. 225-227.

Postérieurement, Urbain II a été amené à identifier la condition des sacrements administrés en dehors de l'Eglise, que le ministre ait été ou non précédemment ordonné dans l'Eglise. Ainsi, désormais, pour lui tous les sacrements administrés en dehors de l'Eglise sont valides, mais incomplets. L'idée de l'*ordinatio catholica* semble abandonnée, au moins partiellement. Urbain lui substitue la doctrine, qu'il croit trouver chez les Pères, de la *forma* et de la *virtus sacramenti*. Il lui semble que ce fondement patristique est très bien exprimé dans la phrase suivante de Léon le Grand : *Hi qui baptismum ab hereticis acceperunt, cum baptizati antea non fuissent, sola Sancti Spiritus invocatione, per impositionem manuum, confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt*. *Epist.*, CLIX, 7. *P. L.* t. Liv. col. 1139.

Si *forma* signifie le caractère sacramental, la formule est parfaite. Mais au XI^e siècle, elle n'a pas été comprise en ce sens : on n'a vu dans la *forma* que le rite matériel, extérieur. D'après le cardinal Humbert, voir col. 1287, il dépendrait de l'Eglise d'admettre la *forma* du baptême donné par un hérétique ou de la rejeter; ainsi, la notion de *forma* fut étendue bientôt à l'ordination conférée par les hérétiques. Nous avons vu que Bernold avait d'abord pensé qu'il dépendait de l'Eglise d'accepter ou de réitérer cette *forma*, laquelle, en somme, est une réalité extérieure qui n'engage pas Dieu ni l'Eglise à grand chose. Urbain II s'inspire de ces principes pour proclamer que les ordinations et autres sacrements conférés par des ministres criminels, mais appartenant à l'Eglise, doivent être tenus pour valables: que les ordinations et autres sacrements conférés par des hérétiques ou des schismatiques *possèdent la forme des sacrements, sans en avoir l'efficacité*, et que celle efficacité ne pourra s'exercer que par le retour à l'Eglise dans l'imposition des mains, *Epist. ad Lucium. P. L.* t. cli, col. 531, et Urbain prétend s'appuyer ici sur l'autorité de Pelage, Grégoire le Grand, Cyprien, Augustin, Jérôme.

Cette doctrine de la *forma sacramenti* comporte de graves défauts. On peut se demander en quoi elle consiste? que valent les sacrements réduits à cette seule forme? quelle sera la manière de la compléter pour rendre aux sacrements leur *virtus*? En ce qui concerne l'eucharistie, il semble bien que, réduite à la *forma sacramenti*, l'eucharistie ne comporte plus la présence réelle; cf. Gerhoh, *De scismaticis*, dans *Mon. Germ. hist., Libelli*, t. MI, p. 127. 261. On comprend donc les hésitations d'Urbain II. Il a admis, en théorie, que tout sacrement administré en dehors de l'Eglise manque de la *virtus sacramenti*, conformément à la

lettre à Lucius de Pavio; en pratique, il a considéré comme très différents les sacrements administrés en dehors de l'Eglise, suivant l'origine de la consécration du ministre. Comment expliquer cette inconséquence?

Il semble bien que ce soit à cause de l'idée très défavorable que les théologiens d'alors se faisaient de la *forma sacramenti* : c'était une réalité purement extérieure que, suivant Bernold, première manière, et le cardinal Deusdedit, l'Eglise peut accepter ou réitérer : c'était donc un *prope nihil* comme certaine entité scolastique. Pour Urbain II, c'était davantage: une réalité qui empêchait la réitération du sacrement. Pareille réalité, même ainsi affermie, était cependant trop réduite pour qu'Urbain II se résignât à ne voir qu'elle dans les sacrements administrés hors de l'Eglise par des ministres précédemment catholiques. Le seul fait de sortir de l'Eglise ne lui paraissait pas avoir une telle influence sur les sacrements conférés par un seul et même ministre. » Saltet, *op. cit.* p. 230.

La doctrine de la *forma sacramenti* amène Urbain II à réconcilier les prêtres et évêques ordonnés par des excommuniés par la réitération de tous les rites de l'ordination, *sauf Vonction*. Voir les références dans Sallet, *op. cit.* p. 233. C'est équivalentement déclarer que l'onction est le rite essentiel de l'ordination des évêques et des prêtres. Cette doctrine du rite essentiel de la consécration, qui contraste si fort avec les enseignements de l'antiquité, se retrouve plus tard dans un texte de Gratien et chez Maître Bandinus, *P. L.*, l. exen. col. 11ffl. Cette théorie fut conçue par analogie avec le rite de la réconciliation des laïcs, lequel dans l'Eglise latine, ne comportait aucune onction, niais la seule imposition des mains. Par contre, les ordinations des diacres, où n'intervenait aucune onction, étaient purement et simplement réitérées. Voir le cas classique du diacre Daibert, dans Yves de Chartres, *Panormia*, III, lxxvī, *P. L.*, t. clixi, col. 117 sq. Yves de Chartres acceptait lui-même la réordination. Toutefois Yves insiste à plusieurs reprises sur un texte d'Augustin qui place la valeur du sacrement en dehors de la dignité du ministre. *Op. cit.*, III, uxxix; *Decretum*. II c. c; *Epist.*, lxxiii, *P. L.* t. lxi. col. ms, 187 et 80;

Telle était la doctrine de la *forma sacramenti*, dans laquelle il ne semble pas qu'on doive chercher, avec le P. Hurter. *Theologia dogmatica: compendium*. I. m, p. 221, Innsbruck, 1900, l'équivalent de notre doctrine actuelle de la reviviscence de la grâce. L'interprétation que nous avons donnée, après M. Saltet, semble tellement s'imposer, qu'elle est la seule qui puisse se concilier avec les décisions du concile de Plaisance (1091) relatives aux ordinations faites par des excommuniés.

6. *La théologie de Bruno de Segni*. – Aux décisions d'Urbain II se rattache la théologie de son confident, l'évêque de Segni. Théologie sacramentaire assez curieuse, et surtout confuse. Bruno admet que toute ordination simoniacque donne la *forma sacramenti*; mais quand il s'agit d'expliquer comment un simoniacque peut conférer la grâce à un ordinand de bonne foi, il laisse de côté le pouvoir d'ordre du consacrateur et rattache l'effet de l'ordination à la foi de l'ordinand et à celle de l'Eglise.

Une première interprétation de cette idée serait que Bruno reconnaît comme seules valides, les ordinations faites aux ordinands de bonne foi; cf. (Ugalski, *Bruno, Bischof von Segni*, Munster, 1898, p. 181. Cette interprétation est inadmissible; elle supposerait que Bruno n'admet pas chez les évêques simoniaques la *forma sacramenti*. Il vaut mieux dire que l'efficacité *ex fide suscipientis* concerne, non la *forma sacramenti*, qui est toujours donnée, mais la grâce. Cf. Saltet, p. 253.

7. *Les théologiens du début du ^{mi} siècle.* - Les décisions du concile de Guastalla (1106); cf. Dcnz.-Bannw., n. 358, avalent marqué un retour très net en faveur des doctrines augustiniennes : elles proclamaient équivokmmment la validité des ordinations schismatiques et même simoniaques. Mais il s'en faut que la pensée théologique soit éclaircie

A cette époque, en effet, *Alger dt Liège*, dont la dépendance doctrinale à l'égard d'Yves de Chartres est assez nettement accusée, est encore fort hésitant. Dans son *Liber de misericordia et justitia*, il est d'accord substantiellement avec Pierre Damien, bien qu'il range les simoniaques parmi les hérétiques. Sans doute, leurs sacrements et leurs ordinations sont valides, mais elles ont tout juste le minimum de valeur que la théologie ne permet pas de refuser aux sacrements des ariens. /*. /... I. ci.xxx, col. 936, 916. Alger, contrairement à Pierre Damien, reconnaît les sacrements des ariens comme valides. Il ne rejette que les sacrements administrés par des sectes antitrinitaires.

Hugues d'Amiens, abbé de Heading, dans une première réponse à son parent Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs à Paris, puis cardinal-évêque (Albano. avait déclaré que, sauf dispense de l'Église, les peines ecclésiastiques dont peuvent être frappés les prêtres ou les évêques, laissent subsister le sacrement de l'ordre chez le coupable, mais suppriment en lui tout pouvoir sacramentel actif, sauf celui de baptiser. Il distingue entre *sacramentum* et *officium*, possession du sacrement et pouvoir de le transmettre. Textes dans Marlène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. v, Paris, 1717, col. 958, 981. Plus tard, obligé de défendre sa doctrine qu'il présente comme l'enseignement de l'Église, il n'admet même plus la réserve de la dispense de l'Église : pour lui, un prêtre ou un évêque, déposé ou excommunié, voit son pouvoir d'ordre supprimé par le fait même.

Sous Innocent II, qui déploya tant de sévérité à l'égard des schismatiques partisans d'Anaclet II Gerhoh, prêtre du diocèse d'Augsbourg. en vint à affirmer que les prêtres excommuniés par le Saint-Siège ne pouvaient consacrer valldement. Cette doctrine est, pour lui, la conséquence d'une théorie générale. Il distingue les sacrements dont le sujet est une personne humaine, comme c'est le cas du baptême et de l'ordination, et ceux dont le sujet est un objet inanimé, comme le pain eucharistique et l'huile du chrême. *EpisL ad innocentium papam*, dans *Mon. Gemi., Libelli...*, t. ni, p. 221-227; cf. *Liber de simoniaciis*, *ibid.*, p. 267. Les sacrements de la première catégorie sont toujours réels, bien qu'il soit nécessaire de les compléter par le rite catholique de l'imposition des mains: ceux de la seconde catégorie sont nuis. Ce système se justifie par la théorie de l'*intention*. Dans certains cas, dit-il, le baptême et l'ordination peuvent être reçus en dehors de l'Église, mais *mente catholica*, sans aucune faute d'hérésie ou de schisme, par exemple par suite d'ignorance ou de nécessité. Or, cette *intentio* ne peut jamais se trouver dans les sacrements dont le sujet est la matière inanimée. Argumentation bien défectueuse et qui revient finalement à distinguer sacrement et sacrement. Au fond, la validité des ordinations reçues en dehors de l'Église ne fait pas de doute pour Gerhoh. Il y a donc progrès sur la théologie de l'époque précédente. Mais ce n'est pas encore la vérité parfaite.

1° *Lent retour d la vérité catholique.* — Cette vérité ne se ferait jour qu'après un long siècle de discussions, dont le Décret de Gratien allait être le point de départ.

1. *Le Décret de Gratien*, donne en effet le signal d'un renouveau de la théologie sacramentaire; cf. Gh a t i i x, t. vi, col. 1717 sq. La valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église est discutée dans la causa Ift et

les effets de l'excommunication dans la causa IXA. Tout en acceptant la base patriotique de discussion d'Alger, Gratien l'élargit considérablement : il cite non seulement les Pères dont Alger invoque l'autorité, mais il indique encore les décisions récentes, notamment celles d'Urbain II. Exposé forcément incohérent, souvent contradictoire, et duquel on a cru pouvoir proposer l'interprétation suivante : l'ordination conférée par des évêques excommuniés, mais précédemment ordonnés dans l'Église serait valide; mais l'ordination faite par des évêques consacrés par des excommuniés serait nulle. Cette exégèse des décrets d'Urbain II (voir ci-dessus, col. 1291). a accrédité pour longtemps une doctrine erronée dans l'École de Bologne.

Gratien nie qu'il y ait parité entre les conditions de transmission du baptême et celles de l'ordre. Un ministre déposé peut conférer le baptême, tandis qu'il ne peut pas consacrer l'eucharistie ou conférer les ordres valldement. Nous retrouvons ici une théorie conforme à celle d'Hugues d'Amiens. On distinguera de plus en plus *sacramentum* et *officium*, la possession du sacrement de l'ordre et le pouvoir de le transmettre. Ainsi, les évêques actuellement hors de l'Église, mais précédemment consacrés par des catholiques, peuvent conférer l'ordre. Ceux qui ont été consacrés en dehors de l'Église ne le peuvent pas.

Cette solution, toute une école de théologiens et de canonistes de Bologne va la développer et l'appliquer avec suite.

2. *L'enseignement de l'école de Hotogne.* — a) *Maître Roland (Alexandre lit^l).* Dans la *Summa Decreti*, édit. Thamer, Innsbruck. 1874, p. 15 (dont M. Saltet rétablit le texte intégral et authentique, p. 298-299), Boland Bandinelli. ayant à s'occuper de la valeur d'ordinations conférées par des évêques hérétiques, distingue trois éléments de la question : In qualité du consécraleur hérétique, qui a pu être consacré, axant de tomber dans l'hérésie, par un évêque catholique, ou bien qui a été consacré par un évêque hérétique, c'est-à-dire n'ayant pas le même pouvoir d'ordonner; le mode d'ordination, qui peut être selon la forme prescrite par l'Église ou en dehors d'elle; les dispositions de l'ordinand. qui peut recevoir de l'évêque hérétique l'ordination, soit de plein gré, soit contraint. Boland apporte trois solutions : 1° L'ordination est valide quand l'évêque consécraleur a été ordonné par des catholiques et que la cérémonie s'est effectuée dans la forme prescrite : 2° elle est invalide, si le prélat consécraleur a été ordonné par des hérétiques ou si la forme prescrite n'a pas été observée ; 3° si l'ordinand se soumet librement à l'ordination d'un évêque hérétique, mais ordonne par des catholiques, il pêche très gravement, mais, par miséricorde, on peut lui permettre d'exercer l'ordre reçu. L'évêque ordonné par des hérétiques est appelé ici *non ordinatus*, c'est-à-dire vraisemblablement *non ordinatus a catholicis*.

La doctrine de Boland est en partie exacte. en partie fausse. Il est exact que la forme prescrite par l'Église est nécessaire à la validité de l'ordination. Mais il est faux qu'une ordination soit nulle, si elle a été faite, suivant la forme prescrite, par un évêque hérétique, quel que soit l'évêque qui l'a consacré; les ordinations faites par des évêques hérétiques, suivant la forme prescrite, sont indéfiniment valides. La doctrine de Boland est exposée à plusieurs reprises ; à propos de la validité de la consécration eucharistique, dans les *Sentences*; cf. M. Gietl. *Die Senlenzen Rolands*, p. 217; à propos du pouvoir d'absoudre, dans la *Summa Decreti*, édit. cit., p. 100. Le principe de cette doctrine est celui d'Hugues d'Amiens, la distinction entre *sacramentum* et *officium* : *Notandum*

est enim quod ad sacerdotalis dignitatis amrninistrationem, duo sunt necessaria : ordo et licentia ordinis exequendi. / icentia enirn absque ordine nlchtt confert;... Hem, ordinatio quoque prustita absque licentia exsequendi nictui quod ad hoc spectat, conferre videtur... Die Summa...,, p. 38.

Ainsi s'explique qu'un prêtre dégradé, ou déposé *in perpetuum*, ne puisse pas consacrer valablement l'eucharistie, bien qu'il emploie la forme prescrite. La dégradation et la déposition enlèvent au ministre la *licentia exsequendi*. Le même motif explique les conditions de transmission de l'ordre. Cette doctrine, loin de constituer un progrès, marque plutôt une régression. Devenu pape, Maître Boland lui donnera un crédit imprévu, qui retardera l'avènement de la vraie doctrine.

b) *Omnebene* ou *Ognibenc*, dans un ouvrage anonyme, mais qui doit lui être rapporté, *VAbbreviate Decreti* (ms. de la bibliothèque de Erancforl-sur-le-Mnin) et dans les *Sentences* qui portent son nom (ms. latin. 19 / '»! de la bibliothèque de Munich), enseigne, contre Boland, la doctrine traditionnelle de saint Augustin, laquelle est redevenue la doctrine officielle de l'Églisc. Voici un passage expressif du manuscrit de Francfort : *De hiereticis et scismaticis quicritur si possunt baptizare et ordines dare et corpus Domini conficere*, p. 63. *Sed tenendum est quod hiare-tici cl schmatici baptizant et non est baptisma eorum reiterandum, quia sacramento non est facienda injuria et ordinant et consecrant corpus Domini, sed ad perniciem suam*, p. 65. Et l'auteur réfute les assertions d'autres théologiens ; on reconnaît facilement ses allusions à Maître Boland. Dans les *Sentences*, même doctrine; cf. Glcll., *op. cit.*, p. 217, n. 1.

« Au milieu du xn^e siècle, dit M. Sallet, p. 310, ces deux doctrines sollicitaient les esprits à Bologne; laquelle l'emportera ? Sans doute, Omnebene a la tradition pour lui. Mais il est un bien petit personnage à côté de Maître Boland devenu cardinal et pape. »

c) *La Summa Decreti de Malter Rufin*. — Le nom de Butin n'est peut-être pas le véritable nom de l'auteur. Quoi qu'il en soit, les Idées de Boland trouvent ici un développement cohérent. Sa thèse est reprise, exposée avec une clarté parfaite.

Pour Butin, une ordination peut être dite *irrita* de deux manières : *quoad sacramenti veritatem, quantum ad ofilcii executionem...*, *Et quidem irrita quantum ad veritatem sacramenti ilia est qurr fit prater formam Ecclesiæ Del a non habentibus potestatem ; irrita quantum ad ofilcii executionem : ut ilia, quiv non fit a suo episcopo*. H. Singer, *Die Summa des Magisters Rufinas*, dlst. LXX, p. 161. Quels sont les évêques *non habentes potestatem* ? Ce sont d'abord les évêques hérétiques qui ont été ordonnés, non par des évêques catholiques, mais par des évêques hérétiques. A ceux qu'ils ont ordonnés. Ils n'ont pu communiquer *non solum executionem ordinum vel virtutem sacramenti. ccd nec ipsum sacramentum*. Une seconde catégorie est constituée par certains évêques excommuniés. S'ils ont été consacrés dans l'excommunication, ils ne peuvent conférer les ordres, ni *quoad veritatem sacramenti*, ni *quoad executionem ordinis*. Quant à ceux qui, après avoir été évêques catholiques, ont été ensuite frappés de l'excommunication. Ils ne peuvent, dans l'excommunication, conférer les ordres que *quoad sacramenti veritatem*, mais non *quoad ofilcii executionem*. *Id.*, c. ix, q. 1, p. 298. Par ailleurs, Rufin nie que les hérétiques puissent consacrer valablement. *id.*, p. 211 Pour l'administration du sacrement de l'ordre, il admet donc pleinement que le pouvoir d'ordre soit lié *ipso facto* dans le cas d'hérésie ou d'excommunication. Il ne reste à l'évêque hérétique

ou excommunié qu'une *potestas aptitudinis*, pouvoir lié ou pratiquement nul.

L'enseignement de Butin est repris par Jean de Eaenza, *Summa super Decretum* (ms. Z\ //, 27 de la bibliothèque royale de Bamberg).

d) *Retour vers la vraie doctrine*. — Les ouvrages de Gandulph sont inédits; ce qu'on en sait est dû aux travaux de M. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und /iteratur des canonischen Hechts, von Gratian bis die Gegcntvarl*, Stuttgart, 1875, t. i, p. 132, et du P. Dénille, *Archiv /ilr /iteratur und Kirchnsgeschichte des Mittelelters*, 1.1, 1885, p. 621 sq. Les quatre manuscrits des *Sentences* de Gandulph ont disparu dans l'incendie de la bibliothèque nationale de Turin de 1901. Les *Sentenliiv* de Gandulph ne sont plus connues que par un extrait, *l'tores sententiarum magistri Gandulphi*, signalé par Dénille dans un ms. de Bamberg, Zl. zr. 29 de la bibliothèque royale, fol. 126 b-112 b. M. Saltcl fixe l'enseignement de Gandulph à Bologne, vers 1170; ci. *op. cit.*, p. 318-319.

A l'encontre de l'opinion que nous connaissons bien et qui veut que la transmission du pouvoir d'ordre, qui peut se faire par un hérétique ordonné dans l'Églisc, ne puisse plus se faire par un hérétique ordonné hors de l'Églisc, Gandulph adopte une idée et crée une expression très heureuses : *ordo est ambulato-rius*. C'est en raison de l'ordre qu'il a reçu que le premier communique son pouvoir au second, le second au troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Pour ce qui est du pouvoir d'ordonner, il n'y a aucune différence entre l'hérétique du premier degré et celui du second, entre l'évêque dépose et celui qui ne l'est pas. L'ordre conféré suivant la forme prescrite est *ambulatorius* à l'infini. Cod. Bamberg, *P. il. /*, fol. 29 a. Gandulph invoquait, en faveur de sa thèse, des autorités du *Décret*. La lettre d'Urbain II à Lucius de Pavle, dit-il, ne fait aucune distinction entre hérétiques; le pape reconnaît que les sacrements administrés par eux suivant la forme prescrite ont la *forma sacramenti*. On doit donc rejeter la distinction qui se trouve à la base du système de Boland, de Butin, de Jean de Faenza, et ce que ces auteurs disent des effets de la dégradation. Entre la déposition et la suspense, il n'y a qu'une différence de degré. Aussi, tous les sacrements conférés par un ministre déposé ou dégradé sont valides. < SI la théologie de Gandulph n'a pas eu un succès immédiat, la raison en est d'abord que les habitudes de l'école étaient trop fortes pour être changées d'un seul coup et, aussi, qu'il y avait quelques points faibles dans renseignement du professeur de Bologne. L'est ainsi que, par réaction, Gandulph a exagéré, jusqu'à la fausser, l'idée vraie qu'il venait de conquérir. Il avait affirmé l'efficacité objective des sacrements, et, pour le baptême et l'ordre, il avait montré que ces sacrements produisent dans l'âme, indépendamment des dispositions du sujet, un effet qui, persistant dans l'Ame, empêche la réitération des rites. Mais, en poussant celle vérité à bout, Gandulph n'a pas fait les réserves nécessaires. Par exemple, il y a au moins une disposition qui est requise chez le ministre du baptême, c'est l'intention d'administrer le sacrement. Or, Gandulph, exagérant l'efficacité objective des sacrements, déclare que cette intention n'est pas nécessaire et que l'action matérielle du baptême suffit; cf. Fr. Schulte, *Die Glossc zum Dekret Gratians*, etc..., dans *Denkschri/tcn der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, t. xxi b. Vienne, 1872, p. 53, n. 17. Bien plus, il applique sa théorie au sujet <{ut reçoit le sacrement : chez ce sujet, aucune intention de recevoir le sacrement ne serait requise; car ce sujet peut très bien recevoir le baptême malgré lui, ou dans un état complet d'inconscience, comme le

sommeil, et être pourtant réellement baptisé, /</, p. 51. Comme la première, cette seconde affirmation est contraire aux conclusions les plus assurées de la théologie. » Sallet, p. 322.

Néanmoins, la doctrine de Gandulph constitue un progrès considérable.

Dans la curie romaine, un cardinal au moins défendait, mais avec moins d'érudition et de fermeté, les thèses de Gandulph, le cardinal *Laborans* (t vers 1190). *Laborans* s'étonne qu'on accorde que la prêtrise et l'épiscopat puissent être conférés en dehors de l'Eglise, mais pas les ordres inférieurs. Son argumentation part de ce point de vue, d'ailleurs exact. Mais combien hésitante est sa conclusion ! *As/ in omnibus id videndum quad sacrosancta? videtur Ecclesia*.

Enfin, Boland lui-même, devenu le pape Alexandre III, fut infidèle à son enseignement de Bologne. Dans la paix d'Anagni (novembre 1176), conclue entre Frédéric Ier et Alexandre III, on lit, à l'article 10 : *Universi etiam ordinati a quondam catholicis vel ab ordinatis eorum in teulonico regno restituentur in ordinibus suis taliter susceptis*; cf. P. Kehr, *Der Vertrag von Anagni, im Jahre 1176*, dans le *Xeues Archiv*, t. xiv, 1888, p. 112. Cet article est reproduit avec l'addition insignifiante : *nec occasione hujus scismatis gravabuntur*, dans la paix de Venise. *Ibid.*, p. 117. L'expression importante et qui corrige toute la thèse de Maître Roland est l'incise que nous avons soulignée : *vd ab ordinalis eorum*. Ainsi donc, n'étaient plus considérées comme valides simplement les ordinations faites *extra Ecclesiam* par un évêque ordonné catholique, mais encore celles qui auraient été faites par un évêque consacré *extra Ecclesiam*, mais par un évêque catholique. Malgré quelques cas isolés de réordinations célébrées par Lucius III et Urbain III, la vraie doctrine commençait à triompher.

3. *Triomphe définitif de la vraie doctrine*. — La thèse bolonaise de Maître Roland et de Rufin trouve encore des échos dans quelques ouvrages de la fin du xir siècle : la *Summa Coloniensis* (ms. D. // 17 de la bibliothèque royale de Bamberg); la *Summa Lipsiensis*; cf. Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1871, t. i.xviii, p. 37-54, la *Compilatio prima* de Bernard de Puvie; cf. E. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae*. *Compilatio I*, Leipzig, 1882. Bien plus, au milieu du xiii^e siècle, Innocent IV, dans son *Apparatus*, accentue les théories de Roland et de Rufin. Le droll y est reconnu au pape de déterminer des empêchements dirimants pour tous les sacrements, y compris le baptême, comme pour le mariage.

Néanmoins, deux théologiens devaient donner le coup de mort à la théorie si longtemps en faveur à Bologne et à la cour pontificale, *Iluguccio de Pisc* et *saint Haymond de Pennafort*.

Iluguccio, dans sa *Summa Decreti*, encore manuscrite, rejette expressément l'opinion de Rufin et de Jean de Faenza, qu'il déclare une opinion *cancelata*. Ms. 985 de la bibliothèque de Leipzig, fol. 88, 89. La doctrine d'Iluguccio s'implanta à Bologne; elle y lit bientôt loi; cf. Sallet, p. 336.

Quant à saint Raymond de Pennafort, c'est dans la célèbre *Summa de pirnitentia et matrimonio* qu'il condamne l'opinion de Jean de Faenza et de Roffredus (t 1213). *Hegulariter teneas*, écrit-il, *quod episcopi et sacerdotes, sive sint excommunicati, sive htrrdid, sive depositi, vera confidunt sacramenta, dum tamen in forma Ecclesia?* *Op. cit.*, I. I, c. *De hwrddids et ordinatis ab eis*, § 9, p. 37-38, Paris, 1720.

À l'université de Paris, nous rencontrons encore

à cette époque quelques vestiges de l'enseignement de Bologne chez Étienne de Tournay, dans sa *Summa Decreti*; cf. F. Schulte, *Die Summa des Stephanas Tornacensis fiber das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891, p. 122-123; chez l'auteur de la *Summa Parisiensis*, Cod. Bamberg, P. U. 26, fol. 26 v^o, à propos du Décret, cans. I, q. i, c. 2, et foi. 29, cans. L q. vif, c. 24; chez Pierre de Poitiers, *Gloses sur les Sentences* de Pierre Lombard, Bibl. nat., lat. 14 425, fol. 109 r3; chez Simon de Tournay, *Summa de sacramentis*, Bibl. nat., lat. 11 886, fol. 18 r (voir Sallet, *op. cit.*, p. 344-348; 350-353). Mais la doctrine augustinienne et traditionnelle est de plus en plus affirmée. L. Sallet cite la *Summa Monacensis*, cf. IL Singer, *Bdtrüge zur Wdrdigung der Decretistenliteratur*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. i, 1893, p. 401; Prévoisin, *Summa*, ms. Bibl. nat., lat. 13 738, fol. 80 v^o; Robert de Flamesbury, à l'abbaye de Saint-Victor, dans son *Pcnitentiel*, ms. Bibl. nat., lat. 3 529, fol. 20 r; Robert de Courçon, dans sa *Summa*, Bibl. nat., lat. 3 203, fol. 278 v* et 279 r; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1505, fol. 281; Roland de Crémone, *Conclusiones... super IV libros Sententiarum*, bibl. Mazarine, ms. 795, fol. 128 r^o.

Ainsi, la doctrine définitive a prévalu à Paris comme à Bologne. Seule la question de la dégradation perpétuelle occasionnera encore quelques hésitations, qu'on retrouve plus ou moins chez Pierre de Poitiers, *Gloses sur les Sentences*, l. IV, dist. XXIV, dans Bibl. nat., lat. 11 723, fol. 109 r, cf. Guillaume d'Auvergne, *De sacramento ordinis*, dans *Opera*, t. I, p. 539. Mais la grande autorité d'Alexandre de Halès fera finalement l'accord sur tous les points essentiels : *De gradatus habet potestatem consecrandi : jus (amen) exequendi non habet, sicut supra dictum est de hurchico. Sicut enim caractere non potest privari, nec sic potestate conficiendi*. *Sum. theol.*, part. IV, q. x, memb. 5, n. 1, § 6. Le triomphe de la doctrine traditionnelle à Paris ne paraît pas dû à l'influence de Pierre Lombard qui, dans ses *Sentences*, I. IV, dist. XXV, § 3, P. t. cxcii, col. 907, témoigne encore d'une singulière hésitation tant pour ce qui concerne les ordinations conférées par les hérétiques, que pour les cflcts de la déposition.

Le triomphe est dû surtout au progrès de la théologie sacramentale au début du xiii^e siècle. C'est à cette époque, en effet, que la doctrine du caractère sacramentel, si apte à dissiper tout malentendu, est nettement affirmée dans l'Eglise. Sans déclarer encore que cette doctrine relève de la foi, Innocent III, en 1201, l'enseigne expressément dans sa lettre à Vmbert, archevêque d'Arles, *Denz.-Bannw.*, n. III, à propos du baptême. Son deuxième successeur, Grégoire IX, mentionne le caractère du sacrement de l'ordre, dans une réponse à une consultation de l'archevêque de Bari, *Décrétât.*, I. I, tit. XI, c. 16. Enfin, trois théologiens de marque s'appliquent à mettre en relief cet enseignement : Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, I. IV, c. n, *De baptismo*; Guillaume de Paris, *De sacramento baptismi*, c. in; et surtout Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. IV, q. vin, memb. 8, a. L On a vu à l'art. Caractère sacramentel les fondements patristiques de cette doctrine, t. n, col. 1698.

Outre les sources indiquées au cours de l'article, on consultera : dom C. Lhardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus theologiu*, t. xx; Hergenhilfer, *Die Heordt-nationem der allen Kirche*, dans *ViEtlrreichische 1 irrtal-jahrresschrift für kulholische Théologie*, 1862, p. 207-252; 387-456; et surtout !... Sallet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

H. hA THÉOLOGIX DU SACRLMXSTIM? L'OIMMir: CiiXX LXs GltANDS 3CULA3TIQO£8. — 10 Les précurseurs.

Il semble que tout l'cflorl de la théologie sacramentale de l'ordre ait porté, du vin* au xiii^e siècle, su/

li quest Inn. si controversée alors, de l'efficacité du rite sacramentel chez les hérétiques et les simoniaques. Nombre d'auteurs qui parlent de l'ordre ne le font qu'en passant, énumérant les différents ordres et leurs fonctions; cf. dans les œuvres d'Alcuin, la *Disputatio puerorum*, c. ix, *P. I.*, t. cr, col. 1097; Insistant sur les vertus, spécialement la continence, qu'exigent les ordres sacrés et rappelant les prescriptions canoniques relatives à l'accès aux saints ordres. Mais la théologie spéculative touchant l'institution, l'essence, les effets du sacrement est, pour ainsi dire, inexistante. Les rares auteurs qui paraissent y toucher de loin se contentent la plupart du temps d'énumérer les divers ordres en indiquant quelques-unes de leurs fonctions

Nous avons elle plus haut, col. 1283, de saint Agobard. le petit traité *De privilegio et jure sacerdotii*, *P. A.*, t. civ, col. 127-1 IS. où l'auteur exalte la dignité et les vertus sacerdotales et signale quelques empêchements d'ordre physique et surtout d'ordre moral. L'insuffisance doctrinale ou l'indignité de vie d'un prêtre lui enlève le droit de commander aux fidèles. Nous avons dit qu'Agobard admet la validité des sacrements administrés par des indignes.

C'est surtout sur l'obligation de la continence qu'insiste Halitgaire, évêque de Cambrai, dans son *De vitiis et virtutibus et de ordine punientium*, au livre V. *I.*, t. *II*, col. 1157 sq.

Au point de vue liturgique, il faut ici signaler l'ouvrage capital d'Amalaire de Metz, *De ecclesiasticis officiis*, *P. J.*, t. cv, col. 986-1242.

Avec Raban Maur, nous rencontrons un auteur qui traite *ex professo* de l'ordre dans le *De clericorum institutione*. Dans le I. I. il partage l'Église en laïques, moines et clercs (c. ii). On entre dans le clergé par la tonsure (c. m). Le c. iv énumère les huit degrés de la cléricature, le psalmiste étant identifié avec le lecteur. L'auteur traite ensuite de l'épiscopat, avec la triple dignité des patriarches, archevêques ou métropolitains, simples évêques (c. v); du presbytérat (c. vi); du diaconat (c. vu); du sous-diaconat et de l'ordination du sous-diacre par la tradition du calice et de la patène, en opposition avec l'imposition des mains réservée au diacre et au prêtre (c. vm). La question des vêtements et ornements liturgiques est assez longuement traitée (c. xiv-xxm), *P.*, t. cvn, col. 297 sq.; cf. *De universo libri I-II*, I. I, c. v, t. xci, col. 91; *In epist. ad Eph.*, c. tv, I. cxn, col. 430 sq. Au I. III du *De clericorum institutione*, Haban Maur parle de la science requise chez les prêtres (c. i), exalte les vertus nécessaires (c. xxvn) et s'étend longuement sur la prédication et les aptitudes qu'elle requiert (c. xxvm-xxxix). *p.*, I. cvn, col. 77. sq.

Dans le *Pivnileniale*, Raban Maur insiste sur le traitement à infliger, d'après les décrets des papes et des conciles, aux crimes capitaux commis par les clercs, r. x-xn. *P. I.*, l. ex, col. 471-182; il ne veut pas se prononcer sur le cas d'Ébon, c. xxxiv, col. 191. Ce n'eut qu'en passant qu'il touche à la question des simoniaques. c. xix, mais sans rien dire de la nullité de leurs ordinations col. 485.

Le point de vue moral et ascétique est abordé surtout dans le Commentaire *In epist. ad llebr.*, c. v et x, *P. I.* l. xxi, col. 712 sq., 779 sq.

On retrouvera les préoccupations morales et disciplinaires touchant la vie des clercs, dans différents capitulaires et décrets de cette époque. Citons rapidement, de Rudolphe, évêque de Bourges, *Capitula*, vit-ix, *I. L.*, t. exix, col. 707 sq.; de Walter, évêque d'Orléans, *Capitula*, col. 725 sq.; de Réginon, abbé de Prüm, *De ecclesiastica disciplina et religione Christiana*, t. cxxxii, col. 203 sq.; de S. Odon, arche-

vêque de Canlorbry. *Constitutiones*, l. cxxm, col. 947 sq.; d'Alton de Vercell, *Capitularia*, l. cx.xxiv, col. 27 sq.; de saint Abbon, abbé de l'Ivry, collection de canons, t. cxxxix, col. 471 sq.; de Burchard de Worms, *Decretorum*, l. II, *De sacris ordinibus*, l. exi., col. 625 sq.

Relevons chez saint Pierre Damien le souci de mettre en relief le caractère social du prêtre, représentant la communauté chrétienne tout entière : *Pars ecclesiastici Corporis, totius Ecclesie, convenienter utitur verbis ; Dominus vobiscum*. Cet opuscule xi. sur le « *Dominus vobiscum* » est à relire, *i.* *L.* t. cxi.v, col. 238.

Guibert, abbé de Sainte-Marie de Nogent-sous-Coucy, tient pour nulles les ordinations faites et les sacrements conférés par les hérétiques et les simoniaques, *De pignoribus sanctorum*, l. II. c. m, *P. E.*, t. CLvi, col. 63G sq. Peut-être ne s'agit-il, au fond, que de la nécessité de l'intention de faire ce (pie fait l'Église.

Saint Anselme n'a pas traité *ex professo* la question sacramentaire de l'ordre. Néanmoins il y a beaucoup à glaner dans ses Prières ou ses Lettres ». Dans ses prières, il laisse percer la haute idée qu'il se fait du sacerdoce et de ses fonctions, notamment à l'égard de la sainte eucharistie, *Orationes*, xxiv-xxxiv, *P. t.*, t. CLvin, col. 908 sq. Les péchés du prêtre sont des crimes: néanmoins il ne faut pas hésiter à accomplir les devoirs redoutables du sacerdoce, quelle que soit notre crainte d'y trouver l'occasion d'offenser Dieu, col. 912. Dans ses Lettres. Anselme fait plus d'une fois allusion à la discipline pénitentielle relative aux péchés des prêtres; toutefois il affirme que l'on ne doit pas exclure de l'exercice de son ordre le prêtre pécheur, dont la faute n'est pas publiquement connue et qui se repent sincèrement. *Epist.*, l. I, n. i.vi, col. 1126.

Quelques allusions aux vertus sacerdotales chez Bruno de Segni. Rupert de Deulz, dans les sermons de saint Bernard, et dans le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre. Avec plus d'insistance, Hildebert du Mans revient sur ce sujet dans ses sermons synodaux. *Sermones synodiei*, lxxxviih-xcvi, t. clxxi, col. 751 sq. La question des vêtements est traitée au sermon xcvi, mais sans que rien puisse faire supposer que l'évêque du Mans n'admette pas la validité des sacrements par eux conférés.

Honorius d'Autun aborde plus directement le sujet de l'ordre dans son *De missis sacrificio et de ministris Ecclesie*; 1° les fonctions et significations des ministres au saint sacrifice, c. ix-xv; xx; t. ci.xxii, col. 517-519, 550; 2° les différents ordres, depuis les clercs jusqu'au pape, c. r.i.xxtv-cx-cm, col. 597-602; 3° les ornements et vêtements des clercs c. cxcix-r.cxxxv, col. 604-611.

Un simple mot en passant sur *ordinatio, scientia, actus* des clercs dans Alain de Lille, *Theolog. regubr*, cxv, *P. L.* l. CCX, col. 81; cf. *Distinctiones dictionum theptogaltunii* \ *Onto*, col. 8k1

Enfin nous arrivons au véritable précurseur de la théologie scolastique, au principal inspirateur du Maître des Sentences, Hugues de Saint-Victor, dans son traité *De sacramentis*, l. I, part. III, *P. L.*, t. ci.xxvi, col. 121-434. Hugues glisse sur la constitution du sacrement et sur la grâce qu'il produit, ne parle pas du caractère et parle peu du pouvoir de juridiction. Il établit toutefois la différence entre le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre, part. II, c. v; part. III. c. v col. 419, 423. Non content d'englober les ordres sous la dénomination très générale de sacrements, part. V, c. i, col. 139, il les présente comme un sacrement véritable, puisqu'il en fait des rites sensibles, accompagnés de paroles, qui confèrent

non pas simplement un office, mais un pouvoir spirituel et, avec lui, la grâce du Christ, part. II, c. v, col. 123... Seuls le diaconat et la prêtrise sont des ordres sacrés, c. xm, col. 130. La tonsure n'est pas un ordre, mais une préparation aux ordres, c. v, col. 123. Le sacerdoce et l'épiscopat ne sont pas des ordres distincts : l'épiscopat est le sacerdoce dans sa plénitude, le presbytéral est le sacerdoce dépourvu de certaines fonctions, c. xir. xm. col. 128, 130. Dans tous ces rites, il y a un élément sensible analogue à la matière des sacrements; c'est la porrection des instruments, accompagnée de paroles, qui signifient le pouvoir reçu: le diaconat et le sacerdoce comportent, en outre, l'imposition des mains, c. xi. xii, col. 127, -129. Hugues trace les règles disciplinaires relatives aux ordinations, c. xx-xxiv, col. 131-437. et combat énergiquement la simonie, part. X, col. 177-480. Il développe le symbolisme des vêtements sacerdotaux, part. IV, col. 133-138, ainsi que celui des sacramentaux divers que l'évêque et le prêtre font dans l'église, part. IX, col. 171-178, et de la dédicace des églises, part. V, col. 139-142. Ici t. vi, col. 282. On retrouve, dans le *Spéculum de mysteriis Ecclesiae*. P. L., t. ci.xxvii, bien des idées d'Hugues sur les ordres (c. v), les vêtements sacrés (c. vi), etc., col. 349-356; cf. *De officiis ecclesiasticis*, c. xxi-vi. col. 399-401.

2° *L'expose du Maître des Sentences*. — On doit s'arrêter spécialement sur Pierre le Lombard, car son exposé doctrinal, emprunté en grande partie au Décret de Gratien et à Hugues de Saint-Victor, devient, du xii au xiii siècle, le thème des développements théologiques sur le sacrement de l'ordre. Ce thème est renfermé dans les dist. XXIV et XXV* du livre IV des *Sentences*. Sur la dépendance possible du Lombard dans la question de l'ordre, à l'égard des *Sentences* de Gandulphe, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du MP siècle*, p. 200-213.

1. *Dist. XXIV*. — Elle débute par un court préambule. où l'auteur, d'après l'enseignement traditionnel, rappelle l'existence des sept ordres, dont Jésus-Christ lui-même a rempli les offices. Le nombre sept est en raison de la grâce septiforme que doivent posséder les ministres qui sont revêtus des ordres.

L'ordre ne peut être conféré qu'à celui qui est digne d'en remplir les fonctions. Mieux vaut peu de ministres qu'un nombre considérable d'inutiles.

La tonsure cléricale fait entrer dans la cléricature. Elle n'est pas un ordre: elle est une couronne, un emblème royal, l'emblème de la royauté dont parle saint Pierre. I Pet., n, 9.

L'auteur énumère ensuite les sept ordres, en rappelant pour chacun d'eux l'objet de leur fonction et les cérémonies de l'ordination.

Les *portiers* président à l'entrée des temples. Jésus a rempli cet office en chassant les vendeurs du temple. A ce titre, on peut lui appliquer Joa., x, 9 : *Ego sum ostium*.

Les *lecteurs* ont pour fonction de chanter leçons et psaumes. Le Christ lisant et commentant les Livres Saints au milieu des anciens a rempli cet office.

Les *exorcistes* sont ainsi appelés à cause des exorcismes qu'ils adressent aux mauvais esprits pour les expulser. Le Sauveur a rempli cet office quand il chassa le démon du corps du sourd-muet, dont il toucha avec de la salive la langue et les yeux. Marc., vii, 31; quand il guérit toutes sortes de démoniaques. Après Hugues de Saint-Victor, Pierre le Lombard insinue que cet office remonte à Salomon; cette insinuation s'appuie sur Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, c. 5 (voir Exorciste, I, v, col. 1780).

Les *acolytes* (céroféraires en latin) allument et portent les luminaires dans les offices, symboles de

la joie que donna au monde celui qui est la vraie lumière, Joa., i, 9. Le Christ s'est appliqué à lui-même cette fonction. Joa., viii, 12, dont on trouve le type jusque dans l'Ancien Testament, Ex., xxvii, 21-22; Lév., vi, 12.

Le cinquième ordre est celui des *sous-diacres*, c'est-à-dire de ceux qui servent les diacres. Après avoir décrit leurs fonctions, Pierre le Lombard rappelle la pureté qu'exigent ces fonctions et qui se traduit pour les sous-diacres par la loi de la continence. Le Seigneur a rempli cette fonction en lavant les pieds de ses apôtres.

L'ordre des *diacres* vient en sixième lieu. On appelle également les diacres lévites, du nom de la tribu de Lévi qui était consacrée au service du culte divin. En grec, diacre signifie ministre : leur ministère est d'assister le prêtre dans toute la liturgie sacrée. Cet ordre fut institué par les apôtres. Act., vi, 3, 6. Avant leur ordination, ils doivent être éprouvés, afin d'accomplir leur ministère sans être souillés d'aucun crime: cf. I Tim., iii, 10. Le Seigneur a rempli cet office, lorsque, après la Cène, il distribua à ses apôtres son corps et son sang et quand, au Jardin de l'agonie, il les excita et les engagea à la prière : *vigilate et orate, ut non iniretis in tentationem*, Luc., xxii, 28.

Le septième ordre est celui des *prêtres*, en grec, *hieronymes*, en latin, *anciens*, non à cause de leur âge avancé, mais à cause de l'honneur et de la dignité qui leur reviennent, et des qualités de prudence et de maturité dont ils doivent faire preuve. Ils ne tiennent pas, comme les évêques, le sommet du sacerdoce; ils ne marquent pas les fronts avec le saint-chrême et ne donnent pas le Saint-Esprit, fonctions réservées aux évêques. Act., xiii, 15; xix, 6. Primitivement les évêques et les prêtres étaient les mêmes personnages. L'auteur fait ensuite l'étymologie de *sacerdos* — *sacra dans*; d'*antistes* — *ante stat* : le prêtre, dans l'église, se tient le premier. Après avoir rappelé les cérémonies de l'ordination et commente leur symbolisme, le Maître des Sentences expose que le sacerdoce a son origine lointaine dans le sacerdoce aaronique : Aaron était le souverain prêtre, ses fils, les prêtres inférieurs. Le Christ s'est choisi douze disciples, qu'il a appelés apôtres, Matth., x, 2; les évêques tiennent leur place dans l'Eglise. En outre, le Christ désigna soixante-douze disciples, dont les simples prêtres sont les successeurs. Parmi les apôtres, l'un fut le chef, Pierre, dont le souverain pontife est le remplaçant : on le nomme *apostolique* ou pape, c'est-à-dire père des peuples. De quelles qualités doit être revêtu celui qu'on choisit pour prêtre, l'apôtre le déclare dans sa lettre à Timothée, I Tim., iii, 2 sq., car là, évêque est synonyme de prêtre. Jésus-Christ a rempli l'office sacerdotal, lorsqu'il s'est offert lui-même sur l'autel de la croix, prêtre et hostie, et quand à la dernière Cène, il a changé le pain et le vin en son corps et en son sang... Dans la primitive Eglise, nous ne trouvons que deux ordres sacrés, le presbytéral et le diaconat: sur ceux-là seuls nous possédons les prescriptions de l'Apôtre, I Tim., iii, 2 sq. Mais ensuite, les apôtres ordonnèrent dans chaque église des évêques et des prêtres; nous savons également qu'ils ordonnèrent des diacres, Act., vi, 6. Ce n'est que plus tard que l'Eglise s'est constituée à elle-même des sous-diacres et des acolytes.

Pierre le Lombard donne ensuite la définition de l'ordre : *sane dici potest, signaculum esse, id est, sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinatio et officium*, Ce *signaculum* est d'abord le rite consécrationnaire prescrit par l'Eglise, qui signifie et produit le pouvoir spirituel et la grâce de sanctification. Mais ce peut être aussi le caractère. Voir plus

loin, col. 1304 sq. L'auteur laisse entendre, sans en donner d'ailleurs d'explication, que chaque ordre imprime un caractère sacramentel. Sacrement, l'ordre l'est à coup sûr, puisque sa réception est accompagnée de l'infusion de la grâce, symbolisée par le signe sensible extérieur, *quam figurant ea quit' geruntur*.

Enfin, à propos de *Vépisopat*, l'auteur distingue quatre dignités, les patriarches, les archevêques, les métropolitains, les évêques. Ces dignités, introduites dans l'Églisc sans doute à l'instar de certaines dignités païennes, ne doivent pas faire oublier à ceux qui en sont revêtus leurs devoirs et la perfection que commande leur haute situation dans l'Églisc. Leur vie doit être un sujet d'édification pour ceux qui reçoivent de leur main les sacrements et entendent leur messe.

2. *List.* AA'V. — Celle distinction fait écho aux préoccupations du haut Moyen Age sur les ordinations schismatiques et simoniaques.

Pierre le Lombard se fait le simple rapporteur des opinions ayant cours au xii^e siècle (voir plus haut).

Selon une première opinion, ces ordinations sont invalides; on s'appuie sur les textes connus d'innocent I^{er}, de saint Grégoire, de saint Cyprien, de saint Léon, textes qu'on n'entend pas toujours dans leur sens véritable.

Une deuxième opinion veut que ces ordinations soient valides et ne puissent être réitérées. Elle a pour fondement les textes bien connus de saint Augustin, *Contra epist. Parmen.*, et la lettre de saint Grégoire à Jean de Bavenne. La conclusion de cette opinion est que les prélats schismatiques et simoniaques, *possunt dare, sed perniciose, et quibus dederint non sunt iterum ordinandi*.

Une troisième opinion déclare que les hérétiques qui ne se séparent de l'Églisc qu'après avoir reçu l'onction sacerdotale ou épiscopale conservent le droit de conférer le baptême, mais sont totalement Impuissants à consacrer ou à ordonner, après leur séparation d'avec l'Églisc. En ce cas, il faudrait interpréter saint Augustin, comme s'il avait parlé des évêques et des prêtres devenus secrètement hérétiques, mais n'ayant encouru aucune sentence de l'Églisc.

Une quatrième opinion admet que les sacrements conférés par les hérétiques sont valables, s'ils sont conférés dans la forme de l'Églisc; sans cette forme, ils sont invalides. D'autres veulent que les sacrements administrés par les hérétiques soient vains et sans effet, là où ils sont donnés et reçus dans des conditions morales défectueuses. Ici, on invoque encore l'autorité de saint Grégoire, de saint Innocent I^{er}, de saint Jérôme. Toutefois, les prélats ordonnés avant leur séparation de l'Églisc selon la forme prescrite, garderaient le pouvoir de conférer validement les ordres, bien que cette collation apporte une blessure plutôt que la grâce.

Pierre le Lombard prononce sans hésiter que les simoniaques sont des hérétiques. Mais il établit une distinction entre ceux qui sciemment se font ordonner par des simoniaques, et ceux qui le font par ignorance. De ces derniers, l'ordination *misericorditer sustinetur*.

Suivent plusieurs distinctions reçues au xii^e siècle sur les simoniaques : ceux qui ont été ordonnés d'une façon simonlaque par des simoniaques ; ceux qui ont été ordonnés d'une façon simonlaque par des non simoniaques; ceux qui ont été ordonnés par des simoniaques d'une façon non simonlaque. Ces derniers seuls peuvent être maintenus dans leur ordre, en supposant qu'ils se soient fait ordonner sans connaître le crime de leur consécrateur.

Pierre le Lombard interprète ensuite une lettre de saint Innocent au sujet des simoniaques; ceux qu'on a contraints à recevoir les ordres d'un simonlaque peuvent à la rigueur être excusés.

Enfin, une décrétale de Nicolas I^{er} fixe l'âge des ordinands : les sous-diacres doivent avoir au moins quatorze ans, les diacres, vingt-cinq, les prêtres, trente; l'épiscopal vient seulement ensuite.

L'auteur ne se prononce ni sur la distinction d'ordre entre la prêtrise et l'épiscopat, ni sur la validité des ordinations simoniaques. Mais le seul fait — inouï au xii^e siècle à Paris, — qu'il ait donné asile dans sa nomenclature à l'opinion orthodoxe, déjà enseignée à Bologne, a suffi pour introduire cette opinion dans l'enseignement officiel.

3^o Les *commentateurs du Maître des Sentences*. — Sur le thème esquissé par Pierre le Lombard, la plupart des théologiens ont, jusqu'au milieu du xiii^e siècle, construit l'édifice de leur théologie du sacrement de l'ordre. Sauf sur certains points que nous relèverons, la plupart de ces commentaires sont entre eux d'une concordance parfaite. Il serait donc fastidieux de rappeler la doctrine exposée par chacun d'eux individuellement. Pour plus de commodité, nous grouperons leur enseignement d'une façon collective, sous un certain nombre de points de doctrine et nous nous en tiendrons aux principaux représentants de l'École. Nous laisserons de côté les canonistes proprement dits. Bien que l'ordre des matières ne soit pas rigoureusement le même chez tous, les différences sont si minimes qu'en fait on peut s'en tenir à l'ordre observé par saint Thomas.

1. *Le l'ordre en général*. — Tous les auteurs distinguent deux aspects dans l'ordre : l'organisation de la société religieuse en degrés hiérarchiques, et le pouvoir relativement au ministère sacré. Sous le premier aspect l'ordre est nécessaire à l'Églisc pour y faire resplendir la beauté divine, jusque, précise saint Thomas, dans son activité communicative de perfections. Et ici, le saint docteur louche à l'autre aspect de l'ordre, à savoir, en tant qu'il permet, comme pouvoir sacré, de communiquer aux autres les sources de la grâce, les sacrements, S. Thomas, *In IVum Senl.*, dist. XXIV, a. 2, q. 1 ; S. Bonaventure, *id.*, a. 2, q. 1; Richard de Médiavilla, *id.*, a. 3, q. 1; Thomas de Strasbourg, *id.*, q. 1, a. 1; Étienne Brulcfer, dans ses *Reportata* sur le commentaire de saint Bonaventure, *loc. cit.* Sous cet aspect général de l'ordre, Scot, avec plus de personnalité, définit l'ordre : *gradus eminens in hierarchia ecclesiastica, disponens ad congrue exequendum aliquem actum excellentem in Ecclesia*. *Reportata*, L IV, dist. XXIV, n. 6. Mais il convient que l'ordre ait été institué sous forme de sacrement. Saint Thomas en donne une première raison, en ce qu'il est conforme à la divine libéralité de ne pas accorder un pouvoir, et surtout un pouvoir d'ordre spirituel, comme celui d'administrer les sacrements, sans y joindre la grâce nécessaire au bon exercice de ce pouvoir; ce qui est le propre du sacrement. *Coni. Gentes.*, l. IV, c. i.xxiv. Saint Bonaventure ajoute cette considération que le pouvoir de conférer les autres sacrements doit lui-même, *propter sacramentorum dignitatem*, être un sacrement. *In IVum Sent.*, dist. XXIV, part. I, a. 2. q. 1.

2. *L'ordre, comme sacrement*. — On se rappelle la définition du Maître des Sentences : *Sane dici potest, signaculum esse, id est sacramentum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinatis, et officium*. Saint Thomas justifie cette définition en la rapportant à l'ordre considéré sous son second aspect ; mais, pour lui, le *signaculum quoddam* n'est pas le caractère conféré, mais seulement le rite extérieur conférant ce

varactère, a. 2, q. i, sol. 2. Saint Bonaventure rapporte le *signaculum* au caractère. Dist. XXIV, part. II, *expositio textus*, dub. vi. Et saint Thomas lui-même ne s'oppose pas à cette interprétation, Suppl., q. xxxiv, a. 2, ad Ium.

L'ordre est un sacrement, en tant que, dans l'Église, il confère, par un rite sensible extérieur, un pouvoir spirituel avec la grâce nécessaire pour en exercer dignement les fonctions; mais ici, le pouvoir communiqué est principalement envisagé. Saint Thomas, *id.*, sol. 3; cf. Suppl., q. xxxiv, a. 2, ad 2um; a. 4, ad 4um; S. Bonaventure, *loc. cit.*, q. n; Thomas de Strasbourg, dist. XXIV, q. vii, a. 1; Pierre de Tarentaise, q. ix. Si le pouvoir est principalement envisagé, c'est qu'il est un pouvoir ministériel ou instrumental destiné à transmettre aux fidèles l'influence sanctificatrice de leur chef, Jésus-Christ. Il présente donc, *avant tout*, un caractère social. Voir S. Thomas, Suppl., q. xxxvi, a. 8, ad 2am; S. Bonaventure, dist. XXV, a. 2, q. iv. C'est l'explication que reprendront unanimement les théologiens postérieurs; cf. Estius, *In IV^o Sent.*, dist. I, § 17; Esparza, *Cursus theologicus*, L X, q. en, l. 7;

Scot envisage lui aussi le double effet du sacrement, pouvoir et grâce, lorsqu'il définit l'ordre : *collatio determinati ministerii, per aliquod signum sensibile..., signans efficaciter ex institutione divina effectum gratiae invisibilis, (per ordinatus digne aliquod ministerium exsequatur. Report., l. IV, loc. cit., n. 10. Doni. Solo accuse Duns Scot d'avoir, dans le Commentaire sur les Sentences, omis l'élément sensible, constitutif du sacrement, en définissant l'ordre : Potestas spiritualis ad aliquem actum exsequendum in hierarchia ecclesiastica. Mais il est bien évident que Scot n'exclut pas cet élément sensible; cf. Vasquez, disp. CCXXXV. c. in. n. 28.*

Certains auteurs, en un article spécial, précisent que l'ordre est un sacrement *de la Nouvelle Loi*, se distinguant par conséquent d'une manière spécifique du sacerdoce de Melchisédech et d'Aaron. Saint Bonaventure, *loc. cit.*, q. m; Pierre de Tarentaise, *id.*, q. x; Fr. Mayronis, *id.*, q. i, Cette précision semble appelée par le texte même du Maître des Sentences.

Puisque, dans l'ordre, le pouvoir conféré est principalement envisagé, c'est lui que devra signifier la matière et la forme du rite sensible. Saint Thomas, *loc. cit.*, sol. 4 et 5. D'une manière générale, la forme de l'ordre exprime d'une manière impérative et la communication du pouvoir et l'usage qui doit être fait de ce pouvoir. Quant à la matière, diverse pour chaque ordre, elle marque la transmission du pouvoir qui dérive de Dieu, mais par l'intermédiaire de l'évêque conférant le sacrement

Avec le pouvoir conféré, le sacrement donne à celui qui le reçoit, s'il n'y met pas obstacle, la grâce sanctifiante aussi nécessaire d'ailleurs pour la dispensation que pour la réception des sacrements. Et, conformément aux principes posés dans le Traité des sacrements en général, il donne également la grâce *sacramentelle*, laquelle apporte au ministre sacré les secours spéciaux nécessaires à l'exercice fructueux de ses fonctions. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2, sol. 1; Suppl., q. xxxv, a. 1 et ad 3um.

3. *Fin et objet du sacrement de l'ordre.* — L'ordre, ayant dans l'Église un caractère avant tout social, possède, à l'égard du corps mystique de Jésus-Christ, une *fin* et un *objet* bien déterminés. Sa fin, c'est la sanctification des âmes par l'exercice des pouvoirs sacrés, qui placent le prêtre à la tête des simples fidèles. *Sacer ordo*, disait Alain de Lille, *est sacramentum quo insignitur homo, ut sic aliis per honorem prosit, ut eis per onus participationis prosit. Theol. reg., xcvi,*

P. L., t. ccx, col. 681. Mais cette sanctification doit suivre, dans la Loi Nouvelle instituée par Jésus-Christ une marche déterminée. Le sacerdoce a pour objet principal d'offrir le sacrifice, acte du culte social qui est dû à la souveraineté de Dieu. Or, comme dans la Nouvelle Loi, le sacrifice est l'oblation du corps et du sang du Christ à la messe, le sacerdoce aura pour objet principal d'offrir ce sacrifice, c'est-à-dire de consacrer le corps et le sang du Sauveur. Mais le sacrifice du Christ à l'autel n'est pas complet sans la participation des fidèles. Or, pour rendre les fidèles aptes à cette participation d'une façon digne et fructueuse, il faut que le prêtre intervienne et les dispose par l'administration des sacrements. Ainsi donc, le sacerdoce aura pour objet l'offrande du sacrifice eucharistique et l'administration des sacrements, principalement des sacrements de baptême et de pénitence, par lesquels l'homme obtient la rémission de ses péchés; cf. S. Thomas, *Cont. Gentes*, L IV, c. Lxxxiv. Telle est l'idée fondamentale qui revient sans cesse sous les affirmations des théologiens du Moyen Âge : *Ordo est ad sacrificium administrandum*, S. Bonaventure, *In IV^o Sent.*, dist. XXIV, part. 1, a. 2, q. iii. *Hoc sacramentum est ordinatum ad dispensandum omnia alia sacramenta.* Id., dub. L *Per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales.* S. Thomas. *Sum. theol.*, III, q. i, xv, a. 2; *constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum.* Suppl., q. xxxvi, a. 2. Albert le Grand. *In IV^o Sent.*, dist. XXIV, a. 4. C'est pourquoi, dans la définition de l'ordre, la tradition du pouvoir doit être mise avant la collation de la grâce (voir ci-dessus).

4. *Le caractère du sacrement de l'ordre.* — Sur le caractère en général et son point d'attache dans l'âme, voir t. H, col. 1698.

Notons simplement ici comment saint Thomas rattache le caractère à une participation du sacerdoce de Jésus-Christ. Il remarque, en effet, que les trois caractères du baptême, de la confirmation et de l'ordre ont pour effet de rendre le chrétien capable de recevoir les sacrements ou d'exercer les fonctions liturgiques. Or, tout ce qu'il y a de rites sacrés et efficaces dans l'Église dérive et relève en dernière analyse du sacerdoce de Jésus-Christ, principe de tout ministère et de toute sanctification. Le caractère est donc, en définitive, une participation effective au sacerdoce de Jésus-Christ. *Sum. theol.*, III, q. i, xiii, a. 3 et ad 2um. Si cela est vrai du caractère imprimé par le baptême et par la confirmation, combien cela est-il plus vrai encore du caractère imprimé par l'ordre, qui communique précisément à l'ordinand, plus ou moins complètement, le pouvoir sacerdotal de Jésus-Christ, pouvoir qui fait de lui un autre Jésus-Christ prêtre; cf. S. Bonaventure, *In IV^o Sent.*, dist. XXIV, part. II, a. 1, q. 1.

La question posée par les commentateurs des Sentences, au sujet du caractère du sacrement de l'ordre, est celle-ci : tous les ordres, y compris le sous-diaconat et les ordres mineurs, sont-ils des sacrements ? Autrement dit, impriment-ils, tous et chacun, dans l'âme de (celui qui) le reçoit, un caractère ineffaçable ? Au Moyen Âge, les auteurs sont unanimement pour l'affirmative. Sur ce sujet, disent-ils il existe une triple opinion. Les uns admettent que le caractère est imprimé seulement dans l'ordre de la prêtrise. Mais, ajoutent-ils, cela n'est pas vrai, car le ministère du diacre est un ministère essentiellement spirituel, qui présuppose le caractère sacramentel. D'autres enseignent que l'ordre n'est sacrement que dans les ordres sacrés, et non dans les ordres mineurs; mais cela semble faux, car tout ordre, même mineur, communique à celui qui le reçoit.

un pouvoir spirituel sur le peuple chrétien. Enfin, une troisième opinion, commune, «lit saint Thomas, plus probable, dit saint Bonaventure, enseigne «pie ch. que ordre, même parmi les ordres inférieurs, imprime dans l'âme un caractère sacramentel. Albert le Grand, *in / P,DI Sr/rL*, dht XXIV, a. 17, 25, 26; S. Thomas, *loc. cil.*, sol. 2; Suppl., q. xxxv, a. 2, q. xxxvn, a. 3, quoique l'on saisisse quelque hésitation. *Opose.* xrx,c rv, édit, de Parme, l. xv, p. 20; et *In I Tim.*, c. ni, lect. 2; cf. Benoît XIV, *Dr synodo*, l. VIII, c. IX, n. II; S. Bonaventure, dist. XXIV, part. II, a. I, q. i; Klchard de Médias ilia. a. 2, q. n: Pierre de Tarentaise, a. I; Pierre de la Palu, etc. Voir l'énumération dans Tanner, *De ordine*, disp. VH, dub. 2, n. 12. Duns Scot reste attaché à cet enseignement commun aux anciens docteurs : chaque sacrement. dans l'ordre, produit son double effet, la grâce cl le pouvoir, c'est-à-dire le caractère: donc, autant de caractères que d'ordres spécifiquement différents. *In IVTM Sent.* dist. XXIV, η. 11; *Deport.*, l. IV. n. 10. Scot ne craint pas d'affirmer que tous les ordres ont été immédiatement Institués par Jésus-Christ, mais qu'ils étaient, dans la primitive Eglise, donnés simultanément avec le sacerdoce cl le diaconat; l'autorité ecclésiastique n'a fait ensuite que diviser leur collation. *Deport.*, l. IV, n. 10. Saint Thomas et saint Bonaventure ne vont pas si loin; tout en admettant, avec Pierre Lombard, que la prêtrise et le diaconat étaient les seuls ordres de l'Eglise apostolique, ils disent que les autres ordres étaient contenus implicitement dans le diaconat. S. Thomas, Suppl., q. xxxvn, a. 2, ad 2um; S. Bonaventure, «dist. XXIV, part. II, q. i, ad 3^e, n^e.

C'est au xiv^e siècle seulement, que Durand de Saint-Pourçain reserva la propriété du sacrement au sacerdoce, abaissant au rang des sacramentaux les ordres Inférieurs, même le diaconat, q. n, n. 6-0. Toutefois, dès le xn^e siècle. Il semble «pi'on trouve déjà cette opinion chez Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*. l. H. part. III, c. xn. *P. L.*, t. ri.xxvi, col. 428. Mais, pour arriver à cette conclusion, Durand ne se place pas sur le terrain historique; il raisonne *a priori*.

5. *Les présupposés sacramentels au caractère de l'ordre.* — Cette question, en ce qui concerne le baptême et la confirmation» semble avoir été traitée plus spécialement par saint Thomas, *loc. cit.*, sol. 3 el I. Le caractère de l'ordre présuppose en celui qui le reçoit le caractère baptismal. Quiconque recevrait la prêtrise ou l'épiscopat sans être baptisé ne serait pas prêtre ou évêque, ne célébrerait pas validement, ne consacrerait pas, ne conférerait pas les ordres. Le caractère baptismal est donc présupposé *dr necessitate sacramenti*. Il n'en est pas de même «lu caractère de la confirmation; il n'y a plus ici qu'une question de haute convenance, afin «pie le sujet soit parfaitement disposé.

Les autres auteurs abordent incidemment cette question à propos du baptême et de la confirmation : cf. Saint Bonaventure, *In / Vun^e Sent.*, dist. VII, a. 3, q. ni; Alexandre «le Halés, *Summa*, part. IV, q. IX, mcinb. I, a. 1; Guillaume «l'Auxerre. *Sent.*, tract. IV» c. m, q. ni.

Mais tous les auteurs traitent *ex professo* la question de savoir s'il est nécessaire d'avoir reçu le caractère de l'ordre inférieur pour recevoir l'ordre supérieur. C'est, au point de vue théologique, le problème canonique de *Vordinatio per saltum*.

Tous sont d'accord pour déclarer «lu *de necessitate lacramendi* le caractère de l'ordre inférieur n'est pas nécessaire pour recevoir l'ordre supérieur, exception faite pour l'épiscopat qui. n'étant pas, selon ces auteurs, un ordre distinct «tu simple sacerdoce,

requiert, pour la validité, le caractère sacerdotal (voir plus loin). C'est pourquoi, dans la primitive Eglise, «les prêtres étaient ordonnés, qui n'avaient pas reçu, au préalable, les ordres inférieurs. Ce n'est que plus tard que l'Eglise, par une loi positive, a déterminé l'obligation de recevoir les ordres inférieurs avant de parvenir aux ordres supérieurs. Toutefois, maintenant encore, *Vordinatio per saltum* n'est pas considérée connue invalide; on supplée simplement ce qui manque au sujet. Saint Thomas, *loc. cil.*, sol. 5. La raison théologique donnée de la validité de telles ordinations est « que les pouvoirs des divers ordres sont distincts, et l'un ne requiert pas essentiellement l'autre dans le même sujet ». Suppl., q. xxxv, a. 5. Cette question est traitée par Pierre «le Tarentaise, dist. XXIV, q. xix, et surtout saint Bonaventure qui en complète la solution : *diversi characteres ordinum non sunt essentialiter ordinati; sed bene habent congruitatem ordinis inter se, non necessitatem*, a. 1, q. in, *conclusio*.

6. *Les dispositions morales au sacrement de l'ordre.* — C'est le sujet abordé par saint Thomas dans l'art, suivant. (Leux qui reçoivent les ordres doivent s'y être préparés par la perfection morale : la sainteté de la vie. c'est-à-dire la grâce sanctifiante, est requise pour recevoir le sacrement; néanmoins l'ordre conféré à un pécheur l'est validement, quoique reçu avec indignité. Art. 3, sol. I; cf. Hmlæ, q. ci.x x x ix, a. 1. ad. 3^eln.

Quelle science est requise ? *Oportet quod habeat tantum de scientia, qur sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis..., plus cl minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit.* Sol. 2. Celle remarque s'applique surtout à la prêtrise cl plus encore à l'épiscopat, en raison «lu pouvoir qu'exercent prêtres et évêques non seulement sur le corps réel, mais encore sur le corps mystique de JésusChrist, *ht.*, ad III.M.

Le degré de l'ordre n'est pas proportionné au mérite personnel, mais est relatif au sacrement reçu. Sol. 3.

Enfin, celui qui exerce son ordre dans un état d'indignité commet une faute mortelle, sol. 4, el ce péché se renouvelle à chaque exercice du pouvoir. â moins qu'une nécessité urgente n'oblige le prêtre à faire acte de son ordre, ad lu,n. Cf. *Sum. thcol.*, Suppl., q. xxxvi, per lotam.

7. *Distinction des sept ordres*, - - Les auteurs procèdent ici par gradation.

Ils examinent tout d'abord la nécessité de *plusieurs* ordres. La multiplicité «les ordres dans l'Eglise répond a une triple raison : elle manifeste mieux la sagesse divine; elle répond à la multiplicité «les offices spirituels; elle multiplie pour les hommes les possibilités de coopération à l'œuvre divine. S. Thomas, q. n. a. 1, sol. 1; S. Bonaventure, part. II, a. 2, q. i; Pierre de Tarentaise. q. ix.

Ensuite, ils établissent la distinction des *sept* ordres. Trois opinions ont été proposées sur ce sujet. Les uns ont justifié la division en sept ordres par corrélation aux sept ordres «le grâces *gratis data*», énumérés dans I Cor, xn Cette opinion est unanimement rejetée au xnr siècle. D'autres rapprochent la division en sept ordre» de la hiérarchie céleste, dans laquelle on distingue les ordres selon qu'ils purifient, éclairent et perfectionnent. Les ordres de portier, d'acolyte cl d'exorciste visent à la purification dans l'Eglise ; les ordres de lecteur, «le sous-diacre et «le diacre à l'illumination, par la lecture des prophéties, «les épltres, des évangiles. Enfin, les prêtres et les évêques sont institués en vue de la purification «les Ames. Le Moyen Age lui-même a saisi ce qu'il y a de conventionnel cl de superficiel

en ces rapprochements. Enfin une troisième opinion appropriée les sept ordres aux sept dons du Saint-Esprit. Appropriation qui ne vaut rien, dit saint Thomas, « puisqu'on reçoit dans chaque ordre les sept dons du Saint-Esprit ». Suppl. q. xxxvn. c. 2. Albert le Grand s'efforce cependant de montrer ce qu'il y a d'acceptable en cette adaptation. dist. WIV, a. 6.

La vraie doctrine est que la distinction des ordres doit se considérer d'après leur rapport à l'eucharistie à laquelle ce sacrement est ordonné. Le pouvoir d'ordre existe pour la consécration de l'eucharistie ou pour un ministère s'y rapportant. On explique ainsi l'ordre de la prêtrise qui a pour objet l'eucharistie, et les six autres qui s'exercent en six ministères différents relatifs à l'eucharistie : S. Thomas, dist. XXIV, q. n, a. 1, sol. 2; S. Bonaventure, part. II, a. 2, q. iv; Bledard de Médiavilla, a. 3. q. ni; Durand de Saint-Pourçain, q. ut; François de Mayrouis, q. n; Pierre de Tarentaise. q. xn. Scot part du même principe pour expliquer la division de l'ordre en ses divers degrés, puisque pour lui l'ordre n'est autre que la hiérarchie ayant l'eucharistie comme centre d'action. *Report.*, I. IV, dist. XXIV, n. 8; mais les degrés sont au nombre de huit. Si Scot hésite encore dans le commentaire sur les Sentences, il admet dans les *Reportata* que l'épiscopal constitue un ordre distinct, voir plus loin. Saint Bonaventure, dist. XXIV, part. II. a. 2, q. u, et Pierre de Tarentaise, q. iv. se posent la question spéciale si le « psalmistat » (l'office de chantre) est un ordre. Leur réponse est négative. L'office de chantre est annexé à l'ordre de lecteur; cf. Saint Thomas, Suppl., q. xxxvn, a. 2, ad 5,ro; Albert le Grand, (list. XXIV, a. 20.

Vient ensuite la distinction des ordres *sacrés* et *non sacrés*. En soit tout ordre est sacré; mais c'est par rapport à la matière sur laquelle ils s'exercent que certains ordres (sacerdoce, diaconat, s'exerçant sur le corps et le sang du Christ; sous diaconat, sur les vases sacrés) sont sacrés, et d'autres non. Saint Thomas, dist. XXIV, q. n, a. 1. sol. 3. Saint Bonaventure, *lue. cil.*; Pierre de Tarentaise, q. ix. Albert le Grand, a. 28.

La *multiplicité des ordres* n'empêche pas l'unité du sacrement d'ordre, car les divers ordres sont les parties du même *tout potentiel*, en tant que les ordres inférieurs possèdent une certaine participation de l'ordre suprême, le sacerdoce. L'essence de l'ordre se trouve en chacun des ordres inférieurs, mais elle n'existe avec toute sa *vertu* que dans le sacerdoce. Saint Thomas, dist. XXIV, q. ii, a. 1, sol. 1, ad 2u,n; Suppl., q. xxxvn, a. 1. ad 2^ol,n. L'expression *partes totius potestativi* se retrouve expliquée chez saint Bonaventure, dist. XXIV, part. I. a. 2. q. iv : les différents ordres m* sont qu'un sacrement parce qu'ils convergent tous vers le sacerdoce; cf. Albert le Grand, a. 3 H I; Bichard de Médiavilla. a. 3, q. n; Pierre de Tarentaise, q. xi. Duns Scot a accentué la différence que les ordres présentent entre eux. Il les considère comme spécifiquement distincts, dist. XXIV, n. 10. Aussi l'unité du sacrement de l'ordre n'est-elle qu'une unité *générique*, provenant de l'unicité de la fin. *Sacramentum ordinis est unum genere, habens sub se plures spectes., qui sunt diversa rationis et ulterius speciei, non tantum ejusdem rationis et speciei, et diversu numero*, n. 13.

Enfin, les *actes* des divers ordres ont été convenablement assignés, parce qu'ils mettent d'une façon convenable l'ordinand en rapport avec le sacrement de l'eucharistie. Saint Thomas, dist. XXIV, q. ii, a. 2; saint Bonaventure, part. II. *expositio textus*.

8. *Rite essentiel de l'ordination* — On a vu plus haut que l'ordre, comme tout sacrement, doit, en

tant que sacrement, être constitué de matière et de forme. A propos du caractère sacerdotal, les Sententiaires se demandent *si le caractère est imprimé* dans la bénédiction, Ponction, l'imposition des mains, ou la tradition du calice. Cette question sera traitée plus amplement au paragraphe suivant, col. 1.722. Notons simplement ici quelques traits propres aux grands théologiens du Moyen Age.

La réponse de saint Thomas est sans ambiguïté : bénédiction, imposition des mains, onction appartiennent à la préparation du sacrement. La bénédiction se donne à tous les ordinands, car tous sont destinés au service divin. L'imposition des mains donne la plénitude de la grâce qui rend capable de grands emplois; aussi se fait-elle pour les diacres et les prêtres. Mais l'onction consacre pour qu'on touche le sacrement. Aussi ne se fait-elle qu'aux prêtres qui touchent le corps du Christ de leurs mains, comme aussi on joint le calice qui contient le sang et la patène qui supporte le corps. Mais le pouvoir de consacrer n'est communiqué au prêtre que dans la tradition du calice et de la patène, avec le vin et le pain, parce que cette matière, avec la forme qui la précise, désigne l'acte principal du sacerdoce, qui est de consacrer le corps du Sauveur. Cette doctrine qui est la doctrine reçue chez presque tous les auteurs du xnr et du xiv^e siècle, a été spécialement développée par saint Thomas dans l'opuscule *De fidei articulis et septem sacramentis*, qui a servi de texte au décret d'Eugène IV au concile de Florence (voir plus loin). Pour les auteurs qui suivent l'opinion de saint Thomas. voir col. 1322.

Nous noterons cependant ici que saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, tout en excluant positivement Ponction et la bénédiction, sont moins affirmatifs que saint Thomas pour faire de l'imposition des mains un hors-d'œuvre préparatoire au rite essentiel. *in ordinibus*, écrit saint Bonaventure, *quoniam datur ibi nobilis potestas et excellens, fit manus impositio, non tantum instrumenti traditio; quoniam manus est organum organorum, in quo scilicet residet potestas operandi ; unde sic ordinabant in Ecclesia primitiva, ubi non nisi isti duo ordines explicit! erant*. Part. II, a. 1, q. iv. Nous relevons ici un trait historique, qui fait défaut chez saint Thomas, mais que nous retrouverons dans le commentaire de son fidèle interprète, Capréohis. Et celui-ci, pour se libérer de la difficulté tirée du rite d'ordination des Églises orientales, diminue simplement que ces Églises jouissent d'un « privilège » ou d'une « dispense » de Dieu. Dist. XXIV, q. i. a. 3.

Le sous-diaque reçoit le caractère de son ordre en touchant le calice et la patène vides; mais pour le diaque, dont l'ordre est Intermédiaire entre le sacerdoce et le sous-diaconat, faute de signification possible à l'égard de l'acte principal de son ministère, c'est la tradition de l'évangéliste. signifiant son ministère secondaire, qui lui confère le caractère. Saint Thomas, *loc. cil.*

Notons ici qu'un théologien d'aujourd'hui a cru trouver dans le texte du Commentaire, *In I^{um} Sent.* dist. XXIV, q. ii, a. 3. que, selon saint Thomas, l'imposition des mains confère la grâce, la tradition des instruments, le caractère, au prêtre et au diaque. A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum*, dans *Gregoriantim*, 1927, p. 76 100.

Les auteurs en général ne parlent pas du rite des ordres mineurs, sinon, comme saint Bonaventure tout spécialement, dans l'exposition du texte du Maître des Sentences, qui explique sur ce point le pontifical.

On verra plus loin. col. 1321, que Duns Scot fut l'initiateur d'un système distinct de celui de saint Thomas. faisant entrer dans le rite essentiel de l'ordi-

nation sacerdotale l'imposition des mains. Il est suivi par Pierre de la Palu et Thomas de Strasbourg.

9. *La tonsure cléricale*. — Rompant avec l'ordre de Pierre Lombard que suivent cependant la plupart des Sententiaires saint Thomas traite id. dist. XXIV, q. ni, a. 1; cf. Suppl., q. XL, a. 1-3, la question de la tonsure; il justifie ce procédé, parce qu'après avoir parlé du sacrement de l'ordre, il aborde *qua dam qui sunt ordinibus annexa*. La tonsure est en forme de couronne, pour marquer la royauté de ceux qui appartiennent à la cléricature; saint Bonaventure leur applique I Pet., il, 9, dist. XXIV, part. I, a. 1, q. 1; cf. Richard de Médiavilhi, q. i, a. 1; Pierre de Tarentaise, q. i. Saint Thomas accepte la même idée, sans y ajouter le texte de saint Pierre. Tous les auteurs marquent aussi dans la tonsure le symbole du renoncement au monde. Les trois auteurs qu'on a cités expliquent longuement en quoi consiste celle renonciation aux choses terrestres. Voir également Albert le Grand, a. 15. Ce symbolisme est loin d'être exclu par les origines historiques de la tonsure; cf. Ph. Gobillot, *Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes*, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1925, p. 399-451. Il s'agit d'une renonciation affective plutôt qu'effective, *non quantum ad possessionem, sed quantum ad affectum*. Saint Bonaventure, q. ni; Richard, a. 1, q. in; Pierre de Tarentaise, q. in. Bien plus, saint Bonaventure, q. iv, et Pierre de Tarentaise, q. vi, exposent que l'évêque doit la subsistance aux clercs indigents.

10. *L'épiscopat et la simple prêtrise*. — Vient ensuite, chez, saint Thomas, la question si importante et qui, dans la suite, sera si discutée, de la différence entre le simple sacerdoce et l'épiscopat. L'art. 2 est ainsi présenté : *Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis*. Et très logiquement, l'article se divise en trois paragraphes : Au-dessus de l'ordre sacerdotal, doit-il exister une puissance épiscopale ? L'épiscopat est-il un ordre ? Au-dessus des évêques, peut-il y avoir une puissance supérieure dans l'Église ? La même subdivision se retrouve dans le Supplément, q. xl, a. I, 5, 6.

a) En ce qui concerne le pouvoir sacerdotal sur le corps réel de Jésus-Christ, saint Thomas pose en principe que le simple prêtre n'a pas d'autre supérieur que Dieu. C'est en ce qui concerne le pouvoir sacerdotal sur le corps mystique du Christ, c'est-à-dire sur les fidèles, qu'il est chargé de disposer à recevoir l'eucharistie, que le simple prêtre doit avoir un supérieur humain : « car toute puissance qui ne peut s'exercer sans certaines dispositions préalables, dépend de la puissance qui établit ces dispositions. Or, le prêtre ne peut lier et délier qu'autant qu'il a préalablement la juridiction d'autorité par laquelle lui sont soumis ceux qu'il absout, tandis qu'il peut consacrer toute matière déterminée par le Christ. » Sol. 1. Toutefois, même en dehors de la juridiction, l'évêque est supérieur au prêtre par la puissance de l'ordre par rapport à quelques sacrements. Sol. 2. et ad 2.

b) Les Sententiaires, jusqu'à Scot et surtout Durand de Saint Pourçain, tiennent que l'épiscopat n'est pas, à proprement parler, un ordre. Ils s'appuient sur l'autorité d'Hugues de Saint-Victor, qui ne compte que sept ordres, l'épiscopat étant une *dignité* dans l'ordre du sacerdoce. *De sacramentis*, II, part. III, c. vi. Quant à la raison théologique de cette doctrine, elle est exposée par saint Thomas en ces termes : « Un bon ordre ne dépend pas d'un autre ordre précédent quant à la nécessité du sacrement; or, la puissance épiscopale dépend de la puissance sacerdotale, puisqu'il faut d'abord être prêtre pour recevoir validement l'épiscopat. » Et maintenant l'expli-

cation : « L'ordre, en tant qu'il se réfère au sacrement de l'eucharistie est un sacrement, imprimant un caractère. Mais, précisément, l'épiscopat, en tant qu'il est supérieur à la simple prêtrise, ne se rapporte pas à l'eucharistie; il n'est qu'une puissance spirituelle à l'égard d'autres sacrements. » S. Thomas, sol. 2 et ad 2um; Suppl., q. xi., a. 5; S. Bonaventure, dist. XXIV, part. II, a. 2, q. m; Richard, a. 5, q. n; Albert le Grand, a. 39.

Le raisonnement est faible; les prémisses sont contestables. Rien d'étonnant que l'opinion aille de plus en plus contredite. Scot, dans les *Reportata*, l. IV, n. 9, déclare nettement que l'épiscopat est un ordre hiérarchique distinct, précisément en raison des pouvoirs spéciaux qu'il confère : *episcopatus est specialis gradus et ordo in Ecclesia, cujus est ordines omnes conferre et per consequens omnes in istis eminentibus constituere*. Durand de Saint-Pourçain, appuyé sur l'autorité de l'Aréopagite, enseigne que l'épiscopat doit être considéré comme un ordre et comme un sacrement complétant le presbytérat. *In IVlin Sent.*, dist. XXIV, q. vi, n. 1. On doit également citer les noms de Pierre de La Palu, q. vi, a. 3; de Gabriel Biel, de Jean Major et, précédemment, de Guillaume d'Auxerre, *Summa*, l. IV, tr. vin, et de Guillaume de Paris, *De sacramento ordinis*, c. xiii, etc. On ne peut nier toutefois, qu'à l'époque que nous étudions (xiii-xv), l'immense majorité des auteurs tenait pour la non-distinction de l'épiscopat et du simple sacerdoce quant à l'ordre et au caractère sacramentel; cf. R. Capisucchi, O. P., *Conclrov. theol. select.*, Rome, 1670, conclrov. xxviii, de *episcopatu*, § 2. L'opinion de Scot et de Durand a pris de plus en plus de force à partir de Bellannin (voir plus loin). Toutefois la supériorité de l'épiscopat sur la simple prêtrise est fondée sur le droit divin. Cette doctrine affirmée sans ambages chez saint Thomas, saint Bonaventure et la plupart des auteurs, est aussi celle de Duns Scot, dist., XXIV, q. i, schol. 2, et de Durand de Saint-Pourçain, *id.*, q. v, a. 9, nonobstant quelques expressions équivoques.

c) La dernière question est relative au pape, dont les auteurs justifient la puissance, supérieure même à la puissance épiscopale : « Au-dessus du pouvoir directif qui se propose un bien particulier, il faut qu'il y ait un pouvoir universel qui se rapporte au bien général. Puisque l'Église entière ne fait qu'un corps, il faut, pour conserver cette unité, qu'il y ait, par rapport à l'Église entière, une puissance directive placée au-dessus de la puissance épiscopale qui doit régir chaque Église particulière. Telle est la puissance du pape. » Sol. 3. Mais, quant au pouvoir d'ordre, l'évêque est égal au pape, (celle dernière question est spécialement traitée par saint Thomas, *loc. cit.*

Pareillement, dans l'a. 3, le même théologien expose les raisons de convenance des vêtements et ornements propres à chaque ordre.

11. *Le ministre de l'ordination*. — (7csl la question posée dès le début de la distinction XXV. Tous les commentateurs affirment unanimement, avec la tradition catholique, que l'évêque est le seul ministre de l'ordination. Les prêtres qui imposent avec lui les mains sur les ordinands, l'archidiacre qui, au cours de la cérémonie, présente divers objets, ne confèrent aucun ordre. Ce sont des rites symboliques, mais de soi inefficaces quant à la transmission des pouvoirs. S. Thomas, (dist. XXV, q. i, a. 1; cf. Suppl., q. xxxvii, a. 1; S. Bonaventure, dist. XXV, a. 1, q. i; Richard, n. 1. q. i; Thomas de Strasbourg, q. i, a. 1; l'r. de Mayronis, q. ni; Pierre de Tarentaise, q. i. Tous ces théologiens reconnaissent d'ailleurs que le pape peut déléguer à un simple prêtre

le pouvoir de conférer les ordres mineurs, comme la confirmation. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3^{um}.

Sur la validité des ordinations conférées par des Jvêucs hérétiques, schismatiques, la doctrine est désormais fixée : s'ils ont vraiment reçu l'onction épiscopale, *vere sacramenta conferunt, srd cum eis gratiam non dant, non propter inefflaiciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesia*. Le pouvoir d'ordre demeure indélébile chez les évêques qui l'ont reçu. S. Thomas, dist. XXV, q. i, a. 2; Suppl., q. xxxvm, a. 2; Richard, dist. XXV, q. n; Pierre de Tarentaisc, q. ni. Duns Scot ne se dissimule pas les raisons qu'on peut invoquer pour l'invalidité des ordinations dans une société hérétique, celle-ci notamment, que l'Eglise qui a donné aux évêques le pouvoir de l'ordre peut le reprendre. Cette conclusion serait fondée si le pouvoir de juridiction était seul conféré dans l'ordination. Mais la consécration épiscopale confère également une haute *potestas ordinis*, que l'Eglise ne donne pas en son nom personnel, mais au nom du Christ. Les évêques hérétiques, en vertu de leur pouvoir d'ordre, peuvent donc consacrer valablement, bien qu'ils ne le puissent faire licitement, car, en tant qu'apostats, ils perdent l'usage de leur autorité. *Reportata*, I. IV, dist. XXV, q. i, n. 16. C'est, en somme, sur cet argument théologique que Scot établit une distinction d'ordre et de sacrement entre la préce et l'épiscopat, voir ci-dessus, col. 1312. Même doctrine chez Durand de Saint-Pourçain, dist. XXV, q. i, ad 2^{um}. Ainsi se trouve fixée définitivement dans l'Eglise la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction; le pouvoir d'ordre demeurant attaché au caractère indélébile.

La question spéciale des ordinations simoniaques est examinée à part, en raison des controverses qui ont agité le haut Moyen Age sur ce sujet. S. Thomas la traite, dist. XXV, q. ni, a. 1-3; S. Bonaventure, a. 1, q. ni; Richard, a. 2, q. i et n; Pierre de Tarentaisc, q. iv-vi. Tout d'abord, définition de la simonie : *studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum*; les simoniaques ne sont pas, à proprement parler, des hérétiques, *cum non habeant aliquam falsam opinionem*; ils ne sont hérétiques que par analogie, en tant qu'ils estiment faussement que le don de l'Esprit-Saint peut être acheté. Enfin, les cas d'ordinations simoniaques doivent être ainsi résolus. L'ordre est valablement reçu, mais en exercer le pouvoir est interdit; le simoniaque, de quelque façon qu'il le soit, est suspens *ipso facto*. Toutefois il peut y avoir des simoniaques occultes. La raison pour laquelle, contrairement aux théories admises aux xi^e et xii^e siècles, l'ordination simoniaque est valide, c'est que le simoniaque *non intendit emere illud quod est per se spirituale ut characterem, sed operationem ministri, quae est corporalis et causa sacramenti rei spiritualis*. Il ne faut d'ailleurs pas confondre avec la simonie les honoraires, les prébendes, les rétributions et fondations, la vente des vases sacrés, la cession des droits de patronage, le droit de percevoir la dîme, etc. S. Thomas, q. ni, a. 2. Dans l'art 3, le Docteur angélique examine les trois façons dont, selon l'ancien droit, peut se produire la simonie, *munere linguarum, indebiti obsequii, pecuniarum*.

12. *Le sujet de l'ordination*. — La condition est requise de *necessitate sacramenti*, c'est que le chrétien qui doit être ordonné, soit de sexe masculin. L'existence des diaconesses et des veuves dans la primitive Eglise n'influe en rien ce principe, car ces femmes ne possédaient aucun pouvoir sacré. S. Thomas, dist. XXV, q. i, a. 1 sol. 1; Suppl., q. xxxix, a. 1; S. Bonaventure, dist. XXV, a. 2, q. i; Scot,

q. n; Richard, q. i; Thomas de Strasbourg, q. t, a. 2; Fr. de Mayronis, q. iv; Pierre de Tarentaisc, q. vn.

L'usage de la raison n'est pas absolument requis pour la validité. L'ordre n'est pas du nombre des sacrements qui requièrent pour leur validité, un acte positif d'acceptation. Ainsi, pour certaines raisons légitimes, on peut conférer licitement les ordres mineurs à des enfants encore privés de l'usage de la raison. Pour les ordres majeurs, l'honnêteté et le précepte de l'Eglise exigent l'usage de la raison. Saint Bonaventure précise qu'il est impossible d'imposer l'obligation de la continence à qui ne sait pas à quoi il est engagé. Quant à l'épiscopat, les motifs qui exigent l'usage de la raison sont plus impérieux encore. Voir les mêmes auteurs, S. Thomas, dist. XXV, q. i, a. 1, sol. 2; cf. Suppl., a. 2; S. Bonaventure, q. n; Richard, a. 1, q. n; Pierre de Tarentaisc, q. vin; Pierre de la Palu, q. m, n. 1, concl. 3.

Les autres empêchements sont aussi examinés : *esclavage, homicide, naissance illégitime, mutilation, bigamie*, mais toutes ces questions relevant d'autres articles, nous ne faisons que les indiquer.

13. *L'origine de la juridiction épiscopale avant le concile de Trente*. — Bien que ce sujet relève de la question de la primauté du pape, il est nécessaire de dire ici brièvement comment il fut envisagé par quelques théologiens antérieurs au concile de Trente. Nous en choisissons deux, représentatifs des deux courants, qui se heurteront dans la xxi^e session.

Le premier en date, *Torquemada*, part de ce principe que le Christ a donné à son Eglise la constitution monarchique la plus parfaite, et de là il tire des conséquences qui font découler du pape tout pouvoir ecclésiastique. D'après lui, les apôtres auraient reçu immédiatement du Christ le pouvoir d'ordre complet lors de l'institution de l'eucharistie. Mais le pouvoir de juridiction au for interne et au for externe n'aurait été donné immédiatement par le Christ qu'à Pierre seul. Joa., xxi, 15 sq. Tous les autres passages de l'Ecriture sur l'apostolat des Douze sont interprétés en ce sens que le Christ aurait donné aux apôtres seulement le pouvoir d'enseigner dans le monde entier; mais ils auraient reçu de saint Pierre immédiatement leur juridiction épiscopale lors de leur dispersion, quoique cependant de cette manière ils l'aient reçue indirectement du Christ. *Summa de Ecclesia*, c. exil. Et ainsi, les successeurs des apôtres*, les évêques, recevraient encore aujourd'hui leur juridiction du pape immédiatement.

À l'encontre de cette théorie, nous trouvons, au début du xv^e siècle un théologien de marque, *Alphonse de Castro*, qui enseigne l'origine immédiatement divine de la juridiction des apôtres et par voie de conséquence, des évêques leurs successeurs. *Omnes sacri doctorcs dicunt episcopos successisse apostolis. Apostoli autem a Deo et non ab homine ullo fuerunt ordinati apostoli et episcopi. Si Christus apostolis dedit potestatem predicandi euangelium et potestatem ligandi et solvendi, et episcopi successerunt in locum apostolorum, consequens est, ut episcopi etiam habeant a Deo et non ab homine has omnes potestates. De justaharetorum punitione*, Lyon, 1556, l. II, c. xxiv, p. 189.

Est-il besoin de rappeler que *Cajétan* voulut prendre une position moyenne ? Les apôtres ont reçu tous leurs pouvoirs immédiatement du Christ. Mais ce fut là un mode exceptionnel. Après eux, le pouvoir épiscopal dut dériver des papes, successeurs de Pierre. Le *potestate pape*, c. u et ni.

Aucun travail d'ensemble, à notre connaissance, n'existe sur la théologie du sacrement de l'ordre au Moyen Age. Nous signalerons ici simplement une intéressante esquisse thèse de synthomiste : *La doctrine de S. Thomas sur le*

sacrement dr Tordre, par le P. .l. Pérlnclle, O. P.» dans *Revue dn sciences phil. cl lhéol.*, 1930, p. 236.

V. LES ENSEIGNEMENTS DU CONCILE DE FLORENCE DANS LE DÉCHET *PRO ARMTSIS* ET LA CONTROVERSE THÉOLOGIQUE SUR L*ESSENCE DU SACHEMENT DE L*ORDRE, -- Ln théologie du sacrement de l'ordre, telle que l'avaient conçue les maîtres de ln scolastique et notamment saint Thomas, eut un couronnement assez inattendu au concile de Florence.

Invité à se rendre au concile par Eugène IV dès 1431, le patriarche arménien Constantin V avait envoyé à Florence, en 1438, quatre députés pour qu'ils y scellassent, en son nom. l'union telle qu'elle avait autrefois existé. Malheureusement, ils arrivèrent en Italie au moment où les Grecs allaient en partir. Ce ne fut que le 22 novembre 1139 que les Pères purent lire et solennellement adopter en séance publique le décret spécial qui consacrait l'union des Arméniens avec Home Ce décret forme un ensemble complexe, dont les parties peuvent être distribuées en trois groupes : 1° Des formules de foi antérieures, symboles de Nicée et de saint Athanase, définition de Chalcédoine sur les deux natures, définition de Constantinople sur les deux volontés; 2° des décisions d'ordre disciplinaires; 3° un exposé sacramentaire. Or. cet exposé reproduit dans ses grandes lignes, arrangé à l'usage des Arméniens, un opusculé de saint Thomas, le *De fidei articulis et septem sacramentis*. Sur le sacrement de l'ordre, comme sur les autres sacrements, c'est donc la doctrine de saint Thomas qui se trouve ainsi, en quelque façon, canonisée.

On s'en rendra compte par la juxtaposition suivante :

Décret.	Texte de saint Thomas.
Novæ lx'gix septeni sunt sacramenta : videlicet baptismus, continniitio, eucharistin, pernitentia, extremaunctio, ordo et matrimonium...	Sunt autem sacramenta lx-gis Nova septem, scilicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pwnitentia, extremaunctio, ordo et matrimonium...
Per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter...	Per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter...
Inter h.rc sacramenta tria sunt ; baptismus, confirmatio rt ordo qu:r characterem, id est, spirituale (puxidum signum a ceteris distinctivum. imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reitaurantur...	Qmedam horum imprimunt characterem, id est. spirituale quoddam signum distinctivum a celeris, sicut In sacramento ordinis vel sacramento baptismi et in sacramento confirmationis : et talia sacramenta nunquam iterantur super eaindent personam...
Sextum sacramentum est ordinis πικ materia est illud,per cujus traditionem confertur onto; sicut presbyterolui traditur per calicis cum vino cl jtatetur cum pane porrectionem. Diaconatus veru per libri Euangeliorum dationem. Subdlacunatus vero l»rr calicis vacui cum patena vacua superpotita traditionem; et similiter de aliis l>cr rrnirn ad ministerio sua pcrllim nilum assignationem.	Sextum est sacramentum ordinis... Materia autem hujus sacramenti est illud materiale, per cujus traditionem confertur onto; sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et qui libet ordo per collationem hujus rei quæ pncipue pertinet ad ministerium illius ordinis.
Forma sacerdotii falis est : • Accipe potestatem oflerendi sacrificium in Ecclesia pro s'ivii cl mortuis, in nomine l*atris rt Eilii et Spiritus sancti. » Et sic de aliorum ordinum formis, prout In Pontificali romano late continetur.	b'orma autem hujus sacramenti est talis : • Accipe potestatem ofTerendi sacrificium In Ecclesia pro vivis et mortuis; » et idem est dicendum in consimilibus ordinibus.
Ordinartus minister hujus «aera nenti est rpiscopwi. Ef-	Minister hujus sacramenti est episcopus, qui confert

fcclus augmentum gratia·, ut qui* sit idoneus minister.

(Denz.-Bannw., n. 095; 701.)

onlines; effectus nutem hujus sacramenti est augmentum gratiae ad hoc quod nllquis sit idoneus minister Christi.

(*Opuscula*. édit. P. Minidonne!, t. ni. Paris, 1927. p. 13; 17-18.)

On peut le constater : le texte de saint Thomas sert de base au concile qui. pour ainsi dire, le suit pas à pas. Toutefois, dans le texte du théologien, le concile supprime, ajoute, remanie. Ainsi, tout en utilisant l'opusculé de saint Thomas, il fait une œuvre propre, où son autorité est engagée. De telle sorte que l'exposé sacramentaire du décret *Pro Armenis* ne saurait, de prime abord, être assimilé complètement aux formules de foi précédemment rappelées. Ces formules de foi sont simplement reproduites de documents dogmatiques antérieurs; l'exposé sacramentaire est un document original qui, par lui-même, n'a que l'autorité qu'a voulu lui conférer le concile. Cette remarque est à retenir; cf. *Ami du clergé*, 1925, p. 173.

Le décret pose la question, si ardemment controversée en théologie sacramentaire, de l'essence du sacrement de l'ordre. C'est pourquoi nous l'y rattachons.

Tandis que l'histoire du sacrement de l'ordre montre que, dans les neuf premiers siècles, hi porrection des instruments fut totalement inconnue dans le rite de l'ordination (voir ci-dessus, col. 1235-1257), le Décret d'Eugène IV en fait le rite essentiel, sinon unique, de l'ordre. D'autre part, des actes pontificaux nous font connaître que Home accepte comme valides les ordinations orientales, faites sans la porrection des instruments : Clément VIII, Instruction *Presbyteri grteci*, du 31 août 1595, exige qu'un évêque de rite grec soit présent à Home, pour conférer aux étudiants de sa nation l'ordination selon le rite grec. *Magnum bullarium romanum*, t. ni, p. 53a, § 7. Cette décision (ut confirmée par Urbain VIII, bref *Universalis Ecclesia*, 23 nov. 1621, *id.*, l. iv, p. 172a sq. De plus, dans la bulle *Etsi pastoralis*, 26 mai 1712, pour les Italo-Grecs, Benoit XIV déclare expressément : *Episcopi gneci in ordinibus conferendis ritum proprium grircum in Euchologio descriptum servant*. Et, dans la constitution *Demandatam culitus*, du 21 dec. 1713, il interdit qu'on fit le moindre changement aux rites des Grecs; cf. *Henedicti XIV bullarium*, Malines, t. i, p. 312 sq; t. n, p. 148 sq.; *Magnum bullarium*, l. xvi, p. 99a sq.; 166v sq. Enfin, Léon XIII, dans la bulle *Orientalium dignitas Ecclesiarum*, 30 nov. 1894, a confirmé celte constitution de Benoît XIV, *Acta S. Sedis*, t. xxvn, p. 257; *Acta Leonis XIII*, Bruges-Lille, t. v, p. 303. En conséquence, il semble qu'on doive aboutir à ces deux « énormités dogmatiques » : le sacrement de l'ordre est autre dans l'Eglise d'Orlent (pie dans l'Eglise d'Occident; dans l'Eglise d'Occident, le sacrement n'est pas reste identique à lui-même; cf. A. d'Alès, *Did. apolog*, art. *Ordination*, l. ni, col. 1151.

Pour résoudre ces difficultés, les théologiens envisagent d'abord l'autorité qu'il convient d'attribuer au décret dans sa partie sacramentaire; ensuite l'application qu'il faut faire au sacrement de l'ordre de la doctrine proposée par le décret quant au rite essentiel de l'ordination.

l» *Autorité du Décret quant à sa partie sacramentaire*. – Nous avons dit plus haut pourquoi l'autorité du décret dans la partie sacramentaire n'était pas nécessairement de même nature que celle qui concerne les formules dogmatiques de la première partie.

1. *Première opinion.* - (ne première opinion enseigne que le décret *Pro Armenis*, même dans sa partie sacramentaire, est une véritable définition conciliaire, infaillible, émanant du magistère solennel et extraordinaire de l'Église, C'est l'opinion de Ruard Tapper, *De sacramento ordinis*, a. 17. § *de materia*; de Vasquez, *in Sum. S. Thoma.*, 111^e disp. CCXXXIX, n. 6; de Suarez, *De sacramentis*, disp. XXXVI, sect. n. II, qui considèrent les déclarations d'Eugène IV comme une véritable définition. Ainsi l'entendent, soit expressément, soit équivalement la plupart des auteurs du xvi^e siècle et une bonne partie de ceux du xvii^e. Voir également, en ce sens, Billot, *De sacramentis*, t. II, thèse xxx. p. 294 sq. Pour trouver au décret une valeur doctrinale *définitive*, on s'appuie principalement sur sa teneur même; il est, dit-on, un véritable décret conciliaire, rédigé du consentement des Grecs avant leur départ, bien que promulgué postérieurement : *sacro approbante concilio, et ipsis etiam oratoribus consentientibus, data Armenis instructio quadam sub compendio orthodoxie fidei*. Et. en fin du décret : *Datum Florentia, in publica sessione synodali. solemniter in Ecclesia majori celebrata* Pour le développement de cet argument et l'exposé d'arguments subsidiaires, voir *Imposition des mains*, t. vu, col. 112-113.

2. *Deuxième opinion.* - Vers le milieu du xvi^e siècle parurent les travaux de Morin, Marlène, et Ménard, qui firent connaître le rite de l'ordination grecque, laquelle ignore la porrection des instruments ou ne la considère que comme une cérémonie accessoire. On crut donc opportun d'expliquer différemment l'autorité du décret *Pro Armenis*. C'est alors que s'introduisit chez les théologiens une seconde opinion, peut-être aujourd'hui la plus répandue. selon laquelle le décret *Pro Armenis* est une simple instruction pratique, historique ou disciplinaire. en sorte qu'au lieu de « définir la matière sacramentaire, il aurait eu simplement pour objet soit d'instruire les Arméniens des rites latins, soit de les leur imposer; cf. d'Annibale, *Summula theologia moralis*, t. II, n. 231; Gasparri, *Le sacra ordinatione*, t. II, n. 1007. L'*Enchiridion* de Denzinger formule cet avis, en note du n. 695 : *Dr hac instructione praemittendum est non esse definitionem de ministro, materia et forma sacramentorum, ut multi putabant, sed instructionem tantum practicam, quia tamen ut (alisplesnam habet auctoritatem*. Il s'agit ici d'une pleine autorité, non doctrinale, mais disciplinaire. Cette interprétation a été reprise récemment par M. Quera, *Et decreto de Eugenio IV para los Armenios, el sacramento del Orden*, dans les *Estudios eclesiasticos* de 1925-1927, avec discussion des interprétations divergentes.

3. *Opinion du cardinal van Hossum.* De nos jours le cardinal van Hossum a introduit dans la théologie du décret de Florence une interprétation assez nouvelle. Pour lui, le décret est doctrinal, uniquement et pleinement doctrinal. Mais il n'est pas définitif, infaillible, et par conséquent peut renfermer et renferme en effet une déclaration erronée.

Le cardinal déchire tout d'abord, *op. cit.*, n. 385. qu'Eugène IV a voulu déclarer quelle était essentiellement et exclusivement la matière du sacrement de l'ordre. C'est faire violence au texte que de dire qu'il ne parle que d'une matière accessoire ou qu'il passe sous silence une autre matière essentielle. Cette interprétation est suggérée, voire imposée, par l'analyse attentive du texte (n. 100). L'ordre est ici mis sur le même plan que les autres sacrements : Eugène IV parle donc de sa matière et de sa forme *integrales*, comme il en parle des autres sacrements

(n. 386). Il a pris la précaution de déclarer que trois éléments constituent le sacrement : la matière, la forme et le ministre avec son intention; si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'existe pas. Si donc il déclare ici la matière et la forme de l'ordre, il entend énoncer *tout* ce qui est nécessaire à la confection du sacrement (n. 387). Ne dit-il pas, en effet : *materia est illud per eufus traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et paterne cum pane porrectionem* (n. 388)⁷ Saint Thomas, d'ailleurs, a vu que ces formules sont presque littéralement empruntées, n'a jamais envisagé d'autre matière que la porrection des instruments (n. 390); les quelques modifications apportées au texte du Docteur angélique, montrent bien que le pape a pesé le sens de ses déclarations et que, s'il avait entendu n'indiquer qu'une partie de la forme et de la matière, il l'aurait tout au moins laissé entendre (n. 391). Le fait de renvoyer au pontifical romain n'infirme pas ce raisonnement, car le pape renvoie au pontifical pour la matière et la forme des autres ordres (n. 392). Quant à dire qu'Eugène IV n'a pas parlé de l'imposition des mains parce qu'elle était connue des Arméniens et qu'il restreint ses déclarations à ce qu'ils ignoraient ou ne pratiquaient pas, c'est encore faire erreur : les Arméniens connaissaient fort bien la matière et la forme des autres sacrements; ils connaissaient et pratiquaient la porrection des instruments depuis le milieu du xii^e siècle (n. 391, 395, 397, 101), voir ci-dessus, col. 1259. Il répugne d'ailleurs que le pape ait passé sous silence la matière essentielle de l'ordination. dans un document tout exprès composé pour enseigner sur ce point la doctrine catholique (n. 396); aussi ne fera-t-on jamais admettre l'opinion de ceux qui prétendent que le pape Eugène IV ait voulu parler ici simplement d'un rite accessoire et secondaire (n. 399). Eugène IV a donc enseigné que l'unique matière constituant l'essence du rite de l'ordination était la porrection des instruments, et l'unique forme, la formule *Accipe potestatem*.

Mais, d'autre part, tout en affirmant que le décret comporte un enseignement doctrinal, van Hossum nie que cet enseignement soit définitif, *ex cathedra*. infaillible. Les formules sur lesquelles on appuie la thèse de l'infaillibilité ne sont pas, en réalité, des formules qui décèlent *Vex cathedra*. Tout au contraire, de pressants arguments démontrent qu'il ne saurait être question ici d'enseignement *ex cathedra*. En effet, quand il s'agit d'une doctrine définie *ex cathedra*. l'Église ne cesse de l'inculquer et de la défendre: elle ne peut pactiser avec l'erreur. Si donc l'essence de l'ordination était dans la porrection des instruments et dans les formules qui l'accompagnent, l'Église n'aurait toléré aucune altération, aucune négation, aucune contradiction. Or. en réalité, les théologiens ont toujours eu, après le concile de Florence, la liberté d'opiner en des sens divers, allant même, pour certains d'entre eux, à enseigner que l'essence du sacrement de l'ordre résidait dans la seule imposition des mains avec la formule qui l'accompagne. C'est donc le cas d'appeler la remarque de Palmieri : *SV ea doctrina* (supposée définie) *viguit deinceps in Ecclesia, nec aliam repereris definitionem, affirmare poteris illum fuisse definitionem fidei. Si e contrario alia quoque doctrina oppositu perseveraverit, ipsa sciente et permittente multo magis si probante ratione Sede, affirmare tibi licebit, illam non fuisse definitionem fidei. De romano Pontifice*, thèse xxxi (n. 107-409). De plus, comme on l'a déjà rappelé, après la prétendue « définition » de Florence. les papes n'ont pas cessé de confirmer et d'approuver la pratique orientale de l'ordination

par la seule Imposition des mains (voir col. 000). Il faut, de plus, citer les actes de Léon X, bref *Accr-pimus nuper*, 18 mai 1521; de Clément VU, bref *Provisionis*, 26 mars 1526; de Paul V, bref *Solet circumspecta*, 10 décembre 1615 (n. 110). Bien plus. Clément VIII a rendu un décret, contredisant celui d'Eugène IV sur la matière du sacrement d'extrême-onction. Il accepte, *pour les Arméniens*, que l'huile, matière du sacrement, soit bénite par un simple prêtre, *instruct, super ritus Itato-Gracorum*, 30 août 1595. Benoît XIV, tout en se défendant de porter un jugement, incline vers l'opinion que la seule matière essentielle de l'ordre est l'imposition des mains; cf. Denz.-Bannw., n. 701, note. Enfin, Léon XIII a déclaré nulles les ordinations anglicanes, en raison du seul vice de forme de l'imposition des mains, *Apostolicir cura**, 30 septembre 1896; cf. *Diet, apol. de la loi rathol.*, t. in, col. 1220-1221 (n. 411). Faut-il rappeler que le concile de Trente enseigne que le prêtre reçoit l'ordination par l'imposition des mains, sess. xiv, c. m; que les vérités essentielles concernant la prêtrise et le diaconat sont enseignées par l'Écriture. sess. xxi, c. n, alors que l'Écriture se tait sur la tradition du calice et de la patène ainsi que du livre des évangiles; qu'il démontre que le sacrement de l'ordre est un signe efficace de la grâce par le texte de II Tim., i, 6, où il n'est question que de l'imposition des mains, sess. xxi, c. m ? Ces assertions ne seraient pas concevables si les déclarations d'Eugène IV étalent un document ex *cathedra* (n. 112). De plus, le décret lui-même distingue « définitions » et « traditions, préceptes, institutions, doctrines » ce qui suppose que les définitions ne concernent que les symboles et les définitions contenues dans la première partie du décret (n. 113). Enfin, il ne semble pas que le décret, rédigé pour les Arméniens, ait une portée qui atteigne l'Eglise universelle; bien plus, il ne fut jamais porté officiellement à la connaissance de l'Eglise universelle. Le souvenir en était quelque peu obliéré, quand Ruard Tapper s'avisait d'en tirer argument, en 1559 (n. 119). Quand leur attention fut attirée sur ce document, les théologiens, loin d'y voir une définition de foi, le commentèrent en différents sens et s'en écartèrent (n. 420). D'après le P. d'Alès, *Diet. apol. de la loi calhol.*, art. *Ordination*, t. m. col. 1153, ces arguments se renforcent encore du fait qu'Eugène IV ne faisait que confirmer les décisions antérieures de Benoît XII (voir t. n. col. 698). et que le concile de Trente, s'occupant de définir contre les protestants ce qui concernait le sacrement de l'ordre, ne crut pas devoir — ses Actes en font foi — prendre le décret d'Eugène IV comme base de ses travaux. Aussi, van Bossum, se rallie-t-il à la conclusion de saint Alphonse de Liguori; Eugène IV traitant du sacrement de l'ordre n'a pas toujours voulu énoncer des dogmes; sur plusieurs points il s'est conformé au langage courant qui donne aux objets employés dans la collation des sept ordres, à raison de leur valeur expressive, le nom de matière du sacrement. *Theologia moralis*, l. VI, n. 12, édit. Gaudé, t. nt, p. 12.

L'éminent auteur range le décret d'Eugène IV parmi les documents émanant du magistère ordinaire de l'Eglise, qui ne sont pas nécessairement garantis par l'infaillibilité. A ces documents, il faut appliquer la règle promulguée par Pie IX au sujet des enseignements doctrinaux non infaillibles des congrégations romaines : on leur doit une soumission non seulement extérieure, mais intérieure. Toutefois, il n'est pas interdit de s'écarter d'un enseignement de ce genre, quand de graves raisons nous y invitent (n. 418-128). Or, dans le cas présent, ces graves rai-

sons existent. « Sa doctrine (nous citons) contredit évidemment la tradition des saints Pères, des Conciles, des Eglises d'Occident et d'Orient. » (n. 429-430). Bien ne sert d'affirmer que l'Eglise d'Orient, en omettant la tradition des instruments, est dans l'erreur : ce serait condamner tous les papes qui ont approuvé les rites orientaux d'ordination (n. 132). Bien n'autorise à dire, comme Capreolus et Hurtado, que les Eglises orientales jouissent d'une dispense spéciale de Dieu : qui peut le prouver ? (n. 433). C'est également une « ingénieuse trouvaille », mais rien de plus, que d'assimiler, comme l'ont fait les Salmanticenses, Gravina et quelques autres, le geste oriental du baisement de l'autel (voir col. 1258 sq.), à la porrection des instruments (n. 137), ou de trouver (Arcudius, Sylv. Maurus) dans la porrection des instruments une sorte d'imposition des mains (n. 138).

Beste la solution qui concède à l'Eglise le pouvoir de déterminer spécifiquement la matière et la forme des sacrements, lorsque le Christ ne les a institués dans leurs éléments que d'une façon générale et sans détermination expresse. Voir plus loin. Van Bossum rejette cette affirmation « erronée », tout au moins historiquement, puisqu'il est constant que l'Eglise occidentale, pendant dix siècles, a conservé le rite de l'imposition des mains et n'a fait ensuite que lui donner plus de solennité en y ajoutant des cérémonies accessoires. Quant à savoir si l'Eglise a le pouvoir qu'on lui prête, on examinera cette question ailleurs.

Et précisément, reste encore à expliquer le changement qui se serait produit dans l'Eglise occidentale : comment, pendant dix siècles, l'Eglise a uniquement employé l'imposition des mains, et seulement ensuite a adopté la porrection des instruments. Bien ne sert d'affirmer contre l'évidence, comme l'ont fait Dominique Soto, Grégoire de Valencia, Estius, etc., que la porrection des instruments remonte aux temps apostoliques, ou tout au moins qu'on en trouvait alors l'équivalent; rien ne sert, avec Vasquez, Hurtado, Nunez, Fagnano, etc., d'imaginer une dispense du Christ, laquelle n'exista jamais; ou d'affirmer, comme Gamache et Jean Cabassut, que si l'imposition des mains est le rite institué par le Christ, il faut néanmoins concéder à l'Eglise le droit d'apposer, à la validité du sacrement (comme elle l'a fait pour le mariage), des conditions *sine quibus non*, dont serait la tradition des instruments. Le mariage, en effet, est un contrat en même temps qu'un sacrement, et le contrat est régi par des lois qui en règlent la légitimité. Dans l'ordre, rien de semblable (n. 444-160).

La conclusion s'impose : trop de raisons militent contre la vérité de l'enseignement du décret : il faut s'en écarter, *l'erreur s'est glissée dans l'enseignement d'Eugène IV*. parce que le décret a été rédigé pour ainsi dire sans discussion préalable. Bien n'était prévu : le pape a dû se contenter de reprendre l'enseignement courant des théologiens de l'époque.

4. *Quelques essais de conciliation.* - D'autres théologiens s'efforcent d'éviter une conclusion aussi radicale.

Dans trois articles du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81-95; 150-162; 195-215, le P. de Guibert, tout en suivant une marche différente, a abouti à la même conclusion que le cardinal van Bossum, en ce qui concerne le caractère doctrinal et vraiment conciliaire du décret. Ce n'est pas un acte purement pontifical, émanant de la seule initiative du pape; c'est un acte promulgué en session solennelle du concile œcuménique de Florence sous la présidence d'Eugène IV. Ce n'est pas un simple exposé historique des rites de l'Eglise latine : les

Arméniens les connaissaient déjà. Voir ci-dessus, col. 1259. Ce n'est pas davantage, sauf le passage sur la mallire de l'eucharistie, où le décret porte expressément le mot *decernimus*, h propos «le l'obligation faite aux prêtres arméniens de mélanger eux aussi un peu d'eau nu vin du calice, un document *disciplinaire*, prescrivant simplement aux Arméniens ce qu'ils doivent faire... Le texte entier, les circonstances de son élaboration et les documents contemporains disent le contraire. Le concile a donc voulu expliquer la vraie doctrine catholique sur les sacrements; sans doute, cette doctrine a de nombreuses conséquences pratiques, mais l'exposé qui en est fait là constitue un document d'ordre essentiellement *doctrinal*. L'expression « qui parait Je mieux caractériser la nature de ce document est donc celle de *déclaration ou exposé doctrinal du concile de Florence sur les sacrements* », p. 21 I. Γη seul point reste obscur : si le décret est un acte du magistère extraordinaire, comme semble le suggérer l'auteur, comment a-t-il pour objet une matière qui n'est pas de foi ?

Cette difficulté a suggéré à un rédacteur de *L'Ami du Clergé*, les réflexions suivantes : « Ne serait-il pas tout à la fois plus sage et plus simple de revenir à une position cohérente, en restituant le document tout entier, dans sa forme et dans sa matière, au magistère ordinaire ? On obtiendrait ainsi une unité singulièrement engageante. Tout le décret, en ce qu'il a de doctrinal, présenterait ainsi, en effet, un mode de composition uniforme. Nulle part le concile ne définit : alors nous voyons l'erreur de la *plena auctoritas*. Nulle part le concile n'intervient avec l'autorité solennelle du magistère extraordinaire : sur les deux natures et sur les deux volontés du Christ, il apporte des conciles antérieurs, il ne fait rien de lui-même; sur les sacrements, il est bien obligé de rédiger une formule, puisque cette matière n'a pas encore été fixée; mais cette formule, à vrai dire, il ne la fait pas à proprement parler : c'est la formule même de renseignement courant, de l'enseignement reçu dans l'Église; et la preuve en est qu'il va la chercher dans l'opuscule de saint Thomas; de même qu'il consultait tout à l'heure Chalcédoine et Constantinople, Il consulte maintenant le prince de la théologie, en qui il est sûr de retrouver la voix fidèle de toute l'Église. Que suit-il de là ? Il suit de là, si cette déduction est exacte, qu'aucun des documents du decret *pro Armenis* n'a de valeur par le concile; ce n'est pas le concile qui fait la valeur des documents; le concile les prend ailleurs et il les enregistre; mais justement, il les enregistre; et si cet enregistrement n'ajoute rien à leur valeur propre, il la consacre pourtant d'une façon publique et officielle. Là est le véritable, là est l'immense Intérêt du décret *pro Armenis* dans la matière sacramentaire. Quand on a affaire à un enseignement défini, on s'y retrouve en général aisément; des signes à peu près certains permettent presque toujours de s'y retrouver; mais quand il s'agit de l'enseignement ordinaire de l'Église, (le cet enseignement qui circule sans être toujours fixé dans des formules officielles, on est souvent bleu plus embarrassé. A partir du concile de Florence et grâce au concile de Florence, on ne doit plus connaître un tel embarras. Le concile a dit : tel est renseignement ordinaire de l'Église; nous n'avons plus à le chercher. C'est l'Église elle-même qui n déclaré que tel était renseignement de l'Église; en sorte que le document est assez bien appelé *une déclaration officielle de la doctrine catholique* sur les sacrements, exemple rare, sinon unique, dans toute l'histoire des conciles, et qui fait que le décret est d'une essence bien plus Une que ne l'ont supposé

jusqu'ici bien des théologiens. » (1925, p. 175-176.)

Il s'agirait donc d'un enseignement doctrinal : reste à en préciser la portée exacte. L'est ce qu'ont tenté, avec plus ou moins de discrétion et de bonheur, les théologiens postérieurs au concile de Florence.

2J *Application de renseignement du décret au rite de l'ordination*. — Cette application présuppose l'exposé des doctrines théologiques concernant ce rite. Tout en signalant les travaux d'ensemble aujourd'hui périmés de Gravina, O. P., *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindicte orthodoxa*. Naples, 1634; et de J. Pons, S. J., *Dissertatio historico-dogmatica de materia et forma sacre ordinationis*, Bologne, 1775, nous suivrons, tout au moins dans ses lignes générales, pour cet exposé, le travail plus récent et tout à fait au point du cardinal van Bossum.

1. *Exposé des dicers systèmes relatifs a Vessence du rite de l'ordination*. — *Premier système* : le rite essentiel consiste *uniquement* dans la tradition des instruments : la matière, pour le sacerdoce, réside dans la porrection du calice contenant le vin et de la patène supportant l'hostie; la forme, dans les paroles du pontifical qui l'accompagnent. Pour le diaconat, la matière est la tradition du livre des évangiles, et la forme les paroles qui l'accompagnent. Cette opinion a pris racine dans l'introduction de la tradition des instruments dans le pontifical. Cette tradition, mieux que l'imposition des mains, parait symboliser le pousoir et la grâce de l'ordre et réaliser la conception hylémorphique du sacrement. Bien d'étonnant qu'elle ail été accueillie par des théologiens nombreux à partir du xni^e siècle.

Cette solution a été proposée dès le xm^e siècle, par le franciscain Gilbert de Tournai (t 1270), *Tractatus de officio episcopi*, c. xxxin, et Bichard de Médiavilla (+ 1300), *In Sent.*, (list. XXIV, a. 1, q. m; par Albert le Grand, *id.*, *ibid.*, a. 38, qui néanmoins reconnaît le rite de l'imposition des mains comme le rite de la primitive Église, *Comment, in lib. de cedes, hierarch.*, c. v. C'est incontestablement la solution de saint Thomas, à qui Eugène IV l'a empruntée. On notera cependant que saint Thomas n'ignore pas le role capital de l'imposition des mains. *In IVum Sent.*, *loc. cit.*, q. n, a. 3; mais il n'assigne à l'imposition des mains qu'un rôle préparatoire et réserve à la tradition des instruments le rôle essentiel. Parmi les auteurs plus connus du xiv^e siècle, citons : Fr. de Mayronis, O. M. (t 1327), *In Vura Sent.*, dist. XXV. q. n; Durand de Saint Pourçain, O. P. (t 1334), *id.*, dist. XXIV, a. ni. Le xv^e siècle nous donne les noms de Capréohis. *id.*, q. i, a. 3; d'Alphonse Tostat (t 1455), *In lib. Iluth.*, c. iv, q. ia x; de saint Antonin, O. P. (t 1459), *Summa*, part. III. tit. 14, c. xvi, § 4; de Gabriel Biel (t 1495), *Suppl.*, *In Vuni Sent.*, (list. XXIV, q. i, a. L Les premiers défenseurs de l'opinion, au xm^e siècle, se bornent à poser en principe que le sacrement est conféré par le rite le plus expressif du pouvoir qu'il communique. Plus tard, on s'appuie sur le concile de Florence, et l'autorité du décret d'Eugène IV lui donne, au xvi^e siècle, une grande vogue. Citons les principaux noms : Sylvestre Prierlas, O. P. (t 1523), *Summa* au mot *Ordinis*, π. η. I; Cajetan (t 1534), *Opusc.*, t. i, Lyon. 1575, tract. xxvi; Jean Major (t 1540), *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. i; François de Vitoria, O. P. (f 1546), *Summa sacramentorum, de suer. ordinis*, n. 229; Ruard Tapper (t 1559), qui a le plus contribué à mettre en relief l'autorité du concile de Florence. *De sacramento ordinis*, a. 17, § *De materia*; Dominique Solo, O. P. (f 1560), *In ZVum Sent.*, (list. XXIV, q. r, a. 4; Martin Ledesma, O. P. (t 1574), *In Vum Sent.*, dist. XXIV, a. 4 ; Jo

ieph Angles O. M. (t 1587), *De sacramento ordinis*, h. 1, dub. r, iv; Emmanuel Sâ, S. J. (t 1596), *Aphorismi*, au mot *Ordo*. — Au xvn^e siècle, d'autres solutions s'animent, qui cependant laissent encore un nombre imposant d'auteurs favorables à la première solution. Citons les principaux : Grégoire de Valencia, S. J. (t 1603), *De sacramento ordinis*, disp. IX, n. 1; Capponi de Poretta, O. P. (t 1614), *Elucid... ad IIITM part. Sum. theol. S. Thomir*, q. xxxiv, a. 1 et 5, Gonet, O. P. (t 1681), *Clypeus, De ordine*, c. vu, a. 3, § L. Nous passons sous silence quantité d'autres noms aujourd'hui à peu près oubliés. Le xvnr siècle voit nécessairement cette opinion en forte décroissance. Aucun nom marquant. Au xix^e siècle, enfin, c'est l'abandon total. On n'aura pas été peu surpris, en conséquence, de trouver, dans ce *Dictionnaire* même, une résurrection un peu hardie de l'opinion tombée dans un déclin complet au siècle précédent. C'est l'opinion exposée à l'art. *Imposition des mains*, col. 1-107 sq. Nous ne ferons ici que la résumer.

Pour le P. Galtier, l'imposition des mains, rite d'ordination dans la primitive Église, n'est pas demeurée la matière propre du sacrement de l'ordre. En effet, la pensée clairement manifestée de l'Église admet ce changement. On en a la preuve dans le décret du concile de Florence, dont l'autorité doctrinale est amplement démontrée. Or, ce décret enseigne que le rite essentiel du sacrement de l'ordre est, et est uniquement, la porrection des instruments avec, comme forme, les paroles qui l'accompagnent. Tandis qu'il est d'accord avec le cardinal van Possum sur ce premier point, le P. Galtier se sépare entièrement de lui dans l'application du décret au sacrement de l'ordre. Le cardinal déclare péremptoirement qu'il répugne à la vérité d'admettre la thèse du décret : en conséquence, ce décret qui n'a pas la marque de l'infaillibilité, renferme une erreur qu'il n'est plus possible d'accepter. Le P. Galtier accepte, au contraire, l'enseignement du concile et en tire cette conclusion qu'au cours des siècles, le rite essentiel du sacrement de l'ordre a été changé. Voir donc même sens E. Ilugon, O. P., *Celeberrima controversia de materia et forma sacramenti Ordinis juxta recentissima studia*, dans *Divus Thomas* de Plaisance, 1926, p. 171-182. Et si l'Église venait un jour à poser en faveur de l'opinion qui prévaut aujourd'hui (le rite constitué par la seule imposition des mains) un acte dont l'autorité égale ou supérieure à celle du décret de Florence penult de la considérer comme authentiquement adoptée par elle, plutôt que d'y voir la condamnation de la doctrine enseignée par le concile, il y aurait lieu de se demander si une modification si manifeste de sa pensée antérieure n'autoriserait pas à parler une fois encore d'un changement introduit par elle dans le rite essentiel du sacrement de l'ordre. (Col. 1115.) Le P. Galtier et le cardinal aboutissent donc à des conclusions diamétralement opposées, parce que leurs points de départ respectifs sont contradictoires. Pour le cardinal, la fixité Absolue et primitive de tous les rites sacramentels paraît être un principe absolu dont il ne faut pas s'écarter et, puisque les rites n'ont pu changer, il faut de toute nécessité que celui-là seul soit le rite essentiel qu'on retrouve partout et toujours jusqu'à l'origine même du sacrement : et tel est le rite de l'imposition des mains. Toute autre considération doit céder devant cet axiome : en conséquence, aucune application exacte du décret de Florence n'est possible; Eugène IV s'est trompé. Pour le P. Galtier, il n'est pas possible qu'Eugène IV se soit trompé : donc, il faut admettre que le rite a été modifié au cours des siècles. De sol. écrit-II, il est évident

que le fait historique de l'antiquité et de l'universalité de l'imposition des mains dans la collation des ordres ne saurait avoir de valeur démonstrative pour l'époque moderne *qu'autant qu'on exclut a priori toute possibilité d'addition ou de modification dans les rites essentiels à la validité du sacrement, et que l'on rejette comme nécessairement erronée toute doctrine*, quelle qu'en soit l'autorité, *impliquant un changement quelconque de cette nature* (col. 1109). Et précisément, cette possibilité de changement, grâce à une intervention de l'Église, est admise par de nombreux théologiens.

Sur les arguments apportés en faveur du rite de l'imposition des mains, nonobstant l'existence du rite de la porrection des instruments, voir Galtier, *art. cil.*, col. 1117-1122.

Deuxième système. — Les auteurs de ce système considèrent que le sacerdoce chrétien comporte essentiellement deux pouvoirs, pouvoir sur le corps réel du Christ, qui s'exerce dans la consécration de l'eucharistie; pouvoir sur le corps mystique qui s'exerce par l'absolution sacramentelle. Et ils pensent trouver trace de cette distinction dans le rite de l'ordination. Au pouvoir sur le corps réel du Christ répond la tradition des instruments, avec la formule qui y est jointe; au pouvoir sur le corps mystique répond l'imposition des mains de la lin de l'ordination, avec la formule : « Reçois le Saint Esprit, à ceux à qui tu remettras les péchés, ils seront remis... » Le rite sacramentel est donc double, quant à la matière et quant à la forme.

L'initiateur de cette opinion paraît être au xiv^e siècle Duns Scot (t 1308), *in 1^o Sent.*, dist. XXIV, q. i. a. 3. Elle est enseignée par Pierre de La Palu, O. P. (t 1342), *id.*, q. n, a. 3; Thomas de Strasbourg (f 1357), *id.*, q. 1, a. 2 et 3; dist. II, q. L « 3. — Au xv^e siècle, citons Jean Gerson (t 1429), *Heg. mor. de sacr. ordinis*, n. 159, Anvers. 1706; *In Suppl. Sum. S. Thomir*, q. xx.xvn, a. 2. q. 4. — Au xvr siècle, voici Ambroise Catharin, O. P. (t 1543), *Qunstio utrum ratio ordinis an vero ratio jurisdictionis*, etc.; Elbcl, (). P. (f 1556), *Theol. moralis sacr.*, part. I, confer. xxi, § 1. n. 15; Michel Medina, O. M. (t 1578), *De sacrorum hominum...* (voir titre complet, t.x, col. 487), l. L c. xx!. xxii, xxxix; Tolet, S. J. (t 1596), *Instruct. sacerdot. tract. de sacr. ord.*, c. n. — Au xvii^e siècle, il faut citer Vasquez, S. J. (t 1604), *In 11^o, m part. Sum. theol. S. Thomir*, disp. CCXXXIX, c. ni, rv, v; Sanchez, S. J. (t 1610), *Consilia*, l. VH, c. I, dub. 3; Bellarmin, S. J. (f 1621), *De sacramento ordinis*, l. I, c. ix; Filiucel, S. J. (t 1622), *De sacramento ordinis*, c. u, n. 12; Lessius, S. J. (t 1623), *De sacramento nrdinis*, c. i, dub. v cl vi; Gamache (t 1624), *In 11^o Du part Sum. S. Thomir, de sacram. ordinis*, c. iv et v; Uonacina (t 1631), *De sacr. ordinis*, punct. 3; Tanner, S. J. (f 1632), *Disputationum...*, disp. VII, q. n, dub. iv; de Coninck, S. J. (t 1633), disp. XX, dub. vu; Castropalao, S. J. (f 1633), *Operis moralis...*, pars IV, tract. XXVII, punct. 4; Layman, S. J. (f 1635), *Theot. moralis, de sacr. ordinis*, c. v; Wiggers (f 1639), *In Suppl.*, q. xxxiv, a. 4 et 5; Ysambert (t 1642), *In 11^o Du part. De sacramento ordinis*, disp. HI, a. 3; Jean de Saint-Thomas, O. P. (t 1641), *Compendium totius doctrine Christiana*, part. I, c. xi; Huilier (f 1659), *De sacris electionibus...*, part. II, sect. it. c. n. a. 1, § 10 et 14; J. Pondus, O. M. (t 1660), *De sacramento ordinis*, disp. XLV HI, q. n; les Salmanticenses, *Theol. moralis, de sacramentis*, tr. VHI, c. ni, punct. 5; Pallaxicini, S. J. Cl 1667), *De universa theologia*, l. IX, n. 158; Busembaum, S. J. (t 1668), *Medulla theol. moral.*, l. VI, tract. Vt c. n, dub. 1; Escobar, S. J. (f 1669), *l'universit. theol. moralis...*, l. XXIII, sect. i. c. ir

sect. n, c. ix; Maslrius, O. M. (t 1676). *Zh JVutn Serti.*, disp. IV, q. ni. π. 2; Silvestri· Maurus, S. J. (t 1687), *O/ms theol.*, I. XIII. tract. XXIX, q. ccxxvi, n. 7 sq.; et quantité d'autres. On peut même dire qu'au xvn^e siècle, les représentants de cette opinion sont les plus nombreux, absolument parlant (74 contre 31 de la première solution, selon la statistique établie d'après van Kossum, par A. d'Alès, *art. cité*, col. 1116). On peut dire qu'elle a des représentants dans tous les ordres, jésuites, frères mineurs, cannes, ermites de Saint-Augustin, barnabites. et même quelques dominicains. Au xvn^e siècle, des quarante-huit noms relevés par van Hossum, il faut citer Riffens-luel, O. M. (f 1703), *Theol. moralis*, tract. XIV, dist. XII, q. n, n. 32; Viva, S. J. (f 1710), *Cursus theol. de sacrament.*, q. vu. a. 2, n. 5; i rassen, O. M. (t 1711), *Scottis academicus*, *lie ordine*, disp. I. a. 2. § 7; La Croix, S. J. (t 1714), *Theol. moral.* tract. V, *de sacr. ordinis*, c. il, n. 2130; Schmalzgrueber, S. J. (t 1735), *In Z'm*, part. III, til. xi, n. 5; Antoine, S. J. (f 1743), *Theol. univ. tract. de sacr. ordinis*, q. VII, § 2 et 3; BULunrt, O. P. (f 1757), *De sacramento ordinis*, diss. I, a. 3; Perraris, O. M., *Prompta bibl.* au mot *Ordo*, n. 48; les Wirceburgenses (Holzclau f 1783), *De ordine*, c. n, a. 8. etc. — Au xix^e siècle, par un singulier retour, cette opinion est presque abandonnée; c'est à peine si l'on peut citer quelques auteurs la défendant, parmi lesquels Haine, *Tract. de ordine*, Louvain. 1874, part. II, q. xxiv; *Theol. sacram.*, c. iv. dub. iv.

On peut constater que cette opinion a pris un certain développement après le concile de Florence. Les auteurs qui la défendent lui donnent comme fondement : le double symbolisme sur le corps réel et le corps mystique de Jésus-Christ, le parallélisme évangélique du double pouvoir accordé séparément par le Christ aux apôtres, pouvoir de consacrer son corps réel *par ta tradition* de ce même corps, accompagnée des paroles ; < Faites ceci en mémoire de moi » et pouvoir d'absoudre les péchés, conféré après la résurrection. Joa., xx. 23; cf. Conc. Trident., sess. xxii, c. i, et cnn. 2; sess. xiv, c. vi, can. 3; Denz.-Bannw.. n. 938. 919. 902, 913. Bellarmin suppose même que le Christ a pu également user du rite de l'imposition des mains pour ordonner prêtres ses apôtres. *De sacr. ordinis*, I. I, c. il. Bien plus, il droit découvrir dans l'ancien *Ordo* romain la double cérémonie de la tradition des instruments et de l'imposition des mains ; ceci n'est pas exact, d'ailleurs, en ce qui concerne l'imposition finale des mains, accompagnée de la formule; *Accipe Spiritum sanctum...*; de plus, cet *Ordo* ne représente pas les rites de la haute antiquité; cf. dom P. de Puniet, *1-e Pontifical romain*, p. 39 sq. Bellarmin s'appuie également sur le canon 4 de la sess. xxm du concile de Trente. Si *qui* dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : Accipe Spiritum sanctum...* Den/ Bnnnu., n. 963. Mais on verra plus loin (col. 1360) que le concile n'entend nullement parler ici du rite de l'ordination. Enfin, le principal argument des partisans de cette opinion est, d'une part, renseignement de l'histoire et de la tradition, qui montre que l'ordre a été de tout temps confié par l'imposition des mains et, d'autre part. In déclaration d'Eugène IV dans le décret *pro Armenis*. L'argument tiré du concile de Florence vaut ce qu'il vaut. Quant à l'argument du rite traditionnel de l'imposition des mains, on doit s'étonner que des auteurs avertis comme Bel-tannin, Vasquez et Billuart aient cru pouvoir le retrouver dans la dernière imposition des mains avec la forme impérative : *Accipe Spiritum sanctum, quorum...* Cette cérémonie est relativement récente

(voir ci-dessus, col. 1293). Et, de plus, nombre de théologiens font observer que, venant après la concélébration des nouveaux prêtres, elle implique que l'ordination est déjà faite, et qu'elle constitue simplement une cérémonie purement déclaratoire du pouvoir déjà reçu: cf. Billot, *De sacramentis*, t. n, th. xxx. Si les partisans de cette deuxième opinion avaient mieux connu les documents de l'antiquité, nul doute qu'ils ne l'eussent profondément modifiée ; on en a quelque soupçon par ce qu'écrit Cajétan. *loc. cit.*

Troisième système. — Cette troisième opinion, comme la précédente, procède du souci d'accorder la doctrine du décret d'Eugène IV avec le sens attaché par l'Écriture et toute l'antiquité chrétienne au rite de l'imposition des mains. Seulement, au lieu de trouver l'imposition des mains dans le rite final de l'ordination, on s'arrête au commencement, où se rencontre une première imposition des mains, d'abord silencieuse, puis accompagnée de l'invocation au Saint-Esprit. Quant à la tradition des instruments, on l'accepte, comme dans l'opinion précédente.

Cette opinion. Inconnue avant le xvn^e siècle, a été défendue par l'auteur des *Conférences d'Angers*, t. vu, oct. 1709; le canne Libère de Jésus (t 1719), *Controvers.*, tract. VII. part. I. disp. I. confrov. 2; Gazzaniga. O. I*. (t 1799). *Pnrlect. theol.* diss. VIII *de sacramento ordinis*, c. 2. n. 27; par Segna, *Theol. morat, compendium*. I. IV, tract, n, a. 6, c. i; Togni, dans son Manuel d'examen des clercs, part. I. c. vu; Dieringer (t 1876), *Lehrbuch der kathol. Dogmatih* (qui, de plus, affirme que l'onction et la tradition des vêtements appartiennent au rite essentiel). Mais ces autorités n'eussent pas suffi à donner du relief à ladite opinion si, de nos jours, elle n'avait pas été enseignée avec un certain succès par Billot, *loc. cit.* el nombre de théologiens formés à son école, comme Tanquerey, van X'oorl. Hervé, etc. Voir aussi Noldin, *Theol. moralis. De ordine*, n. 456.

Peu de remarques seraient à faire à cette opinion en dehors du point capital de la porrection des instruments. On conçoit assez difficilement toutefois que le rite de l'ordination puisse comporter double matière et double forme. Si la première imposition des mains confère déjà le sacerdoce, à quoi sert la porrection des instruments ? Ne serait-elle donc qu'une cérémonie déclaratoire d'un pouvoir déjà reçu ? C'est même à cause de cette raison que les théologiens de l'opinion précédente reculaient à l'imposition des mains finale le rite de l'ordination. Et, en ce cas» comment en faire un rite *essentiel* de l'ordination. Et puis, comment maintenir l'unité de symbolisme sacramentel dans cette dualité de forme et de matière ? Entin, comment expliquer le pouvoir de l'Église relativement à l'introduction d'un rite *essentiel* nouveau dans la confection du sacrement ? Il faut, sur ce dernier point, en revenir à la théorie, d'ailleurs contestée, que nous avons trouvée plus hnt sous la plume du P. (initier. Et c'est bien là, en effet, l'explication de Billot, *De sacramentis*, t. i. th. n; xv, § 3; xxxv; t. n, th. xxx.

Quatrième système. — Cette quatrième opinion est la synthèse des deux précédentes. Elle voit dans le rite sacramentel un ensemble complexe, renfermant trois éléments essentiels : la première imposition des mains, avec l'invocation du Saint Esprit; la tradition des instruments, avec la formule : *Accipe potestatem...*; la dernière imposition des mains, avec la formule, *Accipe Spiritum sanctum, quorum.*

Trop compliquée pour avoir Jamais eu de nombreux partisans, cette formule a recueilli cependant le su tirage de théologiens distingués : au xvn^e siècle,

de Lugo, S. J. (f 1660), *Disp. schol. de sacramentis in genere*, disp. II, sect. v, n. 90, 98; Martinon. S. J. (* 1662), *Disp. theol.*, disp. LXVI, sect. iv. n. 43; au xviii^e siècle, Simonnet, S. J. (t 1733), *Institut, theol.*, tract. XVII, disp. III. a. 2. §2; Gotti, O. P. (f 1712), *Theol. schol. dogm. de sacramento ordinis*, q. vi. dub. ir, f 1; Amort, des ermites de Saint-Augustin (t 1775), *Theol. clectica...*, t. in. *De sacramento ordinis*, § 19; *Theol. moratis*, tract. XIV, *De ordine*, § I, q. n. Au xix^e siècle, le seul nom quelque peu marquant est celui d'Eggcr, *Enchiridion theol. dogmat.*, tract. XII. c. n, n. 1H6.

Les raisons qui ont inspiré les défenseurs de cette opinion sont celles-là même qu'on invoque en faveur du précédent système. L'argument traditionnel vaut pour les deux impositions des mains; la tradition des instruments est requise en raison du décret d'Eugène IV. Voir Gotti, *loc. cit.*, § 3, n. 22.

Cinquième système. — Tous ces systèmes ne semblent pas tenir compte suffisamment des rites orientaux. Quelques théologiens ont voulu corriger ce défaut et ont présenté le système suivant : le rite essentiel de l'ordination existe soit dans l'imposition des mains avec l'invocation au Saint-Esprit, soit dans la tradition des instruments. Ainsi donc, que le sacrement soit administré avec l'un ou avec l'autre rite, il demeure valablement administré. Le corollaire d'un tel système est que le Christ a institué les deux rites, ou bien qu'il a laissé à l'Église le soin de déterminer spécifiquement le rite de l'ordination.

L'initiateur de ce système paraît être le jésuite Fr. Amixio (t 1651), *Cursus theol.*, t. vu. *De sacramentis in genere*, disp. II, sect. iv; t. vin. disp. XXII, sect. v. On cite également le théatln Diana (t 1663). *Résolut, morales*, part. III, tract. iv, resol. 187; part. VIII. tract. i, resol. 42; Esparza, S. J. (t 1689), *Cursus theol.*, l. X. *De sacram, ordinis*, q. civ, a. 7, et, au xviii^e siècle, quelques autres auteurs moins connus encore.

Les observations à faire à ce système se réduisent à peu de chose : la principale remarque est que l'Église occidentale, tout en introduisant la porrection des instruments dans le rite de l'ordination, n'a pas pour autant abandonné l'imposition des mains, qui est le rite traditionnel. Il semble donc dinicile d'opiner que, dans l'Église occidentale, tout ressentie! du rite se trouve dans la porrection des instruments. Ici encore, on a tort de raisonner uniquement *a priori*, en s'appuyant d'ailleurs sur le décret d'Eugène IV. Quant à insinuer que le Christ a institué les deux rites, c'est là une aflnnation gratuite, dont seule l'histoire pourrait donner une confirmation, Or, sur ce point, l'histoire est muette.

Sixième système. — Cette dernière opinion s'inspire de l'antiquité chrétienne et de la liturgie; elle n'admet qu'un seul rite essentiel de l'ordination sacerdotale : l'imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit. Cette solution ne peut, en vérité, être dite nouvelle. Nous avons vu combien est récente, dans la liturgie romaine, l'introduction du rite de la porrection des instruments. Cette introduction ne s'est pas faite tout d'un coup, *ni par mesure législative*, mais petit à petit et *par des initiatives privées*. On Ignore même qui en eut la première idée. On ne cite aucun acte conciliaire, aucun décret papal dans ce sens. Les évêques du Moyen Âge, qui exerçaient sur les livres liturgiques de kur» Églises respectives un pouvoir très réel, apprécièrent la beauté expressive de ce rite et voulurent en faire bénéficier leurs fidèles. Ainsi gagna-t-il de proche en proche, jusqu'au jour où l'usage, devenu presque universel dans l'Église latine, produisit, aux veux de certains observateurs, l'illusion d'une haute antiquité; cf. A. d'Alès, *Recherches de science*

relig., 1919, p. 125. Au x^e siècle, on ne trouve pas encore trace de la tradition des instruments chez les liturgistes latins, Réglnon de Prüm. Alton de Verceil, Gerbert (Sylvestre II), pas plus que chez le Grec Simeon Métaphraste. Au xr siècle, c'est encore la seule imposition des mains qui constitue le rite de l'ordination aux yeux de Gérard de Cambrai, de saint Pierre Damien, d'Alexandre II. du bienheureux Urbain II, du canoniste Burchard de Worms; cf. ci-dessus. Au xir siècle, si d'autres auteurs parlent déjà de la tradition des instruments. Honoré d'Autun, Richard, archevêque de Cantorbéry, Pierre le Chantre, Ilugues. archevêque de Rouen, ne font encore allusion qu'à l'imposition des mains. Comme canoniste, saint Yves de Chartres s'attache au rite de l'imposition des mains; et. comme prédicateur, il explique le symbolisme de la porrection des instruments.

On a vu (col. 1293) combien récente est l'introduction dans le pontifical de la seconde imposition des mains, avec la formule : *Accipe Spiritum Sanctum; quorum...*, Il ne peut donc être question dans cette sixième opinion que de la première imposition, par laquelle, l'évêque, après avoir touché d'abord en silence la tête de l'ordinand, tient la main droite étendue au-dessus de lui, en récitant la formule : *Oremus, fratres carissimi...* Au xm^e siècle, le cardinal van Rossum pense trouver déjà cette opinion enseignée par saint Bonaventure, et Pierre de Tarentaise, dans leurs commentaires sur les Sentences, l. IV, (list. XXIV. Il semblerait plutôt que l'un et l'autre dussent être rattachés à la première opinion. Saint Bonaventure rejette l'hypothèse d'une ordination faite par Ponction, mais il paraît assimilée complètement l'imposition des mains à la tradition des Instruments, *Lac. cil.*, part. II. a. 1, q. iv, conclusio. Van Rossum cite également, de la même époque : Guillaume d'Auxerre (t 1232), *In ZVum Sent.*, tract. VIII, a. 1; Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (+ 1219), *De sacramento ordinis*, c. π; Hugues de Strasbourg, O. P. (vers 1280), *Hrcve totius theol. verit. compendium*, l. VI, c. xxxvj. Aux xiv^e et xv^e siècles, cette opinion subit une éclipse presque complète sous l'influence des causes qui préparèrent le décret de Florence pour les Arméniens. Mais, au xvi^e siècle, on commence à la retrouver dans les milieux les plus divers : Henri VIII la propose, dans sa défense des sacrements contre Luther (1521). *Assertio septem sacrum, adv. Mart. Lutherum, de sacramento ordinis*; Fisher, évêque de Rochester, la retient dans son livre, dont le titre exact est : *Assertionum regis Anglin de fide catholieu adversus Lulherl buhylonicam captivitatem defensio*, c. xn, § 3-7. Panni les théologiens et controversistes catholiques qui l'ont défendue, citons, parmi les nombreux auteurs dont van Rossum a dressé la liste : Jean Eck (t 1513). *Enchiridion locorum communium*, c. vu; Pierre Solo. O. P. (t 1563), *Tract, de institut, sacerdot.* : *de ordinis*, led. iv et v; le card. Hoslus (f 1579), *Confessio enth. fidei*, t. i, c. I u i; S. Pierre Canfslus. S. J. (t 1597) *Opus catech. de sacram, ordinis*, q. i. m, v; François Suarez, S. J. (autant qu'on peut le déduire de sa théorie générale des sacrements), *De sacramentis*, disp. H. sect. ni, disp. XXXIII, sect. iv; Becanus, S. J. (t 1621), *De sacramentis*, c. xxvi, q. iv; Pierre Coton. S. J. (f 1626). *Institutio catholica*, l. II, de *sacramento ordinis*, c. i.vu; Arcudius (1632). *De concordia Ecclesia orientalis rt occidentalis in septem sacram.*, l. VI. c. vu (malgré des hésitations à cause du décret d'Eugène IV; cf. c. iv, vi, vu); Hugues Ménard, O. S. B. (+ 1644). dans ses notes au sacramenlaire grégorien, *P. L.*, l. i.xxvui. col. 191; Pctau, S. J.

(t 1652), *De ecclesiastica hierarchia*, L II, c. vi. n. 13; J. Goar, O. P. (t 1653), dans ses notes à l'ordination du diacre, dans l'édition de *VRucholagton sive rituale Gracorum*, Paris, 1617; Jean Morin, oratorien (t 1659). *De sacris ordinationibus...*, part. HI, cxrc. 7. c. i, n, v; Contenson, O. P. (f 1674), *Theol. mentis et cordis*, l. II, part. IV, diss. III, c. i, spec.2; J.-B. Duhamel (f 1706), *Theol. speculativa et practica*, tract. de ordine, diss. 1, c. si; Wilasse (t 1716), *Tract. theol. de ordine*, part. II, q, n, a. 2; L. Habert (t 1718), *Theol. dogm. et moral.*, part. I, c. vu, q. v; Huet (t 1721), *Quiristiones Alnetanæ...*, l. H. c. xx, J G; Noël Alexandre, O. P. (t 1721), *Theol. dogm. et moral*, l. II, tract. de ordine, c. i, a. 7; cf. a. 2, § 2; Jucnin. de l'Oratoire (f 1727), *Comment. hist. et dogm. de sacramentis*, diss. IX, q. m, c. n; cf. q. iv, c. n, n. 3; Martine, O. S. B. (f 1739), *De antiq. Ecclesi-ritibus*, l. I, c. vin, a. 9, n. IG, 17, 18; Drouin, O. P. (t 1712), *De re sacramentaria...*, l. VHI, q. m; Concilia, O. P. (t 1756), *Theologico dissert. II, De sacramento ordinis*, c. m, n. 4; Thomas de Charmes (t 1765). *Theol. universa, de sacram. ordinis*, c. in, § 2; Berit (t 1766), *De theol. disciplinis*, l. XXXVI, c. xn; Pierre Collet (t 1770), *institut. theol., tract. de ordine*, c. v, § 3, q. n; Chardon, O. S. B. (f 1771), *Histoire des sacrements...*, de Tordre, l. I. c. ix, dans le *Cursus* de Aligne, t. xx; S. Alphonse de Liguori (1787), *Theol. moralis*, l. VI, n. 719. Pour ne pas allonger cette liste déjà trop considérable, nous dirons qu'au xix^e siècle, cette opinion règne dans toutes les écoles; on la retrouve chez Bouvier, Gousset, Gun', Perrone, de Augustinis, Ballcrini, Franzclin, Clément Marc, d'Annibale, Susse, Palmieri, Gasparri, Vlvès, Lemhkuhl, Aertnys, Bucceroni, Gcnlcot, Herrmann, Gühr, Wernz, *Jus decretalium*, n, n. 50. Christian Pesch, qui écrit fort exactement : *Recentiores, vix non omnes hanc sententiam amplectuntur*.

Les arguments sur lesquels s'appuie cette opinion sont connus : c'est, avant tout et presque uniquement, l'argument historique et traditionnel, les textes scripturaires, les assertions patriotiques, l'étude du développement du rituel, que nous avons ici même exposé. On fait valoir notamment que, même en Occident, les conciles qui ont eu à parler de l'ordination, ont fait mention expresse de l'imposition des mains comme rite essentiel: conciles de Séville II (619), c. v; de Tolède IV (633), c. xxvm; de Metz (845). can. 14; de Cologne (1536), *De munere episcopali*, part. I, et c. i; de Mayence (1519), c. xxxv, et enfin de Trente, sess. xiv, c. m, *De extrema unctione*; cf. sess. xxin, c. ni, l'allusion à H Tim., i, 6. Voir van Bossum. *op. cil.*, n. 212-219.

Les objections qu'on peut faire à cette opinion se résument en deux points. — Premièrement, il semblerait qu'innocent III et Grégoire IX considèrent l'imposition des mains comme purement accidentelle, puisque, en cas d'omission, ils demandent simplement, non qu'on réitère l'ordination, mais qu'on supplée, à une nouvelle ordination, à l'imposition des mains omise. *Decrclauum*, l. I, tit. xvi, c. ni et c. i. Voir le texte de Grégoire IX dans Cavnlcrn, *Thésaurus*, n. 131 I. Mais il faut répondre que l'expression : *suppléer* marque ici qu'il ne s'agit pas de *réitérer* le sacrement; la pensée pontificale pourrait même être facilement interprétée en faveur de l'opinion qu'on défend dans le sixième système, puisque Grégoire IX dit expressément : *Quodsi omissum fuerit, non est aliquatenus iterandum, sed statuto tempore ad hujusmodi ordinis conhiindos caute supplendum...* (cf. Pesch, *op. cit.*, n. 627. — En second lieu, l'objection tirée du concile de Florence. On a vu plus haut comment la résout le cardinal van Bossum. En général, les théologiens partisans de son

opinion sont plus accommodants. Benoît XIV s'exprime ainsi : *Xecesse est igitur fateri Eugenium locutum de materia et forma integrante et accessoria, quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni jam diu ab illis adhiberi, ut Ecclesia latinorum moribus se accommodarent ac rituum uniformitate firmitus eidem adhererent. De sqn.*, l. VIII. c. x, n. 8; Denz.-Bannw., n. 701, note. Le P. Pesch trouve même dans le concile de Florence une confirmation de la thèse qu'il défend. Le fait que Grégoire X au concile de Lyon, qu'Eugène IV à Florence et, plus tard. Clément VII, aient admis des évêques orientaux, consacrés par la seule imposition des mains, montre bien que ces papes considéraient ce rite comme le rite essentiel de l'ordination. Il est donc impossible que le décret d'Eugène IV ait la signification et la portée doctrinale que certains théologiens (y compris le cardinal van Bossum) veulent lui donner. Eugène IV n'a donc pas voulu définir que la porrection des instruments était un rite nécessaire à la validité du sacrement; c'eût été déclarer invalide ce qui jusqu'alors avait été considéré comme valide: c'eût été déclarer équivalamment que l'Église peut modifier la substance même des sacrements; c'eût été, à l'occasion d'un décret rendu pour les seuls Arméniens, apporter une modification à la discipline de l'Église universelle, et aucune indication n'existe d'une telle volonté pontificale; enfin ce serait logiquement admettre que l'imposition des mains n'est plus un rite essentiel, puisque le pape n'en parle pas. *Loc. cil.*, n. 628. Et Pesch conclut en rapportant les paroles, de Benoît XIV, citées plus haut.

Nous avons vu le P. Galtier aller jusqu'au bout des conséquences que le P. Pesch se refuse à admettre. Tout cela prouve la grande confusion dans laquelle la théologie, surtout depuis le concile de Florence, se trouve par rapport à l'essence du sacrement de l'ordre.

2. *Essai de solution.* — Aucune conclusion ferme ne saurait être donnée. Cependant, s'il était permis d'exprimer ici une opinion, nous nous rallierons volontiers à la sixième opinion, qui a pour elle l'appui et la confirmation de l'histoire. Il convient cependant d'y apporter certaines explications, rendues nécessaires par le décret d'Eugène IV dont nous entendons, nonobstant la haute autorité du cardinal van Bossum, maintenir, avec la valeur doctrinale, la valeur objective au point de vue de la vérité catholique. Ces explications, personne ne les a mieux formulées et avec plus de nuances que le P. d'Alès dans son étude sur le livre du cardinal van Bossum, *L'essence du sacrement de Tordre*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 132 sq.

On a vu comment le cardinal Van Bossum menait jusqu'au bout d'une logique pleine de rigueur les conclusions qu'on devait, selon lui, tirer de la déclaration dogmatique qu'il trouve dans le décret d'Eugène IV. Le P. d'Alès fait observer que de telles conclusions seraient exactes, « s'il était possible de parler de l'essence du sacrement comme d'une grandeur immuable et parfaitement définie, non seulement quant à l'intention du Christ, d'où elle procède, mais dans toutes les conditions concrètes de sa réalisation... Selon la tradition de l'Église, il faut maintenir que le Christ a déterminé, immédiatement et par lui-même, les éléments essentiels de chaque sacrement; à cette condition seulement, il peut en être dit, au sens strict, l'auteur. Une intention du Christ, complètement indistincte, abandonnant tout à l'initiative de l'Église, quant au nombre et à l'espèce, ne répond pas à l'idée du sacrement chrétien. L'essence de chaque sacrement est définie par l'intention expresse du Christ. Mais, d'autre part,

il ne faut pas perdre de vue que l'objet matériel de cette intention du Christ *possède nécessairement une certaine amplitude*. Cette amplitude ne peut-elle comprendre des rites aussi dissemblables matériellement que l'imposition des mains et la tradition des instruments ? A *priori*, nous n'en savons rien ; a *posteriori*, certaines analogies suggèrent que ce n'est pas impossible.

« Le nom d'« essence du sacrement » ne doit pas ici faire illusion ; car dès qu'on descend sur le terrain des réalisations concrètes, on se trouve en présence d'une véritable multiplicité. Donnons un exemple. Il a plu au Christ d'instituer le sacrement de baptême sous forme d'ablution faite avec de l'eau naturelle, en invoquant la Trinité. Absolument parlant, il aurait pu établir que le seul baptême valide serait le baptême conféré dans l'eau du Jourdain, comme le baptême que lui-même reçut des mains de Jean. De fait, l'amplitude de l'institution est plus grande : toute eau naturelle est propre au baptême : eau douce ou eau marine, eau de fleuve ou eau de pluie, eau froide ou eau tiède. Cela, nous le savons, nous ne pouvons le savoir que par la pratique et renseignement de l'Église, qualifiée pour nous dire que ces diversités secondaires ne touchent pas à l'essence du sacrement. On pourrait imaginer des raffinements semblables pour l'essence de tous les sacrements, sans en excepter l'eucharistie. L'institution requiert une certaine détermination de la matière et de la forme ; mais cette détermination a des bornes essentielles ; elles ne descendent pas nécessairement aux dernières distinctions imaginables, *in ultima specie*,

ἀτόμῳ. Et c'est ici qu'intervient l'Église, interprète autorisée de la pensée du Christ. Je n'examine pas la question ultérieure de savoir si le ministère de l'Église est ici purement déclaratif, ou renferme l'exercice d'un pouvoir effectif de détermination. L'essentiel est qu'il convoie jusqu'à nous la pensée authentique du Christ.

La notion d'essence d'un sacrement, que ce soit l'ordre ou tout autre, comporte donc nécessairement une certaine relativité ; il appartient à l'Église, gardienne des sacrements, d'en fixer officiellement les bornes, et ces bornes ne sont pas nécessairement partout et toujours les mêmes à travers la diversité des temps et des lieux. Sera valide le sacrement déclaré tel par l'Église, à laquelle appartient l'appréciation des conditions concrètes et de leur conformité à l'institution du Christ. Cette appréciation peut, dans une certaine mesure, varier selon les temps et les lieux... Le sacrement de l'ordre n'est pas le seul à propos duquel nous soyons amenés à la formuler. On cite l'exemple du sacrement de mariage, et l'exemple peut ne pas paraître décisif, car, si l'appréciation de la validité du contrat matrimonial relève du jugement de l'Église, il reste vrai qu'il y a mariage là seulement où il y a contrat valide entre les époux. Néanmoins, on pourrait représenter que les mêmes actes matériellement, les mêmes consentements échangés, auront ou non la valeur d'un sacrement selon qu'ils réaliseront ou non les conditions de validité posées par l'Église. Et donc, il appartient à l'Église de déterminer, en dernière analyse, les conditions concrètes de l'existence du sacrement. On aurait pu citer l'exemple du sacrement d'extrême-onction, pour lequel se présente une diversité non dépourvue d'analogie avec celle du sacrement de l'ordre. Le décret aux Arméniens assigne, comme matière de l'extrême-onction l'huile bénite par l'évêque : or, les prêtres grecs l'administrent couramment avec une huile dépourvue de bénédiction épiscopale. Le décret aux Arméniens assigne encore, comme matière du sacre-

ment de confirmation, le chrême béni par l'évêque. L'onction, aujourd'hui tenue pour essentielle, l'a-t-elle toujours été ? C'est extrêmement douteux. Nous voyons, dans les Actes des Apôtres, saint Pierre et saint Jean confirmer les fidèles de Samarie par l'imposition des mains ; nous retrouvons la confirmation à Éphèse. Il n'est fait nulle mention d'une onction quelconque. Et cependant personne ne doute que le sacrement de confirmation ne fût dès lors dans l'Église ce qu'il est encore de nos jours. Il faut donc nécessairement admettre quelque amplitude laissée à l'Église dans la détermination de ce qui constitue l'essence du sacrement.

« Je ne veux pas faire état d'une concession consentie par saint Thomas à l'argumentation qui prétendait trouver dans les Actes des Apôtres la trace d'un baptême conféré au nom du Seigneur Jésus », sans la formule trinitaire prescrite au dernier chapitre de saint Matthieu. Cette argumentation paraît, sans doute, d'un faux supposé... ; mais ce qu'il faut observer, c'est la réponse de saint Thomas. Devant cette difficulté pressante, il ne craint pas de faire appel à l'hypothèse d'une dispense temporaire accordée par le Seigneur, *Sum. theol.*, IIP, q. 1. xvi, a. 6. ad 1um, et en vertu de laquelle les apôtres auraient baptisé d'abord sans l'invocation de la Trinité. En recourant à cette hypothèse, le docteur angélique ne croit pas faire brèche au principe de l'unité du baptême chrétien. C'est pourtant une brèche considérable à l'essence du baptême, non seulement selon la lettre du décret aux Arméniens, mais selon la définition du concile de Trente. Saint Thomas était donc disposé, pour faire face à l'objection, à reconnaître à l'essence du sacrement plus d'amplitude que ne lui en accorde présentement l'Église.

Ces considérations nous paraissent frayer la voie à une conception de l'essence du sacrement un peu plus élastique que celle dont le cardinal van Kossum s'est fait l'avocat avec tant de science et d'autorité. Le concile de Trente, en affirmant le pouvoir de l'Église sur les sacrements, a pris soin de déclarer que ce pouvoir n'en saurait toucher la substance. Sess. xiii, c. n. Déclaration fondamentale, qu'il ne faut pas perdre de vue, mais dont l'interprétation exige beaucoup de circonspection. La substance - ou l'essence - du sacrement n'est déterminée que par l'intention du Christ, et l'on vient de voir que sous ce mot « essence du sacrement », une équivoque peut se glisser si, au lieu de s'en tenir à l'intention du Christ, on descend sur le terrain des réalisations concrètes... Théoriquement au moins, il ne répugne pas que certains rites, homologues par l'Église, constituent, relativement à certains temps et à certains lieux, l'essence du sacrement, tandis que d'autres rites, également homologues par l'Église, constitueront celle essence relativement à d'autres temps et à d'autres lieux. (cette conclusion n'est point particulière à une école : elle rallie la grande majorité des théologiens depuis le concile de Florence, et parmi eux, plusieurs de ceux qui ont le plus contribué à promouvoir la doctrine de l'imposition des mains, rite unique de l'ordination sacerdotale (par exemple, Jean Morin. *Commentarius...*, part. III, cxcv. 7, c. vi, n. 2). Elle nous paraît renfermer la seule justification possible de l'indulgence témoignée par l'Église aux doctrines, autrement irréconciliables, qui se font concurrence quant au sacrement de l'ordre. Effectivement irréconciliables au point de vue de la matière et de la forme entendues au sens le plus matériel, ces doctrines pourraient se réconcilier dans l'unité supérieure de l'institution du Christ ». Cf. S. I tarent. *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les

fitudes, t. ι.χχιπ, p. 315-336, On se souviendra d'ailleurs de la glose d'Innocent IV : *De ritu apostolico invenitur in epistola ad Timotheum, quod manus imponebant ordinandis, et quod orationes fundebant super eos. Atiam autem formam non invenimus ab eis servatam. Unde credimus quod nisi essent forma postea inventa, sufficeret ordinatori dicere : Sis sacerdos » vel alia nquipollenlia verba. Sed, subsequuntibus temporibus, formas quibus servantur Ecclesia ordinavit. In cap, Præscriptio. Apparatus super V libros Decretalium*, Milan, 1505, f. 10 v.

Sur l'essence du sacrement de l'ordre, on consultera Gravina, O. P., *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindicatio orthodoxie*. Naples, 1634; J. Pans, S. J., *Dissertatio historico-dogmatica de materia et forma sacris ordinationis*, Bologne, 1775; doni Chardon, *Histoire des sacrements... De l'ordre*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xx; Merlin, S. J., *Traité historique et dogmatique sur les paroles et les formes des sept sacrements de l'Eglise*, dans Migne, *id.*, t. xxi; Arcudius, *De concordantia Ecclesiarum occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1626; J. Morin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacris ordinationibus*, Paris, 1655; van Hoisin, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-dogmatica*, Leiden, 1914; A. d'Alès, art. *Ordination*, dans le *Dictionnaire apologetique*, t. II, col. 1143, et les articles cités au cours du paragraphe, relatifs au décret d'Eugène IV et au pouvoir de l'Eglise dans la détermination du rite sacramentel (Hilbert, *Manuel de l'ami du clergé*, Quera), ainsi que l'article du P. Lannsens concernant *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rite grec*, dans *Gregorianum*, 1921 (2); 1925 (1).

IV. La réaction protestante et l'œuvre doctrinale du concile de Trente. — *LA REACTION PROTESTANTE*. — Les précurseurs lointains du protestantisme, Wiclef, Huss, professent des principes subversifs de l'autorité dans l'Eglise, et qui semblent parfois aller jusqu'à la négation du sacerdoce chrétien.

Cette négation sera, dans le protestantisme, une conséquence directe, quoique déjà assez éloignée, du principe fondamental sur lequel s'appuie toute la doctrine réformée : la justification par la foi. Sous son aspect négatif, comme sous son aspect positif (voir *Justification*, t. vin, col. 2139-2146), la justification protestante supprime nécessairement l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Puisqu'on effectue, seule, la foi justifie, les sacrements ne peuvent plus être le canal, la condition, la cause de la grâce sanctifiante; ils ne sauraient être tout au plus que des signes attestant notre foi en la promesse que Dieu nous a pardonné nos péchés en vue de Jésus-Christ et nous a adoptés pour enfants. Ils ne sont même plus absolument nécessaires. Ils ne servent qu'à soutenir et à exciter notre foi; mais ils ne renferment aucune vertu intrinsèque ni physique ni morale: ils ne possèdent par eux-mêmes aucune efficacité. Toute leur action sanctifiante est du dehors. Leurs formules exhortent, mais ne consacrent pas. La grâce peut être reçue sans qu'il soit nécessaire d'y recourir. Si Calvin en recommande parfois l'usage et en vante la dignité, c'est sous des paroles ambiguës qui voilent sa véritable pensée, celle qui découle de sa doctrine sur la prédestination : la grâce n'est donnée qu'aux élus; elle ne peut donc en aucune façon être attachée à un signe sensible. Luther, qui, pour sa part, admettait une sorte de sanctification par le baptême, expliquait en même temps que cette sanctification était donnée par la foi. Zwingli, plus radical, supprime tout rôle au sacrement, qui ne sert plus que de profession de foi, de signe de ralliement d'union entre les hommes : recevant le sacrement, le fidèle donne plutôt à l'Eglise une preuve de sa foi qu'il n'en reçoit lui-même le sceau et la confirmation. Ainsi se trouve éliminé l'intermédiaire — le prêtre — entre Dieu et l'homme. La négation de l'Eglise

visible et hiérarchique, puis du pouvoir d'ordre ne sera que la conséquence de ces principes.

1° *Les précurseurs*. — C'est déjà une atteinte au fondement scripturaire du sacrement de l'ordre, que nous trouvons chez Abélard, dans l'In prop. 12 condamnée à Sens (1141) : *Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non successoribus*. Denz.-Bannw., n. 379 (voir Abélard, t. I, col. 45). Mais le mouvement de la Réforme se trouve vraiment quelque peu en germe dans les théories de ceux qui, depuis la fin du XII^e siècle, sous le fallacieux prétexte de réformer les abus de l'Eglise — vaudois, apocalyptiques et spirituels — s'attaquaient en réalité à l'Eglise elle-même, à son autorité, à la hiérarchie, en somme, au pouvoir de juridiction et d'ordre.

1. *Marsile de Padoue et Jean de Jandun* (voir ces deux mots, t. x, col. 153 et l. vin, col. 764). — On a vu plus haut, col. 1311, que la question de la différence entre l'épiscopat et la simple prêtrise a toujours suscité, chez les théologiens catholiques, certaines discussions. Tant que ces discussions demeurent confinées dans les limites où la liberté d'opinion reste permise, l'Eglise n'a pas à s'y opposer : il lui suffit qu'on proclame l'origine divine de l'épiscopat, son pouvoir de juridiction supérieure et son pouvoir quant à la transmission du sacerdoce et du diaconat. Mais ces limites ne furent pas toujours respectées. Dans la lutte du parti impérial de Louis de Bavière contre le pape Jean XXII, Marsile de Padoue et Jean de Jandun prennent le parti du prince (voir *Marsile de Padoue*, t. x, col. 155-160). Les empiétements de la papauté les obligent, disent-ils, à délimiter exactement les pouvoirs de l'Eglise, dont ils ne contestent pas d'ailleurs l'origine divine. Aucun pouvoir temporel n'appartient à l'Eglise, aucune juridiction au for extérieur. Seul donc demeure d'institution divine le pouvoir d'ordre. Dieu l'accorde aux hommes par l'intermédiaire de rites humains. L'inégalité qui existe entre les membres de la hiérarchie est une institution humaine : s'appuyant sur un texte fameux de saint Jérôme, Marsile établit que les évêques et les prêtres étaient primitivement égaux; seules des raisons d'ordre social ont créé entre eux une distinction. Le pape lui-même rentre dans la règle générale. D'où la quatrième proposition condamnée par Jean XXII : « Que tous les prêtres, qu'il s'agisse du pape, d'un archevêque ou d'un simple prêtre, sont, en vertu de l'institution du Christ, égaux en autorité et en juridiction. » Il faut peut-être même ajouter : égaux dans leur pouvoir d'ordre, car, « avec saint Jérôme, Marsile se plaignait à admettre, au sens le plus littéral, l'identité primitive des évêques et des prêtres. D'où il concluait à l'égalité du caractère sacerdotal entre ses divers détenteurs : *Hunc siquidem sacerdotalem characterem... probabiliter mihi videtur quod omnes sacerdotes habent eandem speciem, nec ampliorem habet hunc Romanus episcopus aut alius aliquis quam simplex dictus sacerdos quicumque*. *Defensor*, n. 15; cf. t. x, col. 170.

2. *Jean Wiclef et ses partisans*. — C'est encore l'erreur régalienne qui est à la source de la révolte de Wiclef (voir ce mot), l'abbé (1365) ayant réclamé à Édouard III le tribut annuel de 1000 marcs qui n'était plus acquitté depuis trente-trois ans. le parlement déclara (1366) que Jean sans Terre n'avait pu contracter cette obligation sans le consentement des États, que le roi actuel d'Angleterre ne pouvait pas accéder à une demande qui blessait l'indépendance du pays. A ce moment Wiclef faisait son ascension dans les bonnes grâces du souverain et lorsque, en 1375, il eut ajouté à son professorat la riche paroisse de Lutterworth, il se servit, lui, l'homme de mœurs très

austères, de ses deux chaires de cure et de professeur pour déclamer contre les ordres mendiants, le clergé et la hiérarchie et surtout contre le pape. On étudiera ailleurs les idées du novateur; il nous suffira de rappeler par où elles s'attaquent à la notion catholique de l'ordre.

Le système de Wiclef est un grossier réalisme panthéiste, qui s'origine au prédestinialisme et au fatalisme. Il n'est pas facile de déterminer si et jusqu'à quel point il a subi l'influence de Bradwardin. Mais le système prédestinatien de Wiclef aboutit, en fin de compte, à rendre inutile toute intervention temporelle de salut par l'Églisc: Dieu a tout déterminé d'avance et il n'y a de vrai membre de l'Églisc que le prédestiné. C'est, par anticipation, l'erreur fondamentale de Calvin. Tous les autres, fussent-ils évêques et prêtres, ne sont que des membres apparents sans autorité, sans pouvoir. Dans le *Triologus*, iv, 15, il professe qu'il n'y avait que deux fonctions dans l'Églisc primitive, la prêtrise et le diaconat. Tous les autres degrés de la hiérarchie, le pape, les patriarches, les évêques, etc., n'ont été introduits que par orgueil, *superbia cirsarea*. Nous retrouvons ici une idée chère à Marsile de Padoue: l'épiscopat est, dans l'Églisc, d'origine purement humaine; mais, de plus, tout prêtre *prascitus*, c'est-à-dire connu d'avance par Dieu comme réprouvé, ne fait plus partie de l'Églisc et, par conséquent, ne saurait y exercer aucun pouvoir. Voici deux propositions relatives au sacrement de l'ordre, qui ont été condamnées au concile de Constance:

Prop. 4: *Γη évêque, un prêtre en état de péché mortel n'ordonne pas, ne consacre pas, ne confère pas les sacrements, ne baptise pas.* — Prop. 28: *La confirmation des jeunes gens, l'ordination des clercs, la consécration des églises n'ont été réservées au pape et aux évêques que par cupidité et vanité.* — Ci. aussi propr. 8 et 42.

On le voit, sans nier absolument l'institution divine du sacerdoce, Wiclef, comme Marsile de Padoue, niait le pouvoir épiscopal et grâce au concept d'une Église formée des seuls prédestinés, arrivait à supprimer en fait le pouvoir d'ordre. Ou, s'il maintenait un sacerdoce, c'était un sacerdoce invisible, connu de Dieu seul et par Dieu conféré. Cf. Thomas Netter (Waldensis), *Doctrinale antiquitatum fidei...* Paris, 1521, l. II. c. xxxix. Ce n'était pas d'ailleurs une nouveauté: Jean XXII avait, cent cinquante ans plus tôt, condamné semblable erreur chez les fraticelles. Denz.-Bannw., n. 486, 488. C'était, en somme, une déviation outrée de l'erreur qui, depuis quatre siècles, se retrouvait constamment à la base des réordinations.

Sur les disciples de Wiclef, voir Lollards, t. ix, col. 913 sq. D'ailleurs, le lollardisme anglais, quelles que soient ses affinités de doctrine avec le protestantisme des réformateurs du xvi^e siècle, n'en est qu'un lointain précurseur, sans influence réelle: entre les Lollards et la Réforme, il y a solution de continuité. Voir t. IX, col. 921-922.

3. *dean Hus*. — On a vu, t. vir, col. 338, comment Jean Hus s'était engagé à fond dans la crise wiclefite. Sans adopter la spéculation panthéiste de Wiclef, Hus n'a pas de la doctrine de la prédestination le centre de sa propre dogmatique. Comme Wiclef, il enseigna que la véritable Église est un corps mystique qui se compose uniquement des prédestinés. Et, puisqu'il est impossible qu'un prédestiné périsse, que nulle puissance ne peut le retrancher de l'Églisc, qu'un *prascitus* n'a aucun pouvoir dans l'Églisc, n'en étant pas membre, il s'en suit qu'aucune autorité religieuse ne saurait être effectivement reconnue dans cette Église, puisque, d'une part, sans la pré-

destination divine, celui qui en est revêtu n'appartient pas à l'Églisc et (pie, d'autre part, sans une révélation spéciale, on ne peut savoir qui est membre de l'Églisc. De ce chef, Hus s'attaque spécialement au pape, dont la dignité, selon lui, n'a qu'une origine tout humaine, et dont le pouvoir cesse lorsque ses mœurs ne sont plus conformes à celles du Christ et de Pierre. Pareillement, si un évêque ou un prélat tombe dans le péché mortel, il n'est plus ni évêque, ni prélat. Voir Hefele-Lcclercq, avec les références aux auteurs, *Histoire des conciles*, t. vu, p. 265 sq., et le texte des propositions hussites, dans Denz.-Bannw., n. 627-656. On remarquera cependant qu'en ce qui concerne la négation du pouvoir d'ordre, Hus est beaucoup plus circonspect que Wiclef ne l'avait été dans sa proposition L A la x^e session générale du concile de Constance, Hus se défendit avec acharnement d'avoir enseigné qu'un prêtre coupable de péché mortel ne peut baptiser, ni consacrer. Hefele-Lcclercq, p. 314. Et pourtant cette erreur lui avait été imputée. Voir, insinuant cette erreur, la prop. 8, Denz.-Bannw., n. 634, et la préparant de plus loin, prop. 22 et 26. Pareille protestation devait être faite également, à la xxi^e session, par Jérôme de Prague. *Id.*, p. 396. Cependant, parmi les interrogations qu'en exécution de la bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418, on dut proposer aux sectateurs de Wiclef, Hus et Jérôme de Prague, se lit la question suivante: *Utrum credat, quod malus sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?* Denz.-Bannw., n. 672.

4. *Les hussites au début du xvi^e siècle*. — L'erreur ne fut pas abattue par la mort de Jean Hus. À la fin du xv^e siècle, sa doctrine était plus vivace que jamais en Bohême. Le dominicain Henri Institoris relevait à cette époque chez les picards en Bohême et en Moravie un certain nombre d'erreurs, parmi lesquelles nous signalons celles qui visent directement le sacrement de l'ordre: « Puisque Jésus-Christ a dit: « Vous êtes tous frères », et « parmi vous, l'un n'est pas plus grand que l'autre », Matth., xxiii, 8, 11, l'Églisc romaine, qui tient différents honneurs et dignités, tant de l'ordre spirituel que de l'ordre temporel, n'est rien devant Dieu, *nulla est apud Deum*. » Cf. prop. 28 de Wiclef. — « Γη bon laïque vaut mieux qu'un mauvais prêtre; par conséquent ce laïque peut consacrer, tandis qu'un prêtre en état de péché mortel ne le peut pas. » Cf. prop. 4 de Wiclef. — « Tout homme peut consacrer, pourvu qu'il ait eu l'imposition des mains des anciens. » — « Toute personne peut absoudre. » Et cependant, ils admettaient encore que « par l'imposition des mains, les prêtres sont consacrés », corrigeant immédiatement cette concession faite à la vraie doctrine, en affirmant qu'« il vaut mieux se confesser à un bon laïque, qu'à un mauvais prêtre ». Hefele-Lcclercq, *op. cit.*, p. 929; cf. Raynaldi, *Annal.*, an. 1498, n. 33 sq.

2° *Le luthéranisme*. — 1. *Négations de Luther*. — Si l'on voulait reconstituer la genèse de l'évolution luthérienne au sujet du sacrement de l'ordre, il faudrait sans doute prendre comme point de départ la sixième des quatre-vingt-quinze thèses que Luther affichait dans l'église de Tous les-Saints, le 31 octobre 1517, se faisant fort de les défendre publiquement: « Le pape ne peut remettre aucune peine autrement qu'en déclarant et approuvant la remise déjà faite par Dieu, à moins qu'il ne s'agisse des cas réservés au pape: si l'on méprise cette réserve, la faute demeure assurément. » *Opera*, édit. de Weimar, t. i, p. 233. L'adversaire de Luther, Tetzlzel, vit bien le venin de cette assertion, à laquelle il opposa la thèse

suivante : * Les prêtres chrétiens *ont un caractère opératoire effectif* et le pouvoir des clefs, en vertu duquel ils peuvent remettre les péchés, *non pas seulement en constater et en déclarer la rémission*, comme le faisait le prêtre de l'ancienne loi pour les lépreux; et cela *en vertu de leur onction* et par l'effet du sacrement » (prop. 21-22). Hefele-Lecclercq, *Histoire des conciles*, t. vin, p. 615; cf. V. Grunc, *Tetzel und Luther Oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablasspredigers Dr. Joh. Tetzel*, 1833, p. 71-81.

Cette opposition de doctrine, sur un point particulier, devait bientôt s'aggraver et s'étendre à toute la doctrine du sacrement de l'ordre. Dans un sermon de 1519 sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la messe, édit, de Weimar, t. vi, p. 349-378, Luther lit un pas en avant, enseignant que la messe ou « cène du Seigneur » doit être ramenée à la physiologie originelle de son institution par Jésus-Christ. Elle est proprement un Testament déférant aux chrétiens le plus noble des héritages : le pardon des péchés et la vie éternelle. Sa préparation prochaine doit être une foi ferme et sereine. Or, les principales paroles de la consécration, on les a cachées aux chrétiens en les prononçant à voix basse; on en a fait une œuvre pie par laquelle l'homme croit rendre un culte à Dieu et, abus plus grave encore, on l'a considérée comme un sacrifice; on en a fait la plus scandaleuse des superstitions, une opération magique. On a vu à l'art. Messe, t. x, col. 1086-1089, l'évolution de plus en plus radicale de la pensée de Luther concernant la messe. Mais, ce qui est remarquable, c'est que, dès 1520 au plus tard, Luther proclame déjà, au sujet du sacrifice eucharistique, « pieux la foi a fait prêtres tous les chrétiens ». Il n'y a plus qu'un pas à faire pour nier le sacrement de l'ordre.

Ce pas sera fait dans le *Manifeste à la noblesse de la nation allemande*, où Luther réitère plus expressément « pieux par le baptême, nous recevons tous le sacerdoce ». Édit, de Weimar, t. vr, p. 407. Mais c'est surtout dans le fameux pamphlet. *De la captivité de Babylone*, que Luther s'attaque aux sacrements. Pour lui, désormais, seul le baptême nous fait acquiescer la liberté royale des enfants de Dieu. L'invention de tant d'autres moyens d'effacer les péchés a grandement affaibli, pour les adultes, la vertu libératrice du baptême. Contre elle conspirent la masse infinie des vœux, règles monastiques, pèlerinages, indulgences, satisfactions et bonnes œuvres. La pénitence n'est qu'improprement un sacrement, puisqu'elle n'exige aucun signe extérieur; mais elle a été honteusement défigurée puisqu'il n'y est jamais question de la confiance en la miséricorde de Dieu et de la foi. La confirmation et l'ordre n'ont aucun fondement dans l'Écriture. Il n'est question de l'ordre que chez le fanatique Denys l'Arcopagite. On s'en est servi pour séparer le ciel de la terre et changer les pasteurs en loups et faire des tyrans de ceux qui devaient n'être que des serviteurs. *Opera*, édit, de Weimar, t. vr, p. 572.

Un passage caractéristique de la *Captivité* nous livre toute la substance de la doctrine luthérienne : « Ce sacrement, écrit Luther, l'Église du Christ l'ignore; il a été inventé par l'Église du pape. Non-seulement aucune promesse de la grâce ne lui est attachée; mais dans tout le Nouveau Testament il n'est même pas question de lui. Il est ridicule d'affirmer qu'existe un sacrement, là où l'institution divine ne peut en aucune façon être démontrée. Et pourtant, ajoute Luther, Je ne pense pas devoir condamner un rite (l'ordination) séculaire; il faut simplement dans les choses sacrées ne pas transporter les inventions humaines et ne pas assigner une origine divine à ce que Dieu n'a pas institué : évitons-nous

de paraître ridicules à nos adversaires. » *Opera*, édition de Weimar, t. vr, p. 560. Le fondement de cette doctrine est le sacerdoce universel, tel que Pierre l'a promulgué, I Pet., n, 9. Il n'y a donc aucune institution d'un sacerdoce sacramentel, distinct de ce sacerdoce spirituel. L'ordination est une simple cérémonie ecclésiastique, analogue à la bénédiction des vases sacrés. Tous les baptisés sont prêtres : les prêtres « ordonnés » n'exercent qu'un ministère (un service) que leur a confié le consentement du peuple chrétien. Ils n'ont donc d'autre autorité que celle que leur a confiée l'ensemble des fidèles. L'ordre se réduit ainsi à n'être qu'un *ritus quidam eligendi concionatores in Ecclesia*. Qu'une vocation soit nécessaire pour ce service de la parole. Luther l'admet volontiers; mais il rejette la doctrine du caractère indélébile. Pour ce qui est du diaconat, Luther renvoie aux Actes des Apôtres, vr, où il apparaît clairement que le diacre n'a pas pour office de lire l'épître ou l'évangile, mais de distribuer les dons de l'Église aux pauvres: cf. J. Koestlin, *Luthers Théologie*, Stuttgart, 1883, t. r, p. 358. A quoi, en effet, servirait un sacerdoce sacramentel, conférant des pouvoirs spéciaux de sanctification et de gouvernement, dans une société, de sa nature spirituelle et invisible? Bien d'étonnant que la Faculté de Paris, sollicitée par le duc Georges et le prince héritier de Saxe de donner son avis, ait rendu, dans la *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa*, 15 avril 1521, portant censure de 105 propositions luthériennes, le jugement suivant sur quatre propositions contraires à la doctrine catholique du sacrement de l'ordre :

Prop. 2 : « L'Église de Jésus-Christ ignore le sacrement de l'ordre. » — *Hérétique; c'est l'erreur des pauvres de Lyon, des albigeois et des iriclistes*.

Prop. 3 : « Tous les chrétiens ont le même pouvoir sur la parole (*in verbo*) et l'administration de tous les sacrements (*quocumque sacramento*), »

Prop. 1 : « Les clefs de l'Église sont communes à tous. »

Prop. 5 : « Tous les chrétiens sont prêtres. »

Ces trois propositions sont destructives de l'ordre hiérarchique, hérétiques, renouvelées des hérétiques susdits et des pépuziens. Aucune de ces propositions directement opposées à la doctrine de l'ordre n'a été retenue dans les quarante-cinq propositions condamnées solennellement par Léon X dans la bulle *Exsurge*. On rapprochera cependant les propositions ayant trait à l'inutilité du sacrement de pénitence dans la rémission des péchés, 9-12, et surtout le treizième : *in sacramento penitentiae ac remissione culparum non plus facit papa aut episcopus, quam infimus sacerdos; imo ubi non est sacerdos, neque tantum christianus, etiamsi mulier aut puer esset*. Denz.-Bannu., n. 753.

Du même fondement scripturaire. I Pet., ii, 9, Luther part, dans son écrit *An den Bock zu Leipzig*, pour attaquer non seulement le sacerdoce, mais l'épiscopat. Emser avait objecté que saint Pierre ne parle pas du sacerdoce sacramentel, mais du sacerdoce intérieur et spirituel; et qu'il n'a jamais voulu dire que tous les chrétiens sont prêtres comme les ministres sacrés qui ont reçu l'ordination de la main de l'évêque. Dans cette réponse, Luther ne voit qu'aveuglement volontaire contre le sens évident de l'Écriture et de ses propres paroles. Sans doute, Pierre ne parle pas dans son épître du sacerdoce fictif qu'est la « prêtraille » ecclésiastique (*kirchliche Illicsteri*). Le sacerdoce dont parle l'Écriture y est appelé *servitus, dispensatio, episcopatus, presbyterium*, jamais *sacerdotium*. Le terme *presbyter* signifie « ancien »; et autrefois, l'autorité ecclésiastique était confiée aux plus anciens, de même qu'en une

cite, le titre de « sénateurs » est décerné aux plus Agés. L'évêque est un simple surveillant (*Wachter au/ der Worle*), et ainsi, tout curé ou supérieur ecclésiastique doit être dit « surveillant », parce qu'il est un gardien qui veille à ce que, dans son peuple, l'Évangile et la foi du Christ soient constamment édifiés. Et, pour prouver qu'il n'y a pas de réelle différence entre l'évêque et le simple prêtre, Luther fait appel à l'autorité de saint Jérôme. Ceux qu'on appelle actuellement épiques, Dieu ne les connaît pas.

L'institution de l'autorité ecclésiastique devrait se faire comme dans les temps primitifs. Tous les fidèles étant de la même façon prêtres spirituels, l'assemblée devrait choisir dans son sein le plus savant, le plus pieux, pour en faire son serviteur, son ministre, son curateur, son gardien pour tout ce qui touche la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements. Mais l'institution présente des évêques dérive d'ordonnances purement humaines.

On peut concéder au sacerdoce ainsi dérivé de l'institution ecclésiastique, qu'il soit appelé lui-même ecclésiastique, sans lui attribuer toutefois le moindre fondement dans l'Écriture. Il est regrettable cependant qu'en vertu de l'autorité damnée du pape, le nom si suave de prêtre ait été enlevé à la communauté pour être attribué au petit nombre. Pour justifier cet état de choses, Emser fait appel à la coutume. De fait, c'est une ancienne, très ancienne coutume qui n'a fait transférer sans aucune raison au Nouveau Testament ce qui ne convenait qu'à l'Ancien. Mais ce que la coutume a fait, la coutume peut aussi l'abroger, et le sacerdoce ecclésiastique ne saurait être considéré comme une institution divine : L'institution divine ne dépend pas d'une coutume branlante et ne peut être changée par les hommes. » Luther veut aussi concéder que la coutume humaine permette d'appeler « prêtres la masse des tonsus » (tonsurés) et des « barbouillés » (oints). Mais il faut s'opposer à la prétention des adversaires qui veulent trouver, pour leur coutume, un appui dans l'Évangile; cf. J. Kœstlin, op. cit., p. 376-378.

On ne s'étonnera pas des injures adressées par Luther aux évêques : l'archevêque de Grenade y fit de nombreuses allusions, avec citations à l'appui, dans les discussions préliminaires à la session xxii^e du concile de Trente; cf. *Concilium Tridentinum*, éd. Elises, t. ix, Fribourg-cn-B., 1921. p. 50-51.

On retrouvera les négations de Luther chez Thomas Illyricus, dans la *Confession d'Anvers*, c. xi, et plus tard, chez Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, part. II, p. 1162 sq.

2. *Mélancthon*. — La doctrine luthérienne se retrouve chez Mélancthon, avec les termes injurieux en moins.

Parmi les lettres où Mélancthon rejette le sacrement de l'ordre, tel qu'il est conféré par, les évêques catholiques, il faut citer, dans l'édition de Halle, 1836 (*Corpus reformatorum*), la lettre n. 1182, t. ni, p. 182; n. 4109, t. vu, p. 219. et surtout la lettre n. 2786, t. v, p. 210. D'après Mélancthon, pour être constitué ministre, il faut la vocation et l'élection. C'était l'ancienne discipline de l'Église, ou l'on voit les évêques nommés par le peuple, discipline dont il reste encore un vestige dans les nominations épiscopales faites par les collèges ecclésiastiques. Après cette vocation ou élection, avait autrefois lieu la *comprobatio*, c'est-à-dire la consécration de l'élection, faite par deux ou trois évêques voisins, qui venaient Imposer les mains à l'élu. * Nous avons, ajoute Mélancthon, gardé cette coutume et je me complais en ce rite. Mais il considère que celui qui est appelé ou élu par ceux en qui se trouve le droit de vocation, est véritablement déjà ministre de

l'Évangile, même avant d'avoir reçu l'imposition des mains. Il pourrait déjà enseigner et administrer les sacrements. L'imposition des mains, en effet, n'ajoute aucun pouvoir: elle constitue une simple déclaration, une approbation de la vocation, ou mieux une constatation. Il est interdit d'aller demander l'imposition des mains aux évêques catholiques, qui déclarent désapprouver la doctrine des Églises réformées. Être ordonné par eux, c'est se charger de liens impies. Et, tout en rejetant leur ordination, l'Église universelle ne périra pas; l'Église demeure avec nous. Là où résonne la voix de l'Évangile, là se trouve le vrai ministère; là demeure le droit d'élection et d'approbation. L'Église doit être perpétuelle, certes; mais elle ne dépend pas des titres épiscopaux. Là où résonne la voix de l'Évangile, là est la vraie lise.

Cette cérémonie de l'ordination, telle qu'elle se fit aux ministres ordonnés à Wittenberg, Mélancthon nous en a conservé le rite dans la lettre n. (409. Cette cérémonie se composait de huit actes : 1° examen de probation des candidats, pour constater s'ils sont vraiment aptes à défendre la vraie doctrine contre les portes de l'enfer; 2° à genoux devant l'autel, celui qui fait l'ordination et ses ministres chantent *Veni Creator*, tandis que les ordinands sont rangés dans le chœur; 3° l'officiant monte à l'autel et se retournant vers les ordinands, récite sur eux l'Im., in, et Eph., i, 15 sq.; (° allocution pour leur demander s'ils veulent se consacrer au service divin; 5° imposition des mains, avec récitation du *Pater* et d'une autre prière; 6° allocution sur l Pet., v; 7° bénédiction avec le signe de la croix sur leur tête» accompagné d'une formule; 8° chant du *Pater* et communion.

Dans les *Loci communes*, Mélancthon veut situer l'opposition de la conception luthérienne et du dogme catholique. En parlant du nombre des sacrements, il déclare accepter volontiers qu'on place l'ordre parmi les sacrements, à condition toutefois de l'entendre comme un simple ministère de la prédication de l'Évangile et de l'administration des sacrements. En ce sens, c'est un sacrement fort utile. *Édit. citée*, t. xxi, p. 170. Mais les catholiques ne l'entendent pas ainsi. Omettant de faire mention du ministère évangélique, ils pensent que l'ordre est avant tout le pouvoir de sacrifier pour les vivants et pour les morts; ils ajoutent qu'aucune rémission des péchés ne saurait exister si, même en dehors du sacrifice de Jésus-Christ, il n'existait pas dans l'Église un autre sacrifice.

Plus loin, *De potestate ecclesiastica seu de clavibus*, Mélancthon déclare que dans l'Église, il faut distinguer *officia* et *potestates*. En tant qu'ils remplissent leurs offices, les ministres ont droit à notre obéissance, surtout lorsqu'ils enseignent la parole de Dieu. Et il fait ici appel à Luc., x, 16; xxm, 3; l Pet., π, 13, 18; *ibid.*, p. 502. Il revient ensuite sur les idées que nous connaissons déjà : vocation, élection, ordination, exemples de la primitive Église; droit de la vraie Église laquelle existe là où se fait la prédication de la parole de Dieu - de se choisir des ministres. *Ibid.*, p. 503-505. ■

3. *Confession d'Augsbourg*. - - La confession d'Augsbourg n'a qu'un petit article, d'un laconisme évidemment voulu, au sujet de l'ordre ecclésiastique : art. II; « Personne ne doit publiquement enseigner dans l'Église, ni administrer les sacrements, s'il n'est appelé officiellement (rite *vocatus*). » On y retrouve néanmoins les traits essentiels de la pensée luthérienne, avec la forme de Mélancthon. Elle s'étend davantage sur le pouvoir épiscopal, art. 28. Le pouvoir épiscopal est ici Identifié avec le pouvoir des clefs, qui consiste, selon le précepte du Seigneur,

à remettre et à retenir les péchés et à administrer les sacrements. Mais ce pouvoir, déclare la Confession, s'exerce seulement *docendo seu pndicando verbum et porrigendo sacramenta*,... Par là, il faut séparer résolument le pouvoir ecclésiastique du pouvoir civil. Les évêques doivent, comme tels, demeurer sur le terrain religieux. D'après l'Évangile, ils n'ont, de droit divin, que le pouvoir de remettre les péchés, de prêcher la vraie doctrine, d'éliminer les doctrines fausses, et, sans employer la force humaine, de rejeter les impies de la communauté ecclésiastique. Sur ces points, on leur doit, de droit divin, l'obéissance. Les évêques n'ont le droit d'instituer des cérémonies, des lois, des ordres divers de ministres, que dans la mesure où cela est permis par l'Évangile. Et partant de ce principe, la Confession examine un certain nombre de cas concrets.

L. *Défense de ta Confession*. — Mélanchthon s'explique plus complètement dans la *Défense*, a. 13, 11 et 28. — A l'art. 13, il répète ce que nous avons déjà lu dans les *Loci communes*, en y ajoutant quelques traits nouveaux. Nos adversaires, déclare-t-il, entendent le sacerdoce, non du ministère de la parole et des sacrements, mais du pouvoir d'offrir le sacrifice, comme s'il fallait, dans le Nouveau Testament, rétablir le sacerdoce lévitique chargé de sacrifier pour obtenir la rémission des péchés. Nous, au contraire, nous enseignons que le sacrifice du Christ mourant sur la croix a été suffisant pour la rémission des péchés du monde entier, et qu'il n'est plus besoin d'autre sacrifice pour la rémission des péchés. Les hommes sont justifiés uniquement par le sacrifice du Christ, si toutefois ils se croient rachetés par lui. Les prêtres sont donc prêtres, non pas pour sacrifier, mais pour prêcher la parole de Dieu et administrer les sacrements. Ce sacerdoce ne ressemble pas au sacerdoce lévitique. En l'entendant uniquement du ministère de la parole, on peut l'appeler sacrement. Car ce ministère de la parole procède du commandement divin, Horn., i. 16; Is., i.v. 11. En ce sens, on peut aussi appeler sacrement l'imposition des mains.

L'art. II envisage directement l'ordre ecclésiastique. On doit conserver l'ordonnance ecclésiastique et les différents degrés de l'ordre, bien que ce soient là des institutions purement humaines. Ce sont là des coutumes vénérables, qu'il importe de conserver pour le bien public et la discipline ecclésiastique. Les évêques catholiques veulent contraindre les ministres réformés à rejeter ce qu'ils croient être la vérité : de là ces antagonismes qui nous obligent à abandonner des coutumes que nous voudrions conserver. Notre volonté de sauvegarder la vérité sera notre excuse devant la postérité, etc.

Mélanchthon n'attaque pas directement, ainsi que Luther, l'épiscopat comme tel; néanmoins sa doctrine aboutit logiquement à la destruction de toute autorité dans l'Église. Le « sacerdoce », pour lui comme pour Luther, prend sa source, non dans le rite sacramentel conféré par l'évêque, mais dans la délégation populaire. On trouve aussi chez lui l'affirmation d'une Église purement spirituelle, qui n'est pas, comme d'autres organisations, une société de biens externes et de rites, mais *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus*, qui *amen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram euangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam euangelio Christi*, Art. 7 et 8; cf. J. T. Müller, *Die spirituellen Grundlagen der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, i. p. 203, 205, 152.

C'est dans Part. 28, que Mélanchthon envisage plus directement la puissance épiscopale, pour en parler cependant avec un certain ménagement. Nos adversaires, dit-il, insistent sur le pouvoir de gou-

vernement et de coercition que possèdent les évêques pour diriger leurs sujets vers la béatitude éternelle. Et au pouvoir de gouvernement ressortit le pouvoir de juger, de définir, de discerner, de régler tout ce qui est utile ou nécessaire à l'obtention de cette fin. A cela il oppose que l'évêque n'a pas le droit de faire quelque chose (pii aille contre l'Évangile et qui charge les consciences de péchés inconnus à l'Évangile. (Le nonobstant. Mélanchthon accepte le double pouvoir d'ordre et de juridiction. « L'évêque, dit-il, a le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire le ministère de la parole et des sacrements; il a le pouvoir de juridiction, c'est-à-dire l'autorité pour excommunier les criminels publics et les réconcilier ensuite s'ils se convertissent et demandent l'absolution. Mais il n'a pas un pouvoir tyrannique... On le voit, l'auteur, tout en maintenant le fond de l'erreur luthérienne parle avec une prudence consommée. Sa pensée est résumée à la fin de la défense : *Non enim constituit regnum episcopi extra euangelium. Nec debent episcopi traditiones contra euangelium condere, aut traditiones suas contra euangelium interpretari*. Op. cit., p. 288-289.

5. *Articles de Smalkalde*. — On sait que le pape Paul III, sur les instances de Charles-Quint, avait, en 1535, envoyé son nonce Vergerio pour traiter avec les réformés de la question du concile. Vergerio avait même eu une entrevue avec Luther. La négociation semblait avoir abouti et le concile fut convoqué à Mantoue à la date du 23 mai 1537. Pour arrêter leur ligne de conduite en cette conjoncture, les chefs du protestantisme se réunirent en février à Smalkalde. Luther y proposa une nouvelle confession, les *vingt-sept articles de Smalkalde*.

Dans ces articles, il est question, à trois reprises, de l'ordre. — Part. III, a. 10, *De initiatione, ordine et vocatione* : si les évêques remplissaient leurs fonctions conformément aux enseignements de l'Évangile, les ministres réformés pourraient aller leur demander l'imposition des mains. Mais, puisque les évêques ne veulent pas abandonner toutes les comédies, singeries et pompes empruntées au paganisme, qu'ils ne veulent pas être de vrais évêques, mais entendent agir en politiciens, qui ni ne prêchent, ni ne baptisent, ni n'administrent la Cène, ni ne remplissent aucune fonction ecclésiastique, se contentant de persécuter et de condamner ceux qui se sentent appelés à remplir ces fonctions, force est bien à ceux-ci d'en revenir à la pratique de l'Église primitive, et notamment à la pratique de l'Église d'Alexandrie, telle que saint Jérôme la rapporte, où, sans évêques, sans prêtres ni ministres, la communauté se gouvernait elle-même. Aussi, *nous ordonnons nous-mêmes* ceux qui sont appelés au ministère. Millier, *op. cit.*, p. 323.

Tract, de potestate et primatu papae. — Le pouvoir des clefs, promis et conféré à Pierre (Malth., xvi. 18 sq.; Luc., xxi. 15), en réalité n'appartient pas à une personne déterminée, mais à toute l'Église. (C'est pourquoi appartient à l'Église le droit d'appeler ses ministres. *Super hanc petram aedificabo*, se rapporte au ministère et non à la personne de Pierre. Or, ce ministère dans le Nouveau Testament n'est pas, comme autrefois le ministère lévitique, attaché à « les lieux et à des personnes déterminées : mais il est dispersé dans tout l'univers, et il est là où Dieu répand ses dons et suscite ses apôtres, ses prophètes, ses pasteurs, ses docteurs. Ce ministère a de la valeur, non en raison de l'autorité d'une personne, mais en raison de la prédication de la parole de Dieu. Müller, *op. cit.*, j). 333. De ces principes, les théologiens protestants tirent les conclusions les plus subversives de l'autorité pontificale.

(Les conclusions s'appliquent aussi *au pouvoir et à la juridiction des évêques*, dont les théologiens pro-

testants parlent à la fin du traité *De potestate et primatu pap.r, op.cil.*, p. 310 sq., et dans le même sens que Mélanchthon. Rappelant le texte de la Confession d'Augsbourg, voir col. 1340, ils déclarent que, *du consentement de tous, meme de leurs adversaires catholiques* (l'autorité de saint Jérôme est mise Ici en avant), le pouvoir et la juridiction attribués aux évêques sont de droit divin, communs à tous ceux qui président aux Églises, évêques ou prêtres. *C'est l'autorité humaine* qui, d'après l'enseignement même de Jérôme, a introduit dans l'Églisc les différences de degrés entre les évêques et les simples prêtres. Leur pouvoir est le même. Une seule chose a établi entre eux une différence, *Vordination*, parce qu'on a réservé à l'évêque l'ordination des ministres dans les diverses Églises. Mais, *puisque de droit divin il n'y a pas de différence entre évêque et simple prêtre*, il s'ensuit que *de droit divin est toujours valable, l'ordination faite par un pasteur dans son église. Quum jure divino non sint diveni gradus episcopi et pastoris, manifestum est ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse*. Les évêques devenant effectivement des ennemis de l'Églisc, l'Églisc reprend son droit d'ordonner elle-même ses ministres. *Partout, en effet, où est l'Pglise, là se trouve également le droit de prêcher l'évangile* : aussi est-il nécessaire que chaque église conserve son droit d'appeler, de choisir et d'ordonner ses ministres. Ce droit a été donné par Dieu à l'Églisc et aucune puissance humaine ne peut le lui ôter. C'est le sens d'Eph., iv, 8. Où se trouve la vraie Église, là existe le droit de choisir et d'ordonner des ministres : c'est ainsi qu'en cas de nécessité un simple laïque devient prêtre et pasteur des autres. En ce sens doivent être entendus Matth., xvnt, 20, cl l Pet. ir, 9. Suivent d'autres considérations sur la juridiction épiscopale, dont l'origine est toute humaine et qui ne peut s'exercer qu'en des cas déterminés. Lors ces divers cas, il est loisible aux fidèles de ne point obéir.

3e *Les réformés*. — 1. *Calvin*. — C'est au L IV de son *Institution chrétienne* que Calvin rejette, avec une ironie mordante, le dogme catholique sur le sacrement de l'ordre.

• Le sacrement de l'ordre, écrit-il, est mis en leur rôle au quatrième lieu, mais il est si fertile qu'il enfante de soy sept petits sacramentaux. » C. xix, n. 22. *Œuvres*, Édition de Brunswig, 1895, t. iv, p. 1102, L'attaque de Calvin est violente et veut être spirituelle. On doit rejeter les sept ordres dont le nombre lui-même est controuvé, ne reposant que sur le parallélisme des sept dons du Saint-Esprit. L'antiquité chrétienne elle-même n'admet pas ce nombre de sept : les docteurs sont en grande divergence d'opinion sur les ordres eux-mêmes et sur leur nombre. Calvin ironise à propos de l'opinion du Maître des Sentences sur l'exercice des divers ordres par Jésus-Christ lui-même. (Voir ci-dessus, col. 1301 sq.) Il tourne pareillement en dérision la tonsure et les significations mystiques qu'on lui attribue, n. 21-27. Il rejette avec indignation que les « ordres moindres » soient des sacrements, n. 27. Jésus-Christ seul est prêtre : « Tous ceux font injure à Christ, qui se disent prestres pour offrir sacrifice (Je réconciliation. C'est luy qui a esté ordonné du Père et consacré avec jurement pour estre prostré selon l'ordre de Melchisédech... Nous sommes bien tous prestres en Lui, mais c'est seulement pour offrir louanges et actions de grâces à Dieu, et principalement de nous offrir nous mesmes et en somme tout ce qui est nostre. » *Édit, citée*, p. 1110. Leur prêtrise (des catholiques) est donc un sacrilège damnable ». C'est une impudence de l'orner du titre de sacrement.

« Quant à l'imposition des mains qui se fait pour

introduire les vrais prestres et ministres de l'Églisc en leur estât, je ne répugne point qu'on la reçoive pour sacrement. Car c'est une cérémonie prlnse de l'Escriturc.,, et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu (I Tim., iv, l t). » Les vrais prêtres « sont ordonnés par la bouche de Jésus-Christ pour estre dispensateurs de (l'Évangile et des Sacrements.» Matth., xxvin, 19; Marc., xvr, 15; Joa./xxi, 15. ■ Il leur est fait promesse de recevoir les grâces du Saint-Esprit non pas pour faire expiation des péchez, mais pour gouverner deucinent l'Églisc. ■ Act., i, 3. *Op. cil.*, p. 1111. Dans le texte de 1511 se trouve intercalé Ici un long morceau qui fut plus tard inséré en différents endroits du c. vm de la rédaction de 1513, ou des c. in, iv, v, du l. IV de la rédaction de 1559. Calvin y examine ce (pie doit être la prêtrise, telle que l'a voulue Jésus-Christ : « Devant qu'il y eust aucune forme d'Églisc dressée. (Jésus) donna mandement à ses aposlres de prescher l'évangile à toute créature et de baptiser en la rémission des péchés tous les croyants. Or, auparavant, i) leur avait demandé de distribuer à son exemple le saint sacrement de son corps et son sang. Par tout il n'y a aucune mention de sacrifier. Voilà une ordonnance sainte, inviolable et perpétuelle, donnée à tous ceux qui succèdent au lieu des Aposlres, par laquelle Hz reçoivent mandement de prescher (l'Évangile et d'administrer les sacrements. Ceux donc qui ne se emploient pas à la prédication de l'Évangile cl à l'administration des sacrements, se vantent faulscinent d'avoir un ministère commun avec les Apostres. » *Id.*, p. 1112.

C'est par la vocation que les ministres sont destinés à cette prédication de l'Évangile et administration des sacrements. Mais par qui parviendra la vocation à ceux que Dieu destine à son ministère? On ne peut tirer ici aucun enseignement certain de l'institution des apôtres... et il ne nous appert pas du tout quel ordre y ont tenu les Aposlres mesmes en instituant les autres. » Faut-il admettre que seuls les évêques aient le droit d'ordonner? Mais l'ordination qu'ils prétendent conférer est « pour sacrifier et immoler Jésus-Christ, ce qui n'est pas consacrer à Dieu, mais le destiner au diable... La vraie et seule ordination est de appeler au gouvernement de (l'Eglise celui duquel la vie et la doctrine aura esté bien esprouvée, et colloquer iceluy audiet office. » C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les textes de saint Paul relatifs à l'ordination.

Et ici. Calvin reprend les idées mêmes de Luther et de Mélanchthon sur l'élection des évêques par le peuple : le peuple doit choisir ses représentants. — Quant aux cérémonies de l'ordination, il faut rejeter tout ce qui ne correspond pas à la chose, c'est-à-dire au ministère, par exemple, les paroles : *Recevez le Saint-Esprit*, paroles que le Christ a pu dire, mais qu'on n'est pas autorisé à répéter après lui; par exemple Ponction; cf. n. 29-31. Calvin toutefois admet, comme Mélanchthon, les diacres, à condition de les prendre tels que l'Église primitive les a institués, n. 32. Quant aux sous-diacres, leur office n'a aucun sens et il ne faut même pas en parler, n. 33.

Sur l'imposition des mains chez Calvin, on consultera également son commentaire sur l' l'im., *édit. citée*, t. Lit, p. 319.

2. *Théodore de lièze*. — Les idées de Calvin se retrouvent chez son disciple et successeur Théodore de Bèze. Ces idées ont été en quelque sorte codifiées par le synode de Tarczai, en Hongrie, qui, en 1563, émit une profession de foi conforme à l'enseignement de Théodore de Bèze. En voici la substance, en ce qui concerne le sacrement de l'ordre.

Dans la primitive Église, apôtres, évangélistes, prophètes, pasteurs, docteurs, qu'on appelait parfois évêques, d'autres fois diacres, d'autres fois prêtres, appartenaient au ministère de l'Évangile. Les apôtres, les prophètes, les évangélistes n'exercèrent qu'un ministère passager, n. 13. — Les pasteurs sont dits posséder le pouvoir des clefs, parce que, par la prédication et l'administration des sacrements, ils nous ouvrent les portes du royaume des deux, n. 15. — Pasteurs et docteurs ne sont, dans la prédication, que les canaux dont Dieu se sert pour accomplir son œuvre, η. K». — Les vrais prêtres (ministres) sont ceux qui sont appelés par Dieu et sont choisis officiellement (*rite*) par l'Églisc. Ceux qui sont notoirement indignes ne peuvent être considérés comme de vrais ministres, n. 17. — Les n°. suivants, 18-24, traitent des ordres, tels que l'histoire de l'Églisc nous les fait connaître, depuis les ordres mineurs jusqu'au sacerdoce. Mais l'office du prêtre est de prêcher l'Évangile et d'administrer les sacrements; il n'est pas question de sacrifice. Enfin, Je n. 25 traite de la confirmation des élus aux ministères ecclésiastiques. En vue de cette consécration, il y avait autrefois l'imposition des mains, avec des prières, ces prières étant ajoutées, *ne inane symbolum videretur*. Peu à peu, on ajouta des rites empruntés soit à la synagogue, soit aux cérémonies païennes, *insigni profecto Satatur fraude*. Ces cérémonies surajoutées doivent être rejetées. Voir E. F. Karl Muller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche...*, Leipzig, 1903, p. 433 sq. Les n°s sont empruntés à Bèze.

Des déclarations de ce synode, il faut rapprocher la *Confession des frères de Bohème*, 1609, qui contient, c. IX, des affirmations analogues. Elle reconnaît, n. 1, que les ministres de l'Églisc sont les principaux membres et les vicaires du Christ. Elle déclare, n. 2, que les ministres de l'Églisc doivent accéder légitimement aux offices publics. Cette accession légitime se fait par la vocation de l'ordination, conformément à l'exemple du Christ et des apôtres. Cette ordination est faite avec la prière *per manuum impositionem*. Le pouvoir de prêcher l'évangile et d'administrer les sacrements doit être conféré de cette manière par les évêques et les prêtres. L'office du ministre, η. 4, est de prêcher la parole de Dieu et d'administrer les sacrements : il n'est pas question de sacrifice. E. F. Karl Müller, *op. cit.*, p. 474 sq.

3. *Zwingle*. — Dans les thèses présentées par Zwingle au colloque de Bâle (29 janvier 1523), les tendances radicales du réformateur suisse s'affirment à l'égard du sacerdoce dans la thèse xxvii principalement, laquelle soutient que tous les chrétiens sont frères dans le Christ, et que parmi eux aucune paternité spirituelle ne doit exister sur terre. Par là sont supprimés les ordres, les sectes, les castes. » Noir aussi, xxxiv, xxxv, xxxvii : le prétendu pouvoir spirituel n'a aucun fondement dans l'enseignement du Christ. Le pouvoir temporel est fondé sur l'enseignement du Christ. Tous les chrétiens doivent être soumis au pouvoir temporel; cf. E. F. Karl Muller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, p. 4 sq. A quoi se réduit donc pour Zwingle l'imposition des mains? Il nous le dit dans son commentaire *De oera et falsa religione : Ordo sacer, quem perhibent animi characterem quemdam, relut ungue, infligere, humanum figmentum est. Quod autem de impositione manuum ex Actis et 1^{re} im., n. 11, adducunt, frivolum est. Exterior haec consignatio fuit qua eos notabant in quos linguarum donum erat venturum, aut quos ad verbi ministerium erant emissuri. Quid hoc ad characteris figmentum facit? Functio est, non dignitas episcopatus, hoc est verbi ministerium. Qui ergo administrat verbum, episcopus est; qui minus, tam non est episcopus, quam non*

est consul vel magistratus qui non fungitur. Dans *Opera*, Zurich, 1832, t. m, p. 274. Donc, pas de sacerdoce, pas d'épiscopat, pas de sacrement; une simple consignation par un rite tout extérieur et tout humain. D'ailleurs Zwingle nie le pouvoir des clefs, même en tant que prédication de la parole de Dieu. C'est simplement l'Évangile qui ouvre aux hommes la porte du ciel, *ld.*, p. 215.

4° *Conclusion : accord fondamental des différentes confessions*. — Bien qu'il y ait entre protestants de différentes confessions des différences assez accusées au sujet de l'ordre, — au point qu'on a pu écrire « qu'ils ne savent pas ce qu'ils veulent », *Beal-Encyklopadie für protest. Theologie*, 2^e édit., t. xi, 1883, p. 76 — il n'en est pas moins vrai qu'entre luthériens, calvinistes et zwingliens, un accord fondamental subsiste pour nier l'existence de l'ordre comme sacrement, pour nier la collation d'un pouvoir spirituel dans le sacrement de l'ordre, la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce et le pouvoir « les évêques de conférer par l'ordination un véritable pouvoir avec la grâce pour en exercer les fonctions. Tous sont unanimes à conserver l'imposition des mains comme une coutume humaine, légitimement introduite, pour assurer dans l'Églisc le bon fonctionnement de la prédication et de l'administration des sacrements. Et, d'après eux, l'imposition des mains redevient, ce qu'elle était dans la primitive Église, « une simple consécration ou mise à part pour le service de Dieu, un rite Initiateur précédé du jeûne (Act., χιπ, 3) et accompagné de ferventes prières, pour appeler, sur ceux qui en étaient l'objet, des grâces précieuses du Saint-Esprit, la reconnaissance publique et le sceau de la double vocation du chef de l'Églisc et de ses rachetés. » Gucrs, *L'imposition de mains*, Genève, 1864, p. 8. Dans son *Appel à la noblesse allemande*, et dans sa *Captivité de Babylone*, Luther se prononce d'abord avec force contre toute idée d'ordination, à cause des abus qu'avait entraînés cet acte prétendu sacramentel dans l'Églisc, mais il se convainquit bientôt du danger que ces théories extrêmes faisaient courir à la Réforme, et il s'efforça de réorganiser le ministère d'après les principes de l'Églisc primitive. Les États évangéliques répondirent dans la Confession d'Augsbourg à l'accusation qui leur était faite de désorganiser l'Église, et établirent la légitimité du ministère, art. 7, 8, 14; Apologie, a. 7; articles de Smalkalde, part. III, a. 10. L'Église réformée proclama les mêmes principes dans ses diverses confessions. *Confessio helvetica*, I, a. 18; II, 16; *Confessio gallicana*, n. 19, 23; *Confessio anglicana*, a. 23, 36; *Confessio belgica*, a. 30, 32; *Confessio tetrapolitana*, a. 3. * RufTet, art. *Consécration*, dans *VEncyclopedie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. in, p. 370.

Le fait que certaines Églises luthériennes aient gardé un épiscopat de façade (comme dans les pays Scandinaves) n'atteint en rien la théorie fondamentale du protestantisme. Cet épiscopat n'a été maintenu que pour des raisons tout à fait étrangères à la doctrine et ne comporte que des prérogatives d'honneur, sans pouvoirs supérieurs.

5° *La théologie catholique contre les novateurs*. — La question de l'ordre n'occupe qu'une place fort restreinte dans les négations luthériennes et calvinistes. Aussi ne doit-on pas être étonné que les théologiens catholiques, dans leurs polémiques anti-protestantes, l'aient abordé rarement et subsidiairement. Les thèses qu'ils défendent concernent surtout la messe, la justification, l'autorité du pape, l'Églisc. On trouvera néanmoins les thèses catholiques de l'ordre rétablies dans de nombreux ouvrages polémiques. Voir surtout Jeai lck, *Enchiridion locorum*

communium adtrrnus Lutherum, Landshut, 1525, dirige contre les *Lieux communs* de Mélnnchthon, et *Repulsio articulorum Zudngtti*, 1530; Emser, *Wider das unchristenlichcn Ruch Martini Luthers*; Fré 1. Grau (t 1531). *De clericis in Ecclesia ordinandis*, Vienne, 1518; Berthol FirstInger (t 1543), *Tcudsche Theology*, traduite en latin, *Theologia germanica*, Augsbourg, 1531, et plus récemment publiée avec notes de Heilhmclcr, Munich. 1852; Joh. Mensing, *Von den Testament Christi unseres Hcrm und Sellgmachers*, 1520; *Von dem Opfer Christi gn der Messe*, 1526; *Dr sacerdotio Eccleshr Christi catholic# oratio*, Cologne, 1527; *Examen scripturarum atque argumentorum qua* adoersus sacerdotium Ecclesia* libello de abroganda missa per M. Lutherum sunt adducta*, 1527; Cochleus (Jean Dobneck), *De gratia sacramentorum et Articuli excerpti ex tibro Luthcri contra ecclesiasticos*, Cologne, 1525; Tillmann Smcling (t 1557), *De septem sacramentis*, Cologne, 1538; cl réédition de Γ*Enchiridion* de Eek; Chlichtoue, *De vita cl moribus sacerdotum*, Cologne, 1530; *Antitulerus*, Paris. 1523; *De sacramento cacharistnr*, Paris, 1526; *Propugnaculum Ecclesia' adoersus Lutheranos*, ibid.; Jean Dnrlls (t 1651) *De ordinibus et dignitatibus ecclesiasticis*, Paris, 1618, contre Claude de Snumaisc; Henry VIII, *Assertio septem sacramentorum adoersus Mart, Lutherum*; enfin, les deux Solo, morts contemporains du concile de Trente. De Pierre, plus directement engagé contre les erreurs protestantes, *Vent. Christian# catholiaeque doctrina sotidu propugnatio*, Anvers, 1559; *Assertio catholic# fidet circa articulos,, ducis Wirrlmburgensis*, Anvers. 1557; *Tractatus dr institutione sacerdotum*, Dillingin, 1560.

Il convient de faire mention plus expresse du bel ouvrage de John Fischer évêque de Rochester, *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum*, Cologne, 1525, tres récemment réédité par Hermann Klein Schmeink *Corpus catholicorum*, t. ix, Munster-cn-W. En voici, d'après A. d'Alès, le résumé. Dans un premier chapitre, l'auteur fait appel à l'argument de prescription théologique, en opposant à Luther la tradition constante des Pères touchant le pouvoir réservé au sacerdoce. Dans un deuxieme chapitre, il énonce ct motive solidement dix propositions, qui constituent une démonstration en règle de la thèse catholique : 1. Il est raisonnable que les choses intéressant le salut des âmes soient confiées à de certains hommes, chargés du soin de toute la multitude. 2. Le Christ, vivant sur terre, a établi des pasteurs pour avoir soin de scs brebis et remplir près d'elles un rôle de pasteurs. de chefs, de docteurs. 3. Il convient que les pasteurs appelés à remplir ce rôle près du peuple chrétien reçoivent à cet effet le don d'une grâce plus abondante. 4. Non seulement cela convient, mais de fait le Christ a départi aux pasteurs de son Eglise une telle grâce ct un tel pouvoir, pour qu'ils pussent mieux s'acquitter de leurs fonctions. 5. Non seulement, à l'origine de l'Eglisc, l'institution de tels pasteurs fut nécessaire, mais elle doit durer toujours, jusqu'à ce que l'édifice de l'Eglisc soit complet. 6. Nul n'exerce légitimement les fonctions pastorales, s'il n'a été appelé par les chefs de l'Eglisc, régulièrement ordonné ct envoyé. 7. Tous ceux qui sont ainsi légitimement établis par les pasteurs de l'Eglisc pour les fonctions pastorales, doivent être tenus pour également appelés par l'Esprit-Saint. 8. Les mêmes pasteurs reçoivent du même Esprit dans leurs ordinations le don de la grâce, qui les rend plus capables de remplir saintement le devoir de leur ministère. 9. Néanmoins l'Esprit Saint veut que cette grâce soit liée à l'apparition d'un signe sensible, dont l'accomplissement exact nous sera un gage que la grâce est actuellement donnée. 10. Ceux qui ont été ainsi légitimement

moment ordonnés pasteurs des Églises cl prêtres, sont justement tenus pour investis du sacerdoce divin et le sont certainement.

Dans un troisième chapitre, l'auteur réfute les arguments scripturaires par lesquels Luther prétendait ruiner le pouvoir du sacerdoce chrétien proprement dit, et ne montrer partout qu'un sacerdoce nu sens large. Après avoir vengé contre les attaques de Luther les droits du sacerdoce, John Fischer en pratiqua les devoirs jusqu'à l'effusion du sang durant la persécution d'Henri VIII. *Did. apolog.*, t. iv, col. 1038.

Les ouvrages d'allure plus scolastique ne manquent pas d'ailleurs à celle époque. Citons : Barthélemy Spina (t 1516), *Quastio de ordine sacro*, Venise, 1526; Dominique Solo, *In I Vum Sent.*, (list. XXIV, Venise. 1581; Fr. de Victoria, O. P. (t 1546), *Summa sacramentorum Ecclesia'*, desumpta a Thomas de Chaves, O. P. (t 1565), Venise. 1579; Cajétan, soit dans l'opuscule *Depotestate papa'*, soit dans la question (op. xxvi) *De collatione sacri ordinis*; Buard Tapper (· 1559), *De sacramento ordinis*, etc.

6° *Le rite actuel de la consécration des ministres protestants.* — Il est ici question, non de transcrire intégralement le rite de la consécration d'un ministre, mais d'en donner une simple indication. Nous suivons la *Liturgie à l'usage des Eglises réformées* publiée par le pasteur Eug. Bersler, Paris, 1888, p. 219 sq.

Après un préambule dans lequel, les salutations d'usage une fois échangées, le ministre consacrant récite quelques passages de l'Ecriture. Ps. i.xxx. 2. 26; Ps. xcv, 6, 7; 1^{er} Pet., n. 25, 9-10, un dialogue s'établit entre le ministre et l'assemblée, le ministre invitant l'assemblée à la confession de ses péchés. Puis, de nouveau, lecture de plusieurs sections des Saintes Écritures, Malth., xxviii, 19-20; Marc., xvi, 15; Luc, x, 16; Joa., xx, 21-22; Eph., iv, 4-7. 11-16; Act., xx, 28; 1^{er} Tim., ni. 1-7; 1^{er} Pet., v, 2-f. Ensuite, récitation du Symbole des Apôtres, après laquelle le ministre, pendant que l'assemblée est à genoux, invoque Dieu, le bénissant de l'œuvre rédemptrice qu'il a accomplie par son Fils, du sacerdoce universel institué dans le peuple chrétien, de la vocation par laquelle du milieu de son peuple, il appelle ceux choisis par lui pour la prédication fidèle de l'Evangile, pour la dispensation des saints mystères, pour le salut des âmes immortelles et l'édification du corps de Jésus-Christ. Il implore le pardon divin, qui, ôtant des chrétiens l'imputation de leurs infidélités et de leurs chutes, confirmera et rendra efficaces les paroles et les actes qui vont être dites ct faits au nom de Dieu. Il appelle la bénédiction divine sur l'Eglise universelle, sur les autorités de l'État, sur les alligés, sur ceux qui souffrent et sont persécutés. Kécllation du Notre Père.

Le ministre monte alors en chaire et prononce le discours de consécration; puis, il interroge le candidat sur les dispositions apportées par lui en vue de son futur ministère, lui fait promettre d'enseigner la vérité révélée, telle qu'elle est contenue dans les saintes Écritures, de conduire les âmes à celui qui est la voie, la vérité ct la vie, unique chef ct roi de l'Eglise; d'être le serviteur de ses frères, riches cl pauvres, petits et grands, ignorants et savants, coupables ct justes, se souvenant que le Maître, étant riche, s'est fait pauvre, étant le Roi de gloire, s'est fait l'homme de douleur, etc. Enfin il lui fait attester qu'il entre dans la charge du ministère « de bon cœur et parce que Dieu l'y appelle », non en vue d'un gain déshonnête, non par esprit de domination, mais uniquement pour être le modèle du troupeau, par ses paroles, sa foi, la pureté de sa vie, par sa charité, etc. Vient ensuite la formule consécratoire, que le

ministre récite en pinçant la nuiin sur In tête du candidat qui se met ft genoux :

En conséquent < de ce* déclarations cl de ce* proim **c*, et nous étant assuré·, nutari qu'il est en nous, que vous avez été dûment préparé pour ceth· charge (*fri tout /r* ministre* se lèvent et placent lettre maint sur lu tête du candidal*), nolis qui sommes assemblé· ici nu nom du Seigneur, agissant par son autorité et représentant son Église, nous von·, établissons et vous confirmons dan* le ministère de la parole nu sein de cette Egh*r, nous vous reconnaissons le droit d'y remplir régulière ruent toute* les fonction* de ce ministère, telles que la prédication de l'Évanglle, l'administration des saints sacrements, l'instruction de ln jeunesse, h» bénédiction des mariages et tous lrs autres devoirs qui s'y rapportent. Nous demandons ft Dieu qu'il vous fasse ln grâce de remplir celte charge comme devant lui en rendre compte, afin que quand le souvenu Pasteur paraîtra, vous receviez la couronne incorruptible do gloire, par Jésus-Christ Nolrr-Seigneiir Amen.

Une longue prière est alors récitée pendant que rassemblée est à genoux, pour attirer la bénédiction divine sur le nouveau ministre qui reçoit le baiser de paix des ministres qui l'ont consacré ct la cérémonie se termine par la bénédiction donnée par le ministre consacrant, comme à la lin des services du dimanche.

D'autres liturgies protestantes sont plus sobres que celle du pasteur Bonder. La liturgie, rédigée en allemand, pour les Églises dc la confession d'Augsbourg en Alsace. Strasbourg, 1856, ne comporte pour l'ordination qu'une prière, une allocution, une brève interrogation dc candidat, et la formule consécratoire se réduit à ceci :

N..., En conséquence de la promesse solennelle, je le consacre et l'ordonne comme légitime ministre dc l'Églisc évangélique, et t'autorise ft exercer le saint ministère que le Christ, Noire-Seigneur, a lui-même institué, au nom de Dieu, Père, l ils cl Saint-Esprit. Amen.

Suit une dernière prière que clôt le *Pater*.

Aucune bibliographie d'ensemble sur l'ordre et l'ordination chez les protestants. Il faut ou recourir aux sources mômes, comme on l'a fait ici, ou se contenter des article* dc Dictionnaires ou Encyclopédies protestantes aux mots : *Ordination*, *Consécration*, et la moisson qu'on y pourra récolter est la plupart du temps fort maigre.

//. 2,7*7'17;A nOCTIUXALH nu CONCILE l>A' Γ/ιΛ'A/7.'. C'est dans la xxnr session que le concile de Trente a défini la doctrine catholique relative au sacrement de l'ordre. Nous citerons constamment la dernière édition des Actes du concile, *Concilium Tridentinum*, édit, de la Gœircsgcsellschaft. Eribourg-cn B., 1024.

1° *Travaux préliminaires*. I. *Catalogue des erreurs protestantes*. Dès le 18 septembre 1562, un certain nombre d'articles, extraits plus oit moins textuellement des œuvres des hérétiques, mais a coup sûr reproduisant exactement le sens de leurs erreurs, furent soumis ii l'examen des théologiens. Ceux-ci devaient décider si ces articles étaient hérétiques, en ones, schismatiques et dignes de ht réprobation dit saint concile. Voici ces articles, au nombre de sept.

Ari. 1. Ordinem non c**c Nieranientuni, %ed ritum quemdam eligendi et constituendi ministro* verbi el sacramentorum. L'ordre n'est pas un *ucrement; mais c'est un *implc rite (pii consiste a élire età établir les minhtrv· de ln parole et de* sacrements.

Art. 2. — Ordinem non solum non r**e sacranien- (uni, sed potin* iigmcntum luiinatum excogitatum n viris rerum ecclesiastica- nun Imperiti-. L'ordre non seulement n'est pas un sacrement; mais il est bien plutôt une Uction humaine, inventée par de* hommes Ignorant* des chose* ecclésiastique·.

Art. 3. — Ordinem non e**c unum sacramentum, L'ordre n'est pas un mi- cremen un; le* ordres infl-

uée infimo· et medio· ordi- ni% valut gradus quosdam tendere ln sacerdotii ordi- nem.

Art, -l. - Nullam esse ecclesiasticam hirrarchinm, sed omnes Christianos ex .rqu<> e*<e sacerdotes, rt ad usum seu exacutionem opus este vocatione magistratus et consensu populi, cl qui sacerdos semel lit, cum lolcum rursus posse fieri.

Art. 5, - Non es*c in Novo Testamento sacerdo- tium visibile ct externum, neque potestatem aliquam spiritualem, sive ad conse- crandum corpus ct sangui- nem Domini, sive ad ofTercn- dum, sive ad absolvendum coram Deu a pereatis; *cd olbcium tantum et magiste- rium praedicandi Evange- lium. ct eo*, qui non praë- dicant, prorsus non < **< ♦ *a- cerdotes.

Ari. 6. — tactionem non solum non requiri in ordi- num traditione, 'sed esse perniciosam ct contemnen- dam, similiter et omne* alia* arremonias, ct per ordi- nem non conferri Spiritum Sanctum; proinde im- pertinenter episcopo*, cum ordinant, dicere : *Accipite Spiritum Sanctum*.

Ari. 7. — Episcopos non esse presbyterii superiores, nec habere ju* ordinandi, aut, *1 habent, id illis r**c commune cum presbyteris ordinatloncsquc ab ipsis fac- ta* *ine plebi* consensu irri- ta* esse. *Concilium Tndcn- tinum*, ed. cit., p. 5.

rieur* et rnojrnns ne sont pas des degré* tendant vers l'or- dre du sacerdoce·.

fl n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique. Tou* le* chré- tiens sont également prê- tre*. Mai*, pour que ce sa- cerdoce soit mis en exer- cice ct execution, il faut l'appel de l'autorité et le consentement du peuple. Ce- lui qui est devenu une fois prêtre, peut redevenir sim- ple laïque.

Dan* le Nouveau Testa- ment. Il n'y a pas de sa- cerdoce visible ct extérieur, ni aucune puissance spiri- tuelle, toil pour consacrer le corp· cl h' sang du Sei- gneur. soit pour l'offrir, toit pour absoudre de* péché- au for de Dieu. Il n'existe qu'une fonction ayant pour objet l'enseignement de l'É- vungile; et ceux qui ne prê- chent pu* l'Évanglîc ne vont pas vraiment prêtre*.

L'onction non seulement n'est pas requise dans la collation des ordres; mais elle est nuisible et il la faut mépriser, ainsi que toutes le* autres cérémonies. Dans l'ordination h Saint-Esprit n'est pas conféré. Aussi lrs évêque* commettent-ils une impertinence, en disant aux ordinand* : *lccrcrx te Saint- Esprit*.

ix's évêques ne sont pn* supérieur· aux prêtre·. H n'ont pas le droit d'ordon- ner dc* ministre*; ou, s'ils ont ce droit, il leur est com- mun avec les prêtres, ct lr* ordinations qu'il* pour- raient fuira *an* le consen- tement de* fidèle* seraient sans valeur.

Pur l'exposé qui a été fait plu* haut des erreurs protestantes, on peut constater l'exactitude ct l'objec- tivité de ce résumé.

2. *Projets divers de textes promulguant la doctrine et les canons reluti/s au sacrement de Tordre. Leur dis- cussion*. — Lu réduction de l'exposé doctrinal et des anathèmes ft terminer contre l'hérésie fut confiée à trois groupes de théologiens, se partageant les sept articles précités. Quinze théologiens devaient examiner les trois premiers; quinze autres les quatrième ct cin- quième; seize enfin, les deux derniers. Seize réunions furent nécessaires pour aboutir A la rédaction d'un premier projet, visiblement rédigé en fonction des erreur* ft combattre, puisqu'il comprenait exacte- ment sept anathèmes. Ce projet fut soumis ft une commission de huit membres, deux archevêques (Zara cl Kcggio), quatre évêques (Coîmbre, Léon, Nîmes, Czanad), deux supérieurs d'ordres (servîtes ct Jésuites).

Ce premier projet fut distribué le 13 octobre 1562. En voici la substance ; il existe dans la Nouvelle Loi un sacerdoce ordonné au sacrifice eucharistique, comportant différents degrés, ordonnés eux-mêmes nu degré suprême, le sacerdoce, qui les renferme tous. Le diaconat est affirmé par l'Écriturc; les ordres inférieurs sont nommés avec leurs fonctions dans les plus anciens documents dc l'Églisc. L'ordre, conférant simultanément pouvoir et grâce au moyen d'un rite

sensible, est un sacrement, le rite sensible ayant son origine dans les gestes mêmes de Jésus-Christ et dans l'imposition des mains employée par les apôtres dans l'ordination. Quant à la grâce communiquée, elle est nettement affirmée par saint Paul, II Tim., i, 6-7. L'Église a toujours considéré que l'ordre comportait une sorte de consécration, fixe et immobile, qui ne peut pas être détruite, de telle sorte qu'il est impossible qu'un prêtre, une fois vaïdement ordonné, rede-vienne Inique, De même que l'ordre est sacrement, il est sacrement un et non multiple, car les différents degrés, distincts entre eux, convergent vers le seul sacrifice cl sacrement de l'eucharistie, de telle sorte qu'à l'exemple de la hiérarchie céleste, la hiérarchie des ordres est constituée sous un chef unique suprême, le pontife romain, vicaire de Jésus-Christ. Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sont également prêtres ou jouissent également entre eux d'un pouvoir spirituel égal, il bouleverse la constitution de l'Église, cette année bien ordonnée, et, contre renseignement de saint Paul, professe équivalcmment que tous sont apôtres, tous docteurs, tous évangélistes, tous pasteurs. Aussi le concile déclare-t-il que les évêques font partie de la hiérarchie ecclésiastique, (pie non seulement ils diffèrent des prêtres, mais qu'ils leur sont supérieurs, car ils sont les successeurs des apôtres. Ils administrent le sacrement de confirmation, ordonnent les ministres de l'Église et peuvent remplir d'autres fonctions dont les ministres inférieurs n'ont pas le pouvoir. Ainsi donc, ceux qn'ordonnent les évêques sont vaïdement et légitimement ordonnés, et le consentement ou l'appel de la foule des fidèles ou d'un pouvoir séculier quelconque ne sont requis à aucun titre pour la validité de telles ordinations. Bien au contraire, ceux qui entreraient dans le saint ministère autrement que par la vraie porte, c'est-à-dire par l'autorité du pouvoir ecclésiastique, doivent être considérés comme des larrons et des voleurs.

Les canons projetés condamnaient la doctrine hérétique et inculquaient le dogme catholique.

1. Si quelqu'un dit qu'il n'y n pas dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible cl externe, ou qu'il n'existe pas de pouvoir de consacrer et d'offrir le corps cl le sang du Seigneur, et de remettre ou de retenir les péchés devant Dieu, mais qu'il n'existe qu'une charge cl un simple ministère de prédication de l'Évangile et que ceux qui ne prêchent pas ne sont à aucun titre prêtres, qu'ff soit *anathème*, — 2. Si quelqu'un dit qu'outre le sacerdoce, il n'y n pas dans l'Église catholique d'autres ordres inférieurs et moyens, qui tendent comme des degrés vers l'ordre du sacerdoce; ou que l'ordre est une fiction humaine, inventée par des hommes ignorants des choses ecclésiastiques, *qu'il toit anathème*. — 3. Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée n'est pas proprement et en vérité un sacrement institué par Jésus-Christ, ou s'il nie l'unité de ce sacrement, ou s'il professe que c'est un simple rite employé pour choisir les ministres de la parole et des sacrements, *qu'il soit anathème*. — l* Si quelqu'un affirme que l'ordination ne confère aucun pouvoir spirituel et Indélébile, cl que celui qui est devenu prêtre peut redevenir Inique; ou que le Saint-Esprit n'est pas donné par elle et que c'est en vain que les évêque* disent aux ordinnnds : Recevez le Saint-Esprit, qu'il soil *anathème*. — 5. Si quelqu'un dit que Ponction sacrée dont sc sert l'Église, non seulement n'est pas requise dans la cillation des ordre*, mais qu'elle est nuisible et méprisable, ainsi que les autres cérémonies de l'ordre, *qu'il soil anathème*. — 6. Si quelqu'un dit qu'il n'existe dans l'Église catholique el apostolique aucune hiérarchie ou aucun principal sacré, mais que tou* les chrétiens sont également prêtres et d'un pouvoir spirituel égal, qu'il *toit anathème*. — 7 Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou qu'il* n'ont pas le droit d'ordonner, ou. s'il* ont ce droit, qu'il leur est commun avec les prêtres; s'il professe que les ordres conférés sans le consentement ou l'appel du peuple ou du pouvoir séculier sont invalides et que ceux qui. sans être régulièrement ordonnés et

envoyés par l'autorité ecclésiastique et canonique viennent d'ailleurs, sont néanmoins des ministres légitimes de la parole et des sacrement*, qu'l/ soit *anathème*. *Cane. Trid.*, 61. cil., p. 38-11.

Au cours des réunions générales qui suivirent, un certain nombre d'amendements de détails furent demandés, ayant pour but d'éclaircir ou de préciser certains points de doctrine ou parfois aussi de réparer certaines incorrections de forme. Ainsi, par exemple, on fil observer qu'il était moins correct de présenter les ordres inférieurs comme *s'élevant* vers le sacerdoce; ce sont les ministres qui, par les différents ordres, s'élèvent au sacerdoce. Au *droit* d'ordonner, on préférait l'expression : *pouvoir* d'ordonner. Les exemples scripturaires choisis pour démontrer que l'ordre est un sacrement paraissaient à plusieurs assez contestables. Tel demandait qu'on insistât davantage sur le caractère indélébile; tel autre sollicitait des explications relatives à l'onction, etc. Mais les principales instances portent sur la doctrine relative à l'épiscopat. L'archevêque de Grenade, en Espagne, lit observer tout d'abord qu'il était inexact de parler des degrés ordonnés au *sacerdoce* en qui ils trouvent leur consommation. N'est-ce pas équivalcmment dire que l'épiscopat n'est pas le suprême couronnement de tous les ordres? Parlant de la supériorité des évêques, il aurait fallu dire de quel droit — et ici il s'agit d'un droit divin — ils sont supérieurs aux simples prêtres. Les évêques, en effet, sont institués de droit divin et par le Christ; c'est donc en vertu du même droit qu'ils sont supérieurs aux simples prêtres. L'archevêque de Grenade développa les arguments par lesquels il pensait prouver cette assertion. Une dernière question concerne l'origine de la juridiction des évêques. Quel (pie soit le mode d'élection, cette origine est immédiatement divine. Toutes ces vérités doivent être affirmées par le concile. Cône. *Trid.*, p. 18-51.

L'archevêque de Rossano exhorta le concile à ne pas s'aventurer sur ce terrain. A son avis, il n'est pas absolument sûr que la tradition catholique considère l'épiscopat comme de droit divin; il est moins clair encore que tous les auteurs tiennent la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce comme de droit divin. Et enfin, la plupart des théologiens ci canonistes admettent que la juridiction épiscopale dérive immédiatement du pape. *Cône. Trid.*⁹ p. 52-59.

La thèse de l'archevêque de Grenade trouva de nouveaux champions dans la personne des évêques de Ségovie, d'Orense et d'Ugento. Mais, avec un grand souci des nuances, l'évêque de Città di Castello sut montrer les inconvénients d'une définition trop absolue. « (elle addition, déclara-t-il, (pic les évêques sont supérieurs aux prêtres de droit divin, est équivoque. S'il s'agit de la supériorité du pouvoir d'ordre, la conclusion est vraie, indubitable et catholique... Si nous comprenons celle supériorité de droit divin par rapport au pouvoir de juridiction, il faudra distinguer la juridiction au for interne de la pénitence (en quoi les évêques ne sont pas toujours supérieurs aux prêtres) et la juridiction externe coercitive, cl sur ce point, les évêques sont supérieurs aux prêtres. Mais encore, il n'est pas sûr d'affirmer epic les évêques tiennent cette supériorité de juridiction de droit divin immédiat. » Et l'évêque conclut cju'il suffira de dés hirer que les évêques sont supérieurs aux **simples** prêtres, de droit divin, quant au pouvoir d'ordre; on laissera de côté la question de la supériorité quant au pouvoir de juridiction, dont on n'a pas d'ailleurs a parler en statuant sur la doctrine du **sacrement** de l'ordre. *Cône. Trid.*, p. 92-91.

Le général des jésuites soutint une these opposée à celle de l'archevêque de Grenade. Laynez distingue avec soin, lui aussi, le pouvoir d'ordre cl le pouvoir

de juridiction. Il accorde que le pouvoir de juridiction des évêques, *considéré en général*, est immédiatement de droit divin. Mais la (p)osition n'est pas là : il s'agit du pouvoir de juridiction de chaque évêque pris en particulier. Or, il n'y a pas de doute que ce pouvoir dérive immédiatement de la juridiction universelle du souverain pontife. On lui objecte que les évêques sont les successeurs des apôtres et qu'ils doivent recevoir leur juridiction de la même façon que les apôtres l'ont reçue. Les répliques apportées par Laynez à cet argument ne sont pas toujours péremptoires. On admettra difficilement, par exemple que le *Quacumque ligaveritis super terram*, et le *Quorum remiseritis peccatu* (Matth., χνιπ, 18; Joa., xx, 23) signifient « le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre au for de la conscience. » Faible réponse également que celle qui, voyant dans ces paroles du Sauveur (le simples promesses, allirme (p)ie la réalisation de ces promesses s'est faite par Pierre. Puis, iéprenant l'explication proposée jadis par Cajétan (voir col. 1311) Laynez n'est pas loin d'admettre que la juridiction concédée immédiatement par Jésus-Christ aux apôtres n'entraîne pas nécessairement l'origine immédiatement divine de la juridiction épiscopale. *Cône. Trid.*, p. 91-101.

Dans sa substance, la thèse de Laynez est solide; elle est surtout remarquable parce qu'il a proposé une distinction qu'on n'avait pas encore rencontrée jusqu'alors, entre la puissance de juridiction *in genere* et la même puissance *in singularibus*.

Toutes ces discussions aboutirent, le 3 novembre 1562, à une refonte du texte de la doctrine et du dernier canon proposés. *Cône. Trid.*, p. 105-107. Dans le texte de la doctrine, divisé cette fois en cinq chapitres, on tint compte des remarques relatives à la rédaction. Les exemples scripturaires apportés pour justifier la nature sacramentelle de l'ordre sont supprimés et on leur substitue le caractère hyh'moiphi-que du rite de l'ordre: On insiste sur l'existence du caractère indélébile. Enfin le c. v atteste expressément l'existence de la hiérarchie sacrée, en laquelle les évêques, sans être appelés à la plénitude de pouvoir qui n'appartient qu'au pape, tiennent cependant le premier rang. On allirme leur supériorité sur les simples prêtres, en donnant pour motif les pouvoirs qu'ils exercent exclusivement, quant à la conlinna-tion, à la collation des ordres et autres fonctions que les prêtres ne peuvent remplir. On termine en proclamant, comme dans la première rédaction, la xalidité des ordinations accomplies sans l'appel ou le consentement du peuple ou des pouvoirs séculiers. Seul, avons-nous dit, le can. 7 reçoit des modifications : *Si quelqu'un dit que le Christ n'a pas institué son Église de telle sorte qu'elle renfermât des évêques; que les évêques appelés par le pontife romain, vicaire du Christ, à partager :cs sollicitudes, ne sont pas évêques véritables et légitimes, supérieurs aux prêtres, et qu'ils ne fouissent pas de la même dignité et du même pouvoir dont ils ont joui jusqu'ici, qu'il soit anathème.* L'évêque de Grenade avait proposé deux canons où se trouvaient affirmées scs thèses relatives au droit div in des évêques et à l'origine immédiatement divine de leur pouvoir. Mais un grand nombre d'exCques italiens s'opposèrent à une telle rédaction.

Plusieurs Pères déjà s'étaient préoccupés de substituer à ce canon 7 deux ou même trois autres canons pour mieux exprimer leur pensée au sujet de l'épiscopat cl surtout mieux défendre les droits de l'épiscopat contre les erreurs protestantes. On ne trouve pas moins de onze formules nouvelles proposées. La double formule qui deviendra définitive, avec les canons7etX, se trouve déjà proposée dans les Actes, sous len°3cl son auteur est incertain. *Cône. Trid.*, p. 109.

La lutte allait recommencer entre évêques espagnols et italiens, ceux-ci en plein accord avec les légats pontificaux. Le 3 novembre, l'archevêque de Itossano prend derechef la parole pour demander qu'on évite de poser la question du droit divin des évêques. *Illustrissimi legati optabant talem questionem vitari. Patriarchis ac primi circuli arehiepisropis (inter quos indignus) visum fuit opportunum omnia prutermittère qui talem controversiam excitare possent.* Et il reprend la thèse fondamentale de Laynez pour montrer que, principalement sur la question de l'origine de la juridiction, il convient de se montrer fort prudent. Au point de vue patristique et théologie positive, son discours est vraiment remarquable. *Cône. Trid.*, p. 112-122. Il faut signaler une intervention heureuse de l'évêque de Chioggia, p. 127-133, un appel à la concorde en vue du but à atteindre, par l'évêque de Nicastro, p. 178-183; enfin une solide démonstration de la thèse médiatiste par l'évêque de (.Ht)à di Castello, p. 185-192, et une autre, plus confuse, par le général des carmes, p. 221-223.

Nous laissons de côté à dessein d'autres formules proposées par certains évêques ou par Seripando, et dont il faut ne tenir qu'un compte très médiocre puisqu'elles n'eurent aucune influence sur le texte final.

Les discussions sur les canons disciplinaires conduisirent le concile jusqu'au début de juillet 1563. Le 9 juillet le texte définitif fut enfin approuvé, même par les Espagnols. Ceux-ci, grâce à l'initiative de l'archevêque d'Olrante» eurent une «orte de satisfaction dans la modification du canon 6, tout d'abord rédigé en ces termes : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hürarchium, quir constat.*, etc., cl ensuite ainsi modifié : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinations institutam, qua constat.*, etc. Même avec celte, addition, l'accord ne se fit pas sans peine de la part des archevêque et évêque de Grenade et Ségovie. Lorsque, le 15 juillet, dans la session ofilciclle, l'évêque de Paris, Eustache du Bellay, après avoir lu le texte définitif de la doctrine et des canons, interrogea les Pères, leur demandant leur *placet*, l'évêque de Ségovie, répondit : *placet, sub spe melioris declarationis.* Cf. *Cône. Trid.*, p. 622.

2° *Les chapitres doctrinaux.* — La doctrine, vraie et catholique, du sacrement de l'ordre, publiée par le concile de Trente, pour condamner les erreurs de l'époque, est rvnfcimée en quatre chapitres. *Ccnc. Trid.*, p. 620-621; *Dcnz.-Bannw.*, n. 957-960; *Cuvailera. Thesaurus*, n. 1304-1308. On sait que les titres des chapitres ne sont pas du concile, mais ont été ajoutés après coup.

Chapitre 1. — De l'institution du scctrdice de la Loi neuvelte.

Sacrificium et sacerdotium -Ita Del ordinatione conjuncta Mint ut utrumque in omni lege exstiterit. (urn igitur in Novo Testamento sanctum eucharistia* sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia iiccc)crit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est (Heb., vn, 12 sq.). Hoc autem ab c<xlrm Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorunipie successoribus in sacerdotio potestatem traditam coiisc-

Le sacrifice et le sacerdoce sont, par la disposition de Dieu, en un rapport si étroit, que l'un et l'autre ont existé sous toute loi. Jhiisquc. dans le Nouveau Testament, iTglise catholique a reçu, de l'institution même de Notre-Seigneur, le *aint sacrifice visible de l'eucharistie, il faut aussi confesser qu'en elle existe un nouveau sacerdoce, visible et extérieur. Que ce sacerdoce ait été institué par Jésus-Christ. Notre Seigneur et Sauveur, qu'aux apôtres et à leurs successeurs ait été

crandi, offerendi cl minis-
trandi corpus cl sanguinem
cjus. nrc non cl peccata
dimittendi cl retinendi, sa-
cre Ulter* ostendunt, et
catholic* Ecclesia traditio
semper docuit.

confère dans le sacerdoce
le pouvoir de consacrer,
d'offrir, dc dispenser le
corps el le sang du Christ,
cl aussi celui de remettre
el de retenir les péchés, les
Saintes Écritures le mon-
trent et In tradition de
l'Églisc catholique l'a tou-
jours enseigné.

inferioribus frequentissime
legimus.

rattaché aux ordres majeurs
pap pères cl les con-
ciles, <»ii l'on trouve men-
tionnés souvent aussi les
autres ordres Inférieurs»

Cette déclaration du concile suppose connue la doctrine déjà promulguée dans la xxi^e session sur le sacrifice eucharistique. Voir t. x, col. 1130. Dans cette précédente session, c. i, el can. 1 et 2, le concile avait professé l'institution du sacrilice eucharistique par le Christ à la dernière cène, et le caractère sacrificial de l'oblation faite à la messe. De plus, il avait rappelé qui* par ces paroles : *Failes ceci en mémoire de moi*, le Christ avait constitué prêtres scs apôtres et avait donné l'ordre, à eux cl aux autres prêtres, d'offrir son corps el son sang. Can. 2. On sail d'ail- leurs que ce canon 2 n'est pas exclusif des actes par lesquels Jésus-Christ put communiquer à ses apôtres d'autres pouvoirs du sacerdoce, par exemple, le pou- voir de remettre ou de retenir les péchés, conféré aux apôtres par les paroles : *Recevez le Saint-Esprit*, etc., Joa., xx, 22; cf. session xiv, can. 3, Dcnz.-Bannw., n. 913. Dans noire xxvi^e session, le concile suppose toul cela déjà acquis. Il ne définit rien louchant le moment ou le mode de l'institution du sacerdoce : il se contente de rappeler que le sacerdoce est avant tout ordonné au sacrifice, vérité fondamentale que mani- festent les trois lois, loi patriarcale, loi mosaïque, loi chrétienne, et que les novateurs niaient avec achar- nement. Et, par conséquent, il s'ensuit que ce sacer- doce, dans la Loi nouvelle, comporte, pour les apôtres cl leurs successeurs, le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Sauveur, ainsi que celui de remettre, et de retenir les péchés, j Voilà les vérités contenues dans l'Écritture cl ensei- gnées par toute la tradition qui serviront de point de départ pour l'anathème fulminé dans le canon 1.

Ch. n. — Des sept ordres.

Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii mnisleriuin, consentaneum fuit, quo dignius cl majore cum veneratione exerceri posset. ut in Ecclcshe ordi- natissima dispositione plu- res et diversi essent ministro- rum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent» ita distributi, ut, <jtii jam clc- ricali tonsura insigniti es- lent, per minores ad ma- jorvs ascenderent. Nam non solum de sacerdotibus, sed et dc diaconis sacra* lut- tera* apertam mentionem faciunt (Act., vi, 5; xxi, 8; 1 Tim., iit, 8 sq.) et quo- maxime in illorum ordinatione attendenda sunt grusissimis verbis docent, el ab ipso Ecclesia. initio sequentium ordinum nomi- na. atque uniuscujusque eo- rum propria ministeria. sui> diaconi scilicet acolythi, exorcistae, lectoris cl ostia- rii in u*u fuisse cognoscun- tur. quamvis non pari gra- du; nam subdiaconntus ad majores ordines n Patri- bus et sacris conciliis refer- tur, in quibus el de ahis

la* ministère attaché à ce sacerdoce est chose di- vine : aussi fut-il conve- nable, afin d'en assurer l'exercice avec plus de digni- lé et de respect, que dans une disposition parfaitement ordonnée de l'Églisc, plu- sieurs ordres différents de ministres existassent, ntta- chés officiellement au ser- vice du sacerdoce et repar- lis de telle sorte que ceux qui seraient déjà marqués de la tonsure cléricale, s'éle- vassent par les ordres mi- neurs aux ordres majeurs. la*s saintes Écritures, en offri, font ouvertement men- tion non seulement des prêtres, mais aussi des dia- cres, et nous enseignent en termes très graves ce qu'il faut surtout considérer dans leur ordination. Dès le com- mencement de l'Églisc les noms des ordres suivants : sous-diacre, acolyte, exor- ciste, lecteur, portier, et les fonctions propres à chacun d'eux ont été en usage; mais la diversité de ces degrés était déjà reconnue. Le sous-diaconat, en effet, est

Cum Scriptura testimo- nio. apostolica traditione el Palrum unanimi consensu perspicuum sit. per sa- cram ordinationem, (pue verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet, ordi- nem esse vere et proprie unum ex septem sancclæ Ecclcslæ sacramentis. In- quit enim apostolus : *Ad- moneo te, ut resuscites gra- tiam Dei, quic est in tr, per impositionem manuum mea- rum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis, rt dilectionis et so- brietatis* (II Tim.. i fi, 7; cf I Tim., IV, ltt).

Le témoignage de l'Écri- ture, In tradiiion apostoli- que et le consentement una- nime des Pères font connaî- tre que l'ordination sacrée, <pii s'accomplit nu moyen de paroles et de signes exté- rieurs confère la grâce. Per- sonne ne peut donc, douter ((UC l'ordre est un des sept sacrements de l'Eglise. L'a- pâtre dit en effet : « Je l'avertis de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains... C-ar Dieu ne nous n pas donné un esprit de crainte, mais de force, d'amour et de modé- ration. »

Bien de spécial en ce chapitre, sinon la prudence avec laquelle le concile s'exprime sur la diversité des ordres, le motif et l'origine de celte diversité, (n motif de très haute convenance est indique : rehausser la dignité déjà si éminente en elle-même du sacerdoce, par une série d'ordres qui lut soient subordonnés et destinés à son service De plus, cette voie montante vers le sacerdoce est imposée aux clercs qui doivent passer par les ordres mineurs pour atteindre aux majeurs et au sacerdoce lui-même. Le concile justifie celte muliplicité d'ordres par l'enseignement de l'Écriture, en ce qui concerne le diaconat et le sacer- doce, et par l'attestation de l'existence des ordres inférieurs «dès le commencement de l'Églisc ». Vague à dessein, cette formule n'indique pas une origine apostolique des ordres inférieurs au diaconat; mais elle ne condamne pas l'opinion théologique qui assi- mile les ordres inférieurs au sacerdoce et au diaconat pour le caractère sa ramentel. Le concile ne parle pas ici de l'unité du sacrement d'ordre : c'est une question plus théologique que dogmatique. Il dira seulement d'un mol. dans le chapitre suivant, que personne ne peut douter que l'ordre est vraiment et proprement *un* des sept sacrements de l'Églisc ». Ces indications sont suffisantes pour jeter le blême sur les ironies de Calvin. Enfin, le concile rappelle que le sous-diaconat a été rattaché aux ordres majeurs; il ne dit ni quand ni pourquoi; c'est affaire aux théologiens el aux historiens d'en préciser l'époque et les raisons.

Ch. ni. — L'ordre est vraiment un sacrement.

Dans ce chapitre, pour prouver que l'ordre est un sacrement, le concile ne fait appel qu'à l'argument théologique, basé sur la nature (les sacrements de la nouvelle Loi. Les sacrements, en effet, sont des signes sensibles, institués par Jésus-Christ, pour conférer la gracc. Les protestants, on l'a vu, admettaient bien dans l'ordination le signe cxlcricur sensible; mais ils avaient répété à satiété (pie le rite de l'or- dination était purement consécralorc et ne faisait (pie désigner l' élu au ministère de la pande et de l'ad- ministration des sacrements. Loutre celle assertion, le concile précise donc (pie l'ordination, composée, comme tout sacrement de la Loi nouvelle, de paroles el dc signes extérieurs, confère vraiment à qui la reçoit la grâce intérieure. Elle est donc un sacrement : l'ordre est un des sept sacrements de la Loi nouvelle.

Dans leur première rédaction dc ce chapitre, les théologiens avalent cru bien faire d'apporter quelques

exemples, pour montrer que Jésus-Christ et les apôtres, en conférant l'ordre, avaient usé de signes extérieurs cl sensibles : Jésus-Christ en présentant le calice A ses apôtres (Matth., xxvi, 28; Marc., xiv, 23; Luc., xxi, 29), ou encore en souillant sur eux pour leur communiquer, avec le Saint-Esprit, le pouvoir de remettre les péchés (Joa., xx, 22); les apôtres, lorsqu'ils ordonnèrent Paul et Barnabé, Ad., xin, 3. Certains évêques ayant fait remarquer que ces exemples pouvaient donner lieu à des critiques, on se contenta dans la formule définitive de l'indication générale que l'on a lue. Quant à la collation de la grâce, elle est affirmée par saint Paul à son disciple Timothée. Sur la signification de 11 Tim.. i, (», voir col. 1211.

La formule, *ordinatio qutr uerbis cl signis exterioribus perficitur*, tout en rappelant renseignement traditionnel de l'hylémorphisinc sacramentel, laisse la liberté ô toutes les opinions probables.

Gh. IV. — *De la hierarchic el de l'ordination ecclésiastiques.*

Quoniam vero in sacramento ordinis sicut et in baptismo el confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum luleos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerçant. Quod si quis omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spiritali pncldtos affirmat, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hlcrarchiam, quæ est *at castro-rurn acies ordinata* (Cant., vi, 3) confundere; perinde ac si contra beati Pauli doctrinam. omnes apostoli, omnes propheta*, omnes evangelisr, omnes pastores, omnes sint doctores (cf. I Cor., mi. 29). Proinde sacrosancta Synodus declarat, pnrler ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem pncipue pertinere, et poji/fox, sicut idem \postolu* ait, a *Spiritu sancto regere Ecclesiam Dei* (Aci., xx, 28); c«i*que presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros Ecclesia? ordinare, atque alla pleraque peragere ipsos posse. «piarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent. Docet insuper sacrosancta Synodus, in ordinatione episcoporum. sacerdotum el ceterorum ordinum nec populi, nec cujiHVis sa*culuris potestatis el magisIndus consensum sive vocationem hlve auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio; quin potius decernit.

Mais, parce que dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la continuation, est imprime un caractère qui ne peut ni être effacé, ni être enlevé, le saint concile condamne la doctrine de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament n'ont qu'un pouvoir temporaire, et qu'une, fois dûment ordonnés, ils peuvent redevenir laïques, s'ils n'exercent pas le ministère de la parole de Dieu. Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent entre eux un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner la hiérarchie ecclésiastique qui est < une armée rangée en bataille ; tout comme si, contrairement à la doctrine de saint Paul, tous étaient apôtres, tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs. Aussi le très saint concile «lèclare-t-il qu'outre les autres ordres ecclésiastiques les évêques, successeurs «les apôtres, apportieimcni principalement ii l'ordre hiérarchique, el qu'ils sont I placés, comme le «lit le même apôtre, par l'Esprlt-Saint pour gouverner l'Eglise de Dieu »; qu'ils sont supérieurs aux prêtres, cl qu'ils peuvent eux-mêmes administrer le sacrement «le confirmation, ordonner les ministres de l'Eglise et faire plusieurs autres ceremonies, fonctions qui échappent nu pouvoir «tes mitres prêtres de l'ordre inferieur En outre, le sacro-saint concile enseigne «pic. pour l'ordinnnlinn des évêques, des prêtres et des autres ministres, n'est requis le consentement ou l'appel ou l'autorité, ni du peuple, ni d'une puissance

ece, qui tantummodo a populo au! sæculari potestate ac magistratu vocati et Instituti, ad lure ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiæ ministros, sed *fures et latrones per ostium non ingressos* (Joa., x, 1) habendos esse. sunt, qu@ genendum sacra Synodo visum est Christi fideles de sacramento ordinis docere. Illis autem contraria certis et propriis canonibus In hunc, «pii sequitur, modum damnare constituit, ut omnes, adjuvante Christo, fidei regula utentes in tot errorum tenebris catholicam veritatem facilius agnoscere et tenere possint.

ou d'une magistrature séculière, comme si, sans ce consentement ou appel, l'ordination devait être sens valeur. Bien au contraire, ceux qui, appelés et institués seulement par le peuple ou par quelque puissance ou magistrature séculière, se haussent jusqu'à J'exercice du saint ministère et qui, mus par leur propre témérité, osent s'en emparer, tous ceux-là, décrète le saint concile, doivent être tenus, non pour des ministre* de l'Î-Lglic, mois pour des s'oleurs el des larron*, qui ne sont pas entré* par la porte. — Telles sont les vérités qu'en général il n paru nécessaire au saint concile d'enseigner aux chrétiens relativement au sacrement de l'ortlre. Quant aux erreurs contraires, le concile a établi leur condamnation de la manière qui suit, en des canons déterminés et appropriés. afin que tous, le (.hrist aidant, puissent plus facilement reconnaître et retenir la vérité catholique, nu milieu des ténèbres de tant d'erreurs.

Ce dernier article est complexe et embrasse un certain nombre de points doctrinaux. Bien que le concile, à propos des sacrements en général, sess. vu, can. *de sacramentis in genere*, can. 9, Dcnz.-Bannw., n. 852, ail déjà promulgué la doctrine catholique du caractère sacerdotal. Il y revient ici. d'un trait, pour rappeler, à l'encontre des erreurs protestantes, que le sacerdoce une fois reçu est indélébile, et qu'un prêtre dûment ordonné ne peut redevenir simple laïque même s'il n'exerce pas le ministère de In parole. Et ici. s'attaquant à la thèse fondamentale du protestantisme luthérien et calviniste, laquelle s'autorisant de I Pci., n, 9, proclame le sacerdoce universel des chrétiens el l'égalité des pouvoirs spirituels chez tous les baptisés, le concile en appelle à la doctrine de saint Paul dans la première leltre«aux Corinthiens, pour distinguer différents degrés dans la hiérarchie ecclésiastique. Puis, il passe à une question qui avait soulevé tant de débats passionnes, celle de l'épiscopal. Évitant de se prononcer sur les opinions qu'il entend laisser en suspens, le concile déclare simplement que les évêques, successeurs des apôtres, sont les principaux membres de la hiérarchie sacrée; qu'ils sont supérieurs aux prêtres et qu'eux seuls peuvent remplir certaines fondions el administrer certains sacrements. Le concile reste sans se prononcer directement sur le droit divin dans la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce; il lui suffira dans le canon 6. de définir que la hiérarchie sacrée, instituée par une disposition divlne.se compose des évêques, des prêtres et des ministres; il affirme enfin, en leur appliquant un texte des Actes des Apôtres, que les évêques sont placés par l'Esprlt Saint pour régir l'Églisc de Dieu. De l'origine immédiate ou médiata de leur juridiction, pas un mot. A propos de l'application aux évêques de Ad., xx, 28. il sera bon de noter la suggestion t nvoyée de Borne aux Pères du concile. La censure romaine du 9-10 janvier 1563. s'exerçait nu sujet d'un canon proposé sous cette forme : S< *quis dixerit, episcopos*

non esse positos a Spiritu Sancto ad regendam Dei Ecclesiam, etc. La censure s'exprimait en ces ternies :
• Bien que ces paroles soient empruntées aux Actes. xx, 28, et soient des paroles de saint Paul, lesquelles, pieusement comprises, ne peuvent engendrer aucune erreur, cependant elles ne sont pas à propos pour appuyer le sens de ce canon dans l'Eglise catholique : elles ne furent pas adressées à l'Eglise universelle, mais à l'Eglise d'Ephèse; et de plus, dans le texte *in quo posuit vos episcopos*, le terme *episcopus* n'est pas appliqué seulement à ceux qui étaient revêtus de l'ordre et des prérogatives de l'évêque, mais encore aux anciens de l'Eglise d'Ephèse... » N'est-il pas important de noter que les Pères du concile avaient leur attention attirée sur le sens littéral de Act., xx, 28, et que, par conséquent, intercalée dans le c. iv, la phrase : *positos a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei*, n'entend pas dirimer une controverse exégétique, mais simplement énoncer une vérité dogmatique touchant les évêques dont il était question à Trente, c'est-à-dire les véritables évêques, possédant la plénitude du sacerdoce?

Enfin, la dernière partie du chapitre mentionne, pour la réprouver, la singulière doctrine des protestants touchant la vocation des ministres par le peuple ou par l'autorité civile, et la validité d'une consécration reçue en dehors des voies régulières. Ici, le concile ne se contente pas de réprouver; il attaque, et déclare d'une témérité singulière ces prétentions, qui ne sauraient faire de voleurs et de larrons des ministres itables de iTj'lisc de Dieu.

30 *Les canons.* — Les canons sont au nombre de huit. *Conc. Trid.*, p. 621; *Denz.-Bannw.*, n. 961 sq.; *Cavaliers, Thésaurus*, n. 1308. On a vu plus haut comment le concile les relie aux chapitres doctrinaux.

Can. 1. — Si quis dixerit, non esse in Novu Testamento sacerdotium visibile et externum, vol non CSM potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus cl Minguincm Domini, cl peccata remittendi cl retinendi, sed officium tantum rl nudum ministerium pnedicandi Evangelium; vel cos, qui non predicant, prorsus non es*c sacerdoti*. anathema sil.

Si quelqu'un «lit qu'il n'y a point dan* le Nouveau Testament «le sacerdoce' visible et extérieur ou qu'il n'existe pas un pouvoir de consacrer cl d'offrir le vrai corp* el le sang du Seigneur, et de remettre cl de retenir les péché», mai* qu'il n'existe qu'un office et un simple ministère de ln prédication «le l'Évangile; ou «pie ceux qui no prêchent pas m» peuvent absolument pas être prêtre*, qu'il soil anathème.

Sans identifier adéquatement le sacerdoce avec le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre les péché*, ce premier canon proclame d'une part que ce double pouvoir est inclus dans le sacerdoce chrétien el. «l'autre part, qu'on ne saurait, à la manière protestante, considérer l'office, le simple ministère de la parole, comme constituant le sacerdoce, au point que le prêtre qui n'exercerait plus ce ministère perdrait son sacerdoce. Ainsi donc, les quatre points suivants sont ici articles de foi : existence d'un véritable sacerdoce visible el extérieur dans la Nouvelle Loi; existence dans ce sacerdoce du pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et «le remettre et de retenir les péchés; Impossibilité de réduire et sacerdoce à un simple ministère de la parole; permanence du sacerdoce, même en l'absence de tout ministère de la parole. On n'exclut pas, pour autant, du sacerdoce chrétien le ministère de la parole; on affirme simplement que ce ministère n'est pas le seul élément et surtout l'élément essentiel du sacerdoce.

Can. 2- — Si qui* dixerit Si quelqu'un dit qu'en pnebr *ie.'rlolium n>n r*te plu* di %ic»nDce il n y n m Eecfeda cith>li«M xdio« pi* dans l'É'<IL'e catholique

online*. et majores et minores, per quos vclut per gradus quosdam In sacerdotium tendatur, a. s.

d'autres ordres*, et majeur* et mineurs, par lesquels, comme par des degrés, on s'achemine au sacerdoce, qu'il soit anathème.

Ici, les ordres ne sont pas désignés par leur nom. C'est qu'avant tout le concile tient à respecter les divergences des Eglises orientales, lesquelles, on le sait, ne possèdent que deux ordres inférieurs au diaconat. On affirme également la gradation des ordres qui conduisent au sacerdoce, fondement doctrinal de la discipline interdisant l'ordination *per saltum*. En ce qui concerne la distinction même des ordres, leur nombre et leurs noms, on s'en tient à la doctrine catholique exposée dans le c. 11.

Can. 3. — Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esso vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viri* rerum ecclesiasticarum imperitis, aut essetantum ritum quemdam eligendi ministros verbi, a. s.

Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée; n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Noire-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il n'est qu'une invention humaine, imaginée par des hommes peu au fait «les choses* ecclésiastiques, ou seulement un rite pour choisir les ministres «le la parole cl «les sacrement*, qu'il soit anathème.

Le canon 1 avait défini l'existence de l'ordre et sa nature; ici, le concile définit expressément contre les protestants que l'ordre, avec le pouvoir de consacrer et de remettre les péchés, ou plus spécialement l'ordination sacrée par laquelle ce pouvoir est conféré est vraiment et proprement un sacrement institué par Jésus-Christ. Les mots *vraiment* et *proprement* excluent l'idée d'un sacrement au sens large et vague, tel (pic l'avait admis McInchthon, voir col. 1339. Le reste du canon exclut la doctrine de Luther, telle que nous l'avons lue dans la *Captivité de liabylone*, voir col. 1337. Institué par Jésus-Christ, le sacrement de l'ordre est tout autre chose qu'une invention humaine ou un rite employé pour désigner les ministres de la parole. Conférée avec cette seule intention, la «consécration des ministres protestants, encore que par impossible elle serait faite par des personnages revêtus du caractère épiscopal cl dans les formes voulues, n'aurait aucune efficacité sacramentelle. Le canon suivant va préciser la doctrine sacramentelle de l'ordre.

Can. 1. — Si «pii* dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ne proinde frustra episcopo* «licere : Act/pe Spiritum Sanctam; aut per eam non imprimi characterem; vel cum. qui sacerdos semel fuit.laicum rursus fieri posse, n. s.

Si quelqu'un «lit «pic par l'ordination sacrée le Saint-Esprit n'est pas donné, et qu'en conséquence le* évêques* disent en vain : *Accipe Spiritum Sanctum*; ou que par elh. n'est pas imprimé un caractère; ou «pie celui qui v*t prêtre peut redevenir laïque qu'il soit anathème.

Le sacrement de l'ordre a cette particularité qu'avec la grâce, il confère un pouvoir fixe et durable, pouvoir marqué dans le caractère indélébile qui accompagne toujours la réception valide du sacrement. Celle doctrine catholique est ici consacrée comme vérité de foi. L'Esprit-Saint est pris ici pour l'effet sanctifiant qu'il produit dans l'âme. Le concile reprend «raillieurs, pour la condamner, une des formules chères à Calvin, d'après lequel les mots : *Accipe Spiritum Sanctum* n'auraient de valeur que dans la bouche «lu Christ (voir col. 1311). La doctrine «lu caractère indélébile, déjà formulée à propos des sacrements en général, reçoit une nouvelle confirmation, ce qui permet au concile, sans transition, de condamner

comme hérétique la doctrine protestante qui tient qu'un prêtre dûment ordonné peut redevenir simple laïque. Le concile ne parle pas ici de la réitération du sacerdoce. Mais l'impossibilité de cette réitération est impliquée dans la doctrine catholique du caractère, c'est-à-dire du pouvoir attaché à l'âme d'une manière indélébile. Voir sess. vu, can. 9.

Gin. 5. — Si quis dixerit, sacram unctionem, qua Ecclesia in sancta ordinatione utitur, non tantum non requiri, sed contemnendam et perniciosam esse, similiter et alias ordinis caeremonias, a. s.

Si quelqu'un dit que l'onction sacrée dont se sert l'Église dans l'ordination sainte non seulement n'est pas requise, mais est méprisable et nuisible, ainsi que les autres cérémonies de l'Ordre, qu'il soit anathème.

La cérémonie de l'onction, soit dans l'ordination sacerdotale, soit dans la consécration épiscopale, avait été tournée en ridicule par Luther, voir col. 1339. Les théologiens du concile de Trente estimèrent nécessaire de justifier cette cérémonie et d'en proclamer la nécessité. Toutefois, à part de très rares exceptions, les théologiens catholiques ont toujours considéré, même pour l'épiscopat, la cérémonie de l'onction comme accidentelle. Déjà, avant le concile de Trente, saint Antonin de Florence déclarait : *Est expressum in jure, quidam non esse de substantia..., ut tempus, item relaten, item unctionem, etc. Summa*, lit. xiv, c. xvi. Il convenait donc, tout en rappelant la nécessité de se conformer aux prescriptions du rituel soit pour l'onction, soit pour les autres cérémonies, de ne pas rédiger le canon de manière à laisser supposer que l'onction appartînt à la substance du rite de l'ordination. De là, cette rédaction, proposée primitivement par les théologiens et maintenue presque intégralement : on se contente d'affirmer que l'onction, tout comme les autres cérémonies, est requise, sans préciser à quel titre, et (pie, par conséquent, elle n'est point méprisable et même nuisible, comme le prétendait Luther.

D'ailleurs, le concile de Trente s'est abstenu de formuler aucune précision qui puisse favoriser un système particulier sur l'essence du sacrement de l'ordre. Tous les arguments qu'on en prétend tirer sont des arguments d'école et rien de plus. La composition du rite sacramentel avait été suffisamment indiquée au c. m, déclarant que l'ordination sacrée *verbis et signis exterioribus perficitur*.

Gin. 6. — Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hincram divina ordinatione Institutam, qmu constat ex episcopis, presbyteris et ministris, n. s.

Si quelqu'un dit que dans l'Église catholique il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine et «pii se compose des évêques des prêtres et d'autres ministres, qu'il soit anathème.

Ce canon, dans sa brièveté, est d'une importance capitale, il est dirigé directement contre les protestants en général, et tout particulièrement contre les calvinistes qui, nous l'avons vu, prétendaient que tous les fidèles sont également prêtres et reçoivent de Dieu directement la grâce sans l'intermédiaire d'un sacerdoce spécial. Déjà, dans le chapitre iv, le concile avait déclaré qu'une telle doctrine ruinait par sa base la hiérarchie catholique. Dans ce can. 6, il proclame l'existence de cette hiérarchie comme un dogme de foi, et par là, définit, comme article de foi, la distinction entre clercs et laïques. Cette distinction est de droit divin : c'est ce qu'exprime explicitement l'incise, *dispositione divina*, qui, tout en donnant satisfaction dans une certaine mesure à l'une des revendications des évêques espagnols, étend ce droit divin à un objet autrement compréhensif, la hiérarchie. Bien plus, le concile entend jusqu'à un certain point

définir qui, parmi les clercs, appartient de droit divin à la hiérarchie. A coup sûr, et sans aucune contestation possible, en font partie l'épiscopat et le sacerdoce : et cette affirmation, explicitement formulée dans le canon, est un article de foi. Mais, afin de ne pas trancher les questions controversées, le concile, en ce qui concerne les autres ordres, se sert à dessein d'un terme générique : *et d'autres ministres*. Il va sans dire que ce terme désigne *au moins* les plus élevés des ministres inférieurs aux prêtres, c'est-à-dire les diacres. Ainsi déduit de l'affirmation conciliaire, ce point est *au moins théologiquement certain*. Et d'ailleurs, la même conclusion ressort de ce fait que, dans l'ordination des diacres, l'évêque leur dit : *Recevez le Saint-Esprit*, et que, d'autre part, le concile affirme que cette parole ne peut être vaine. On doit en conclure que l'ordination du diaconat est bien une participation au sacrement de l'ordre : pouvoir et caractère. Quant au sous-diaconat et aux ordres mineurs, le concile, par sa réserve même, entend ne pas trancher le débat entre théologiens. Chaque opinion garde sa valeur de simple probabilité. Mais une chose reste certaine, c'est que ces ordres inférieurs appartiennent à la hiérarchie, au moins de droit ecclésiastique.

Gin. 7. — Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam luibent illis esse cum presbyteris communem; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse; nunc eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, a. s.

Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner; ou que leur pouvoir leur est commun avec les prêtres; ou que les ordres jmr eux conférés sans le consentement et l'appel du peuple ou de la puissance séculière sont sans effets; ou que ceux qui, sans être dûment ordonnés et envoyés par l'autorité ecclésiastique et canonique, viennent d'ailleurs, sont néanmoins ministres légitimes de la parole et des sacrements, qu'il soit anathème.

Bien de particulier dans ce canon dont les différentes affirmations répondent aux erreurs diverses émises par les protestants sur le pouvoir des évêques, l'égalité de tous les ministres, (voir col. 1342-1313), la validité de l'ordination des ministres consacrés sans le concours des évêques (voir col. 1338, 1310), l'invalidité des ordinations conférées par les évêques sans le concours du peuple ou de la puissance séculière (voir col. 1339, 1311). Au point de vue de la doctrine catholique prise en elle-même il eût été intéressant de préciser si la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce est de droit divin, et sous quel rapport; mais le concile entend sur ce sujet observer une prudente réserve. La définition de ce point importait d'ailleurs fort peu, puisqu'il s'agissait avant tout de combattre les erreurs protestantes. C'est la remarque qu'avait faite, en réponse aux insistances de l'archevêque (le Grenade, l'archevêque de Kossano.

Cnn. 8. — Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, a. s.

Si quelqu'un dit que les évêques qui sont choisis par l'autorité du pape romain, ne sont pas des évêques légitimes et véritables, mais une invention humaine, qu'il soit anathème.

Ici encore le concile s'abstient de trancher le débat soulevé par l'archevêque de Grenade. Les évêques sont choisis par l'autorité du pape; on ne dit pas s'ils

tiennent immédiatement de lui leur juridiction. Mais, contre les protestants, on affirme, comme article de fol. que ces évêques sont vraiment et légitimement évêques, et nullement une invention humaine, comme le proclamaient en chœur les protestants de toutes confessions (voir, col. 1338).

1« *Les décisions disciplinaires relatives au sacrement de Tordre.* — Il n'entre pas dans le plan de cette étude d'exposer dans le détail les décrets disciplinaires portés dans la même session relativement au sacrement de l'ordre. Il est nécessaire cependant d'en fournir un résumé succinct.

Les canons *lie reformatione* sont au nombre de dix-huit. *Cone. Trid.*,⁹ p. 623 sq.

Le premier, assez long, concerne la résidence. Il en fixe l'obligation pour tous les évêques ayant charge d'âmes, limite la durée de leurs absences légitimes, les exhorte à la présence en leur église cathédrale au moins en certains jours, et en lui porte des sanctions contre les délinquants. Des prescriptions et des sanctions analogues sont formulées à l'égard des simples curés et, en général, de tous ceux qui, en raison d'un bénéfice, ont charge d'âmes.

Le canon 2 fixe le délai imparti aux évêques nommés, fussent-ils cardinaux, pour recevoir la consécration épiscopale; ainsi que le lieu de cette consécration. Le canon 3 oblige les évêques à conférer eux-mêmes les saints ordres à leurs sujets.

Le canon 1 établit les conditions auxquelles la première tonsure peut être conférée.

Le canon 5 établit les mêmes règles en ce qui concerne les ordres mineurs.

Le canon 6 fixe l'âge auquel peut être conféré un bénéfice, et les conditions auxquelles est attaché pour le clerc le privilège du for. Il règle également la condition des clercs inférieurs mariés.

Le canon 7 prescrit, avant chaque ordination, un examen sur la science, et une enquête sur la valeur morale des candidats aux ordres.

Le canon 8 fixe le lieu des ordinations et prescrit l'ordination par le propre évêque.

Le canon 9 prévoit qu'un évêque peut ordonner un clerc étranger à son service, mais seulement au bout de trois ans.

Le canon 10 réserve désormais à l'évêque diocésain la collation de la tonsure et des ordres mineurs, tout privilège accordé en ce sens aux abbés et prélats inférieurs, étant retiré.

Le canon 11 formule certaines recommandations relatives à l'avancement des jeunes clercs dans les ordres mineurs. Il faut un an d'intervalle (à moins que, pour de bonnes raisons, l'évêque n'en décide autrement) entre le dernier ordre mineur reçu et le sous-diaconat.

Le canon 12 fixe l'âge du sous-diaconat à 22 ans, celui du diaconat à 23, celui du sacerdoce à 25. Et encore faut-il que le candidat présente toutes les conditions morales exigées. Il en est de même pour les réguliers.

Le canon 13 recommande d'ordonner sous-diacres et diacres des clercs instruits et chastes : ils devront servir dans les églises auxquelles ils sont attachés, communier au moins le dimanche et les jours de fête, tout en exerçant leur ministère à l'autel. Deux ordres majeurs ne peuvent être reçus le même jour et un an d'intervalle entre le sous-diaconat et le diaconat est souhaitable.

Le canon 14 détermine les conditions dans lesquelles le diacre peut être promu à la prêtrise, après, régulièrement, un intervalle d'au moins un an et l'exercice des fonctions de son ordre.

Le canon 15 décrète que le pouvoir d'absoudre des péchés ne pourra être exercé par les prêtres qu'après

constatation de leur idoneité et l'approbation de l'évêque.

Le canon 16 exige, pour qu'un clerc soit ordonné que celle promotion soit justifiée par la nécessité ou l'utilité de l'Eglise; il doit avoir un titre déterminé*. Les clercs en voyage ne pourront être admis à la célébration de la messe ou à l'administration des sacrements que sur lettres de recommandation de leur ordinaire.

Le canon 17 exhorte les évêques à faire exercer aux clercs inférieurs, depuis les portiers jusqu'aux diacres, leurs offices dans les églises où la chose est possible, cathédrales, collégiales et même paroissiales. Les clercs inférieurs célibataires peuvent être remplacés pour les fonctions des ordres mineurs, par des clercs mariés qui devront porter dans l'église la tonsure et l'habit clérical.

Le canon 18, de beaucoup le plus long, règle la fondation des séminaires, leur fonctionnement, la discipline qui doit y régner, leur gouvernement et leurs moyens de subsistance. On retrouvera le développement de ces sages prescriptions dans différents articles de ce Dictionnaire et dans les articles correspondants du *Dictionnaire de Droit canonique*.

5v *Un écho lointain des décisions du concile de Trente; condamnation par Pie VI des fausses doctrines du synode janséniste de Pistoie sur le sacrement de Tordre.* Dcnz.-Eannw.» n. 1551-1557; Cavallera, *Thésaurus*, 1332. — La doctrine ici n'est pas en cause, mais simplement la discipline.

1. Le faux synode de Pistole avait demandé que les clercs se distinguant par la sainteté de leur vie, pussent être ordonnés immédiatement diacres ou prêtres sans passer par les ordres inférieurs; — qu'aucun titre d'ordination ne fût admis sinon la députation à un ministère spécial bien déterminé; — qu'on revînt à l'ancienne discipline de n'admettre au sacerdoce que ceux qui auraient gardé l'innocence baptismale, discipline corrompue par l'interdiction des ordinations *per saltum*, par les ordinations faites sans titre de ministère spécial déterminé, par l'introduction dans le droit ecclésiastique des fautes entraînant simplement l'irrégularité. Ces doctrines sont déclarées fausses, téméraires, destructives de la discipline introduite pour la nécessité ou l'utilité des Eglises, injurieuses pour la discipline approuvée par les saints canons et spécialement par les décrets du concile de Trente.

2. Le même synode dénonçait comme un abus honteux de recevoir des honoraires de messes et de percevoir des droits d'étole; il semblait déclarer que les clercs qui agissent ainsi sont coupables de crime, alors qu'en réalité ces pratiques se justifient par renseignement de saint Paul lui-même, prescrivant que le ministre des biens spirituels puisse recevoir (les dons temporels. — L'assertion du synode est déclarée fausse, téméraire, injurieuse pour l'Eglise et pour ses ministres, dont elle viole les droits.

3. Le synode avait manifesté son vif désir de voir supprimer dans les cathédrales et les collégiales les clercs des ordres inférieurs, et de leur substituer des laïques probes, mais d'âge plus avancé, dans le service de la messe et des offices, ainsi que cela se pratiquait autrefois, alors que les ordres mineurs n'étaient pas réduits à une apparence d'ordre en vue des ordres majeurs à recevoir. Suggestion téméraire, offensive des oreilles pies, apportant la perturbation dans le ministère ecclésiastique, diminuant la décence à apporter dans la célébration de la messe, injurieuse pour les fonctions des ordres mineurs et pour la discipline sanctionnée au concile de Trente.

4. Le synode avait réclamé qu'aucune dispense ne fût accordée sur un empêchement canonique

provenant d'un délit. Déclamation contraire à l'équité et à la moderation canonique allnnéc par le concile de Trente, dérogeant à l'autorité et aux droits de l'Église.

5. Le synode prescrit de rejeter sans distinction et d'une manière générale toute dispense autorisant la collation au même sujet de plus d'un bénéfice résidentiel, affirmant que c'est certainement l'esprit de l'Église que personne ne puisse jouir de plus d'un bénéfice, si minime qu'il soit. Dans sa généralité, cette proposition déroge à la modération du concile de Trente.

Sur l'histoire de* doctrine* au concile « Trente, toutes les sources antérieures, tous les travaux précédents doivent aujourd'hui céder le pas à la collection de la *Gesellschaft* dirigée par Mgr Elise», et à laquelle on s'est constamment référé en ce paragraphe. Toutes les histoires modernes du dogme, celle notamment de Schwanc, doivent être contrôlées à la lumière de cette documentation exhaustive.

VII. La Théologie moderne. — Le concile de Trente a solidement établi les positions dogmatiques de la théologie du sacrement de l'ordre. Tout le progrès consistera désormais, dans le cadre tracé par le concile, à mieux préciser le sens et la valeur des preuves scripturaires et paltristiques sur lesquelles on les appuie.

Dans cet ordre d'exposition théologique, une place à part doit être faite à Bellannin dans ses *Controverses* sur l'ordre. Ce théologien est vraiment, à la fin du xvi^e siècle, l'initiateur du traité moderne du sacrement de l'ordre, où la théologie spéculative ne s'exerce qu'en se conformant aux exigences de la théologie positive. Toutefois, il restera encore, de ce chef, un grand progrès à accomplir, et ce sera la gloire de certains auteurs du xvii^e siècle d'avoir su ramener l'esprit théologique à la considération des faits de l'histoire. Les travaux de Petau, de J. Morin, de Mabillon, de Marlène, de Chardon, de Ménard permettront à la théologie de l'ordre de s'orienter, sur certains points, dans des voies nouvelles. Lebeau traité de Bailler sera l'un des meilleurs fruits de ces efforts réunis. Et il n'est pas jusqu'aux sorbonnistes du xviii^e siècle, Toumély en tête, qui n'en ressentiront les effets.

Pour exposer avec ordre et synthèse à la fois la théologie moderne de l'ordre, nous esquisserons d'abord les grandes lignes du mouvement théologique, puis abordant la théologie proprement spéculative, nous en condenserons les conclusions autour de quelques chefs principaux.

I. L'AS UTASUES A/G-V S r I/O I / LI / A 7 THEOL. — OIQIA. — 1^o La théologie immédiatement postérieure au concile. — Il y a lieu de faire une place spéciale à Bellannin, en face des autres théologiens contemporains.

L. Rellarmm (t 1021). — Nous nous inspirerons de L. de La Sersière, *La théologie de Rellarmm*. Paris, 1908. p. 195-196. Le traité de l'ordre est condensé par Bellannin en un seul livre, divisé en six chapitres, t. v, Paris. Vives, 1872, p. 21-35.

a) *L'ordre est un vrai sacrement.* Contre Luther, Illyricus, Chemnitz, Calvin, Mélancthon, dont il rappelle au c. i le* erreurs, Bellannin démontre, au c. n, par l'Écriture, l'existence du sacrement de l'ordre. On trouve, en effet, dans l'Écriture le rite sensible de la consécration des ministres du culte. c'est-à-dire l'imposition des mains, Act., xiv, 23; 1 Tim., iv, 11; v, 22; 2 Tim., i, 6; la promesse de la grâce attachée à ce rite, 1 Tim., iv, II; 11 Tim., i, 6; enfin l'institution divine. Pour prouver l'institution divine, Bellannin admettrait volontiers que Jésus-Christ aurait employé le rite de l'imposition de* mains pour

ordonner les apôtres (voir col. 1206). Mais cet argument est sans grande valeur. Il vaut mieux rappeler que c'est sur l'invitation même de Dieu que Saul et Barnabé sont « séparés » pour son service. Act., xiv, 2; que les évêques, les pasteurs et docteurs sont « placés dans l'Église, pour la gouverner », « donnés à l'Église par l'Esprit-Saint », Act., xx, 23; Eph., II. Le seul fait que la grâce est attachée à l'imposition de* mains montre l'institution divine de ce rite. La tradition (c. ni) est également claire sur le sacrement de l'ordre. Les Pères et les conciles comparent l'ordination avec des sacrements unanimement reconnus comme tels, par exemple le baptême; ils lui donnent souvent le nom de sacrement; ils en règlent les rites avec un soin que seul peut mériter un signe efficace de la grâce; ils condamnent les simoniaques, parce que c'est vendre la grâce de Dieu. Les scolastiques enfin, à la suite du Maître des Sentences, voient unanimement dans l'ordination un sacrement proprement dit. et les conciles de Florence et de Trente ont consacré cette thèse. La raison elle-même (c. iv), nous persuade que l'ordre doit être un sacrement, puisqu'il donne le pouvoir de conférer d'autres sacrements, lesquels sont productifs de la grâce dans l'âme.

b) *Quels ordres sont sacrements et confèrent la grâce ?* — Il n'est pas question du simple sacerdoce qui très certainement appartient au sacrement de l'ordre. Mais, contre Dominique Solo, in *Vum Sent.*, dist. XXIV, c. n, a. 3. Bellannin pose, comme plus probable, que la consécration épiscopale est un vrai sacrement (c. v). En effet, c'est de la consécration épiscopale qu'il est question dans presque tous les textes apportés pour prouver que l'ordre est un vrai sacrement. Cette consécration imprime un caractère, puisqu'on ne peut la réitérer, ou tout au moins une extension du caractère sacerdotal. Elle est également cause de la grâce qu'elle communique, sans aucun doute, à l'évêque, en même temps que le pouvoir de confirmer et d'ordonner. Mais Bellannin adopte néanmoins l'opinion de saint Thomas, que l'épiscopat n'est pas un ordre distinct du sacerdoce, et pour les mêmes raisons que saint Thomas. Il y a seulement deux degrés dans le sacerdoce; le prêtre, dans l'exercice de son pouvoir de consacrer, est soumis à l'évêque il ne peut, comme l'évêque, communiquer ce pouvoir.

Le diaconat (c. vi) est un sacrement; sans être certaine de foi, cette thèse est très probable, pour ne pas dire certaine, à cause de l'enseignement unanime des théologiens. Elle se fonde sur le rite de l'imposition des mains qui, dès les temps apostoliques, est le rite de l'ordination du diacre et sur le grand rôle joué par les diacres dans l'Église primitive.

Le sous-diaconat (c. vu) ne peut pas être dit avec certitude un sacrement; car au sous-diaque, on n'impose pas les mains, et l'Écriture ne fait pas mention du sous-diaconat. Il est plus probable cependant, que le sous-diaconat est un sacrement, à cause du vœu solennel de chasteté qui lui est joint et du pouvoir qu'a le sous-diaque de toucher les vases sacrés. De plus, on ne peut réitérer le sous-diaconat; il imprime donc un caractère ineffaçable.

Les ordres mineurs (c. vin) ne présentent pas les mêmes raisons d'être considérés comme des sacrements; et pourtant, Bellannin relie ici encore l'opinion de saint Thomas et considère comme plus probable (pie ces ordres soient sacrements. Le fait qu'on ne peut les réitérer semble indiquer qu'ils impriment un caractère, et les conciles de Florence et de Trente sont plus favorables à cette opinion. Toutefois, même en les considérant comme des sacrements, il faut n'admettre qu'un seul sacrement

de l'ordre, tous les ordres ayant une fin unique.

c) *Matière et terme du sacrement de l'ordre.* — Dans le c. ix, Bellarmin établit contre Dominique Soto, que la porrection des Instruments ne suffit pas: pour les ordres supérieurs, il faut encore l'imposition des mains. L'Écriture, en effet, ne donne pas d'autre rite pour l'ordination. Pour les anciens conciles, les anciens Pères» encore actuellement pour les Grecs modernes, l'ordination n'est que l'imposition des mains. Il n'est pas croyable que tant de Pères, de conciles, ayant si fréquemment traité du sacerdoce, aient toujours omis le seul rite essentiel. Mais la porrection des instruments, indiquée au concile de Florence, est aussi un rite essentiel. Dans l'ordination, le prêtre reçoit donc en deux cérémonies ses pouvoirs: le pouvoir sur le corps réel du Seigneur est conféré lors de la porrection du calice et de l'hostie, le pouvoir sur le corps mystique du Christ est conféré lorsque les paroles relatives à la rémission des péchés sont prononcées par l'évêque. On peut donc admettre qu'il y a deux caractères, ou plutôt un seul, mais, dans la seconde cérémonie, il est étendu. Bellarmin, sans toucher à la délicate question de l'introduction, à une date relativement récente de la porrection des instruments, se contente, en fin du chapitre, de dire qu'il est croyable que le Seigneur n'a institué toutes ces cérémonies de l'ordre que d'une manière générale, en avertissant les apôtres de conférer les ordres par la cérémonie de la porrection des instruments qui signifie le pouvoir communiqué.

d) *Effet du sacrement de l'ordre.* — Les catholiques admettent un double effet: un pouvoir sacié, dont le caractère indélébile est le signe; la grâce nécessaire pour accomplir les fonctions de ce pouvoir. Les hérétiques nient surtout le caractère. Bellarmin en démontre l'existence par l'impossibilité de réitérer le sacrement et par l'inamissibilité du pouvoir d'ordre (c. x).

Les deux derniers chapitres sont consacrés, le onzième, très bref, au ministre de l'ordre, le douzième aux cérémonies. Tout en reconnaissant la nature purement accessoire de l'onction, Bellarmin en défend la valeur contre Chemnitz, et réfute les arguments de cet hérétique.

Certes, le traité de Bellarmin n'est pas parfait: il lui manque encore bien des données positives qui ne seront acquises qu'après les grands travaux historiques et liturgiques du xviii^e siècle, mais une voie sûre est tracée. Désormais, la théologie catholique possède le cadre précis dans lequel devra s'enchaîner la partie dogmatique de l'étude du sacrement d'ordre.

2. *Autres théologiens.* — Grégoire de Valencia (f 1603), dans ses *Commentarii theologici*, Ingolstadt, 1597, consacre la disp. IX au sacrement de l'ordre. Il y traite brièvement des différents ordres, de la distinction de l'épiscopat et de la prêtrise, contre Chemnitz, des effets, du ministre et, dans la q. v, des cérémonies de l'ordination ainsi que des ornements sacrés.

Vasquez (f 1601) a étudié le sacrement de l'ordre dans ses *Commentarii et disputationes in D. Thonunn*, in *12^aam part.*, disp. CCXXXIII sq., avec toute l'ampleur qu'il a coutume d'apporter dans ses expositions.

Estius (t 1613) accommode son commentaire Zn *IV^e*» *Sent.*, Paris, 1696, dist. XXI^eV-XXV, à la fois au texte du Maître des Sentences et aux décisions du concile de Trente. Ce commentaire dépasse les limites du dogme et s'étend à quelques considérations morales et canoniques. Le problème de la simonie est particulièrement étudié.

Silvius (t 1649). au contraire, donne de l'ordre, *Comment. in III^e*» *part. Summe*, Anvers, 1619,

un exposé purement dogmatique et d'une brièveté remarquable.

Tanner (t 1632) doit être également consulté, comme présentant un bon exposé de la théologie de l'ordre, dogme et morale, après le concile de Trente. *Universa theologia...*, Ingolstadt, 1626-1627, tract, *de ordine*.

Citons encore, comme dignes de mention. Martin de Ledesma, O. P. (f 1601), *Summarium de septem sacramentis*, Salamanque, 1585; Becanus, S. J. (t 1624), *Summa theologia scholastica**, Lyon, 1690; Nufiez, O. P. (f 1611), *Comment, ac disput. in 11bm part. D. Thonni- cum additionibus*, Venise, 1612; J. Granado, S. J. (f 1632), *Comment, ac disp. in universam doctrinam S. Thoma- de sacramentis et censuris*, Anvers, 1616, disp. XX; Bernai (f 1642), *Disputationes de sacramentis in genere et de eucharistia et ordine in particulari*, Lyon, 1651; Gravina (f 1643), *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindicia- ortho-*doxa, Naples, 1634; Aversa (t 1657), *De ordinis et matrimonii sacramentis*, Bologne, 1643; G. de Rhodes (t 1661), *Disputationes theologica-*, Lyon, 1671; Arriaga (t 1667), *Disputationes theologica in Summam S. Thoma:f t. vin*, Lyon, 1669, *De sacramentis extr. uncl. et crdiris*, disp. LV-IA III; Bosco (f 1684), *Theologia sacramentalis... cd mentim Scoti*, Louvain, 1665-78; IT. de Lugo (f 1652), *Tractatus de septem sacramentis*, Venise, 1652; Esparza (t 1689), *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, l. X, c. xcix-cix. Bien que postérieurs à Petau et à Morin, ces deux auteurs ne semblent pas avoir tenu suffisamment compte du progrès de la théologie positive et de l'histoire des liturgies. On peut en dire autant des scotistes Mastrlus (+ 1673) dans son *Commentaire In 7Vu,n Sent.*, Venise, 1719, et Pontius, *Theologia cursus ad mentem Scoti*, Paris, 1652.

2° *La théologie positive au service de l'apologie catholique.* — 1. *Défense du dogme, par Denis Petau.* — Dans le *De ecclesiastica hierarchia*, Petau, pour réfuter les assertions protestantes, et notamment celles de Claude de Saumaise (1588-1658), étudie les origines de l'épiscopat et ses rapports, dans la période apostolique, avec le simple sacerdoce. Les deux premiers livres sont consacrés à cette étude dans laquelle le docte jésuite s'efforce de démontrer que, si l'épiscopat et la simple prêtrise étaient primitivement conférés simultanément au même sujet, les deux pouvoirs n'en demeuraient pas moins distincts. Il le prouve en exposant, dans le l. I, la doctrine scripturaire, dans le l. II, la doctrine patristique, notamment celle de Théodoret» de Jean Chrysostome, de Jérôme. Dans les l. III et IV, il attaque vivement les positions hérétiques et prend la défense du concile de Trente, à l'aide des conclusions auxquelles il est parvenu à la suite des études positives des livres I et II. Le livre V réfute l'opinion professée par David Blondel (1591-1655) sur les évêques et les prêtres de la primitive Église.

Voici les points erronés de la doctrine protestante, auxquels Petau s'est appliqué à opposer la vérité catholique (c'est lui même qui signale les buts apologetiques par lui poursuivis): 1° l'épiscopat et le presbyterat ne sont qu'un seul et même ordre, de par l'institution du Christ; 2° le prêtre, en tant que prêtre, et non en tant qu'évêque, peut imposer les mains et ordonner et confirmer; 3° il n'existe pas dans l'Église de sacrement d'ordre, parce que le Christ n'a institué aucun sacerdoce, n'a confié à aucun prêtre le gouvernement de son Église; 4° c'est avec raison que les vaudois ont enlevé aux prêtres leur sacerdoce, ce sacerdoce qui n'existait pas et dont on ne parlait pas au temps des apôtres. Dans l'Évangile, il n'y a aucun vestige du sacer-

•doce; le nom n'en est mime pas prononcé et il n'y est pas question de sacrifice à offrir; 5^o les laïques peuvent consacrer l'eucharistie; au début de l'Église, la Cène était célébrée par les pères de famille; plus tard, en l'absence de prêtre, il fut licite aux laïques de la consacrer et de la distribuer; 6^o au temps de Clément, les prêtres et les évêques étaient des laïques révéérés comme la partie la plus honorable du peuple chrétien; 7^o les vaudois et Luther ont eu raison de ne pas conserver le sacerdoce, et ont cru avec raison que les laïques justes et fidèles peuvent faire tout ce qu'il est nécessaire de faire dans l'Église, ayant reçu pour cela la vraie Imposition des mains, celle du presbyterium, c'est-à-dire du sénat laïque et non ecclésiastique; 8^o les laïques sont tous prêtres, comme l'enseigne saint Pierre, 1^{er} Pet., n, 9, et, en enseignant ce point, Saumaise se prétend (avec raison) d'accord avec Aérius, les vaudois et Wiclef; 9^o il n'y a pas de chef visible dans l'Église : la papauté est une tyrannie; 10^o l'évêque ne peut infliger aucune peine ou excommunication : l'Église seule a ce pouvoir; l'évêque n'est le juge ni des bons ni des mauvais; 11^o si Jésus-Christ a donné aux apôtres le pouvoir de lier et de délier, là n'est pas la juridiction des évêques; elle n'existe qu'au for interne; 12^o l'évêque a été institué pour gouverner l'Église en vue du bien commun, par une nécessité sociale ; mais aujourd'hui la tyrannie épiscopale est devenue telle que le mal qu'elle provoque est plus considérable que le bien qu'on attendait de l'institution de l'épiscopat. — Il était bon de noter ici la portée apologétique de l'œuvre de Petau.

Dans les *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo*, Petau aborde, au l. I, la question des évêques, de leur juridiction et dignité, et prouve contre les protestants, en interrogeant les documents de la tradition, que l'épiscopat n'est pas seulement une dignité, mais qu'il est un pouvoir véritable. Le c. i du l. II traite des diacres et des degrés de la hiérarchie. Le reste du l. II n'intéresse pas le sacrement de l'ordre.

2. *Défense de la discipline par Thornassin : Velus et nova Ecclesia* disciplina.* — Nous ne pouvons que signaler la portée de cet ouvrage, quant à la défense de la discipline « nouvelle » de l'Église, par rapport à l'ancienne, relativement aux règles de vie et aux défenses comme aux obligations imposées au clercs, aux irrégularités, aux obligations des évêques et particulièrement à la résidence, aux élections épiscopales et aux consécutions. À noter tout particulièrement l. II part. I, c. xix-xxvi, les intéressantes considérations relatives aux sous-diacres et aux ordres mineurs.

3^o *L'histoire des liturgies anciennes et orientales.* — 1. Jean Morin. — Au premier rang des initiateurs, il faut citer l'orateur Jean Morin (* 1659). Dans son ouvrage capital, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Paris, 1655, Morin expose les différentes formules d'ordinations dans les rites de l'Église universelle. Cette étude, où les rites orientaux sont mis nécessairement en parallèle avec le rite romain, fait ressortir les différences dans la matière et dans la forme du sacrement. Morin a le grand mérite d'avoir, le premier peut-être, esquissé la doctrine théologique seule capable de rendre compte des divergences qu'il signale. Voici comment il s'exprime :

• Dans le rite de l'ordination, certaines choses sont d'institution divine, qui conviennent à tout ordre sacré et partout; telle, par exemple, l'imposition des mains et l'oraison appropriée, que nous retrouvons dans la sainte Écriture et que la pratique de l'Église a toujours observée. D'autres choses sont d'institution ecclésiastique : elles peuvent sans doute être changées, et être observées diverse-

ment selon les divers temps et les divers lieux; mais cependant, elles présentent une si grande importance que, tant que l'Église ne les a pas révoquées ou abrogées, leur omission rendrait l'ordination non seulement inconvenante et illicite, mais même invalide et nulle, ne produisant ni son effet, ni la grâce. Toutes ces choses et ces conditions affectent et déterminent la matière du sacrement, de telle sorte que leur défaut rend la matière inapte pour l'ordination. Or, ces conditions peuvent affecter aussi bien le prélat ordonnant que le sujet ordonné. Ainsi donc, j'opinionerais volontiers que l'Église peut définir dans quelles conditions l'évêque qui fait l'ordination doit user de son pouvoir, de quelles qualités doit être orné le candidat à l'ordination, pour pouvoir recevoir valablement l'ordre sacré, de telle sorte que si l'évêque ou l'ordinand négligent ces prescriptions de l'Église et agissent à leur encontre, l'ordination sera nulle et vaine et qu'elle devra être réitérée pour produire son effet. » À la lecture de cette déclaration, on saisit immédiatement que Morin entend justifier la réitération des ordinations faites jadis par certains hérétiques, et que l'Église a déclarées nulles. On traitera ce point à l'Épilogue. Mais, si, en ce qui concerne les réordinations de ministres hérétiques, la thèse de Morin ne peut être approuvée, en ce qui concerne la détermination par l'Église d'une matière et d'une forme que Jésus-Christ n'aurait indiquée que d'une façon générale, sans descendre aux particularités, cette thèse a fait école et a recueilli le suffrage de nombreux théologiens. Aussi, toute la suite de la déclaration mérite-t-elle d'être retenue. « De ce sacrement, il faut analogiquement dire ce qu'on dit de la pénitence et du mariage, dont les matières ont reçu fréquemment, de l'autorité de l'Église, certaines restrictions qui entraînent, en certaines circonstances, la nullité même du sacrement... D'où il suit qu'en des Églises différentes, les matières de ces sacrements peuvent être différentes et qu'ainsi le mariage célébré, l'absolution donnée, l'ordination conférée en certains lieux sont nuis et sans effet, alors qu'en d'autres lieux ces sacrements, données dans les mêmes conditions et les mêmes circonstances, seraient valides, si ces circonstances et conditions y sont considérées, par la pratique même de l'Église, comme substantiellement requises pour la validité. » Op. cit., part. II, excrcil. v, c. n, p. 82-81. La théorie n'est encore qu'ébauchée; elle a fait fortune. Voir col. 1321, 1332.

2. *Mabillon et les bénédictins.* — Les travaux des mauristes sur les liturgies antiques ont contribué puissamment à préciser la théologie du sacrement de l'ordre, tout au moins quant à la connaissance des rites essentiels à ce sacrement.

Mabillon est un des grands initiateurs de ce mouvement, par la publication des *Ordines romani* et du commentaire qu'il y a joint. La série complète des *Ordines* publiés par Mabillon est de quinze, dans le t. II de son *Museum italicum*, édité d'abord en deux vol. à Paris, 1687, puis inséré dans la *P. L.*, t. lxxviii. Ceux qui intéressent le sacrement de l'ordre sont *VOrdo vin. De ordinibus sacris ; VOrdo ix. De gradibus roman» Ecclesiae.*

De Mabillon, il faut rapprocher dom Marlène, dont l'ouvrage capital, en matière liturgique, est le traité *De antiquis Ecclesiae* ritibus*, en quatre livres, Rouen, 1700, mine extrêmement riche de documents sur les rites anciens de la liturgie catholique. Du même. *De antiquis monachorum ritibus*, Lyon, 1690. Il faut citer également dom Hugues Ménard, l'éditeur et annotateur du sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. lxxviii. Toutefois, le texte grégorien, en cette édition, n'est peut-être pas tel qu'on puisse s'y fier absolument. On préfère les textes antérieurement

édité par PâméHus (t 1587) (Jacques de Joigny de Pamèle) *Lilurgieon latinorum*. Cologne, 1571. L'œuvre de Ménard vaut surtout par ses annotations — l'ouvrage de dom Chardon. *Histoire des sacrements... de l'ordre*. ne saurait être oublié : il est édité dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xx. On a aussi, au xvnr siècle, du P. Merlin, S. J. (t 1717), un *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xxi.

3. *Autres auteurs*. — D'autres noms méritent d'être cités. Renaudot a édité les rites orientaux dans sa *Collectio liturgiarum orientalium*. Paris, 1715, et en a tiré de précieuses indications pour la continuité de la tradition catholique sur l'ordre dans la *Perpétuité de la tôte*. édition Migne, t. nr. Le dominicain Goar a étudié spécialement la liturgie grecque, *Euchologion sire rituale (irncorum)*. Paris, 1647. Il faut également mentionner Isaac Habert, *Archieraticon. seu Liber pontificalis Ecclesia græca* Paris, 1613. On ne saurait passer sous silence les recueils si importants des Asséman, voir ce nom, t. r, col. 2119 sq., et l'ouvrage du grec Arcudius (t 1634 ?). *De concordia Ecclesia occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*. Paris, 1626. Mais ce dernier ouvrage ne doit être utilisé qu'avec précaution. Voici ce qu'en dit Renaudot : « Son ouvrage est plutôt une controverse continuelle contre les grecs, qu'une exposition fidèle de leur doctrine et de leur discipline sur les sacrements. » *Perpétuité de la foi*. édit. Migne, t. m. p. 24.

4. *La théologie dogmatique de l'ordre à partir du xvnr siècle*. — Ces études sur les rites anciens de l'Égl se devaient amener un renouveau dans la théologie du sacrement de l'ordre. Nous parlerons ici exclusivement des théologiens qui se sont avant tout préoccupés du côté théorique par opposition aux moralistes qui forment un groupe nettement distinct. Nous disons bien : qui se sont préoccupés avant tout du côté dogmatique, car il est rare de trouver désormais un auteur qui se cantonne exclusivement dans le dogme. La liturgie et la discipline occupent souvent une grande place dans l'exposé de la doctrine catholique sur l'ordre. On sent toujours, chez la plupart des auteurs, le souci de rétorquer les thèses protestantes, en se basant sur les documents de l'histoire et en justifiant les prescriptions de l'Églisc au sujet des clercs.

1 Le traité type du xvnr siècle sur le sacrement de l'ordre nous paraît être celui de François Huilier, mort évêque de Gavaillon (f 1659), traité de grande valeur et que Migne a inséré dans son *Theologia-cursus completus*. I. xxiv. L'ouvrage est intitulé : *De sacris electionibus et ordinationibus, ex antiquo cf novo Ecclesiæ usu*. Il se divise en deux parties : Des élections et de tout ce qui prépare l'ordination; l'ordination elle-même. On conçoit (pic la première partie touche beaucoup plus à la pastorale, à la monde et au droit canonique qu'au dogme. Mais nous retrouvons ici quantité de questions déjà abordées par les anciens auteurs et mises en rapport avec les décisions disciplinaires de Trente. Bien des chapitres seraient encore aujourd'hui à relire, sur les soins particuliers à donner à l'âme des aspirants au sacerdoce, alors qu'ils sont encore dans le monde, sur les témoignages* à demander, sur l'examen à leur (aire subir, sur la culture de la vocation divine, sur la liberté à laisser à leur consentement, sur les ordination* plus ou moins forcées (et nous touchons ici à une plaie du xvnr siècle, ce qui amène l'auteur à parler des ordinations simoniaques), sur le consentement à obtenir de* parents de l'ordinand.

La deuxième partie est proprement théologique.

mais non encore exclusivement dogmatique. L'auteur, en effet, y traite successivement de la distinction des ordres, de l'existence du sacrement de l'ordre; de la qualité et de la forme du sacrement, et ici l'attention de l'auteur est constamment attirée vers les formes et matières des rites orientaux; des effets du sacrement. caractère et grâce; du sujet de l'ordination et des qualités morales et physiques requises en lui; du ministre de l'ordination, valide et licite; des règles concernant l'ordination des étrangers; des qualités du ministre de l'ordination; du lieu de l'ordination; du temps; enfin, des rites de l'ordination, dont le symbolisme est longuement expliqué.

2. C'est dans ce cadre très vaste que désormais, jusqu'au milieu du xvnr siècle, se présenteront nos meilleurs traités du sacrement de l'ordre. Aux considérations exposées par Hallier, un certain nombre d'auteurs ajouteront la justification de la loi de la continence imposée par l'Églisc aux clercs engagés dans les ordres majeurs. Voici quelques uns des meilleurs traités parus à cette époque : Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem concilii Tridentini*. Paris, 1703. *De sacramento ordinis*, t. i; Juenin. *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, Lyon, 1767. diss. VIII, de ordine; Spir. Berlioli, *Dissertatio dogmatico-liturgica de sacramento ordinis*, Castelli, 1787; Gotti, O. P., *Theologia scolastica... De sacramento ordinis*, Venise, 1750; Boucat. O. M., *Theologia patrum scholastico-dogmatica. sed maxime positiva*, Venise, 1736, et surtout remarquable par le souci d'embrasser toute les questions dogmatiques, morales, pastorales, canoniques; Tournély, *De ordine*, dans les *Principles théologiques*. Venise, 1739. Au xix^e siècle, un traité mérite une mention très laudative, celui de Holzclau, dans la théologie des Wurzburgenses.

De moindre envergure, mais très dignes d'être consultés, sont les ouvrages de Fabri (t 1630), *De sacramento rudinis, de panis et censuris ecclesiasticis*. Venise, 1628; d'Ysambert, *Disput. in // Mn part. S. Thomæ*, t. nr, Paris, 1613 : *De sacramento ordinis* (en appendice, les indulgences); de Vitasse, *De sacramento ordinis*. Paris, 1717; de L. Habert, *De ordine*, dans sa *Theologia dogmatica et moralis*, Venise, 1717; d'Obernhofer, O. S. B. (t 1765), *De sacramento ordinis*, Frisingen, 1752; de Viva, S. J., *De sacram. ordinis* dans *Cursus theologicus*. Padouc, 1726. L'école thomiste est brillamment représentée, au xvnr siècle par Gonct, *Cilpeus theol. thomist.*; au xvnr par Drouin. *De re sacramentaria*. Venise, 1756, et Billuurl. dans sa *Summa S. Thome*. et l'école scoliste, non moins brillamment, par Frassen, *Scotus academicus*. Home, 1726.

3. Aux xix^e et xx^e siècles, l'ère des manuels s'atinue, La plupart du temps, la théologie de l'ordre, au point de vue dogmatique, est enclavée dans le traité général *De sacramentis*. C'est là qu'on ira le chercher chez Perrone, Hurter, De Augustinis, Tepe, Jungmann, Hermann. Billot, Ch. Pesch, Gühr, Van Noort, Lercher, Sanda, Tanqucrey, Lugon. Hervé, Otten, Prevel, Souben. Goupil, Horace Mazzella. etc. Le P. Iluarte a un traité *De ordine et matrimonio* et le cardinal Lépicier, un traité *De extrema undione et ordine*. Mais il faut citer également, au point de vue liturgique, pour la connaissance des rites orientaux, le recueil de Denzinger, *Utus orientalium... in administrandis sacramentis*, Wurzburg, 1863, 1864.

5° *Moralistes depuis le concile de Trente*. — L'influence des études positives du xvnr siècle s'est fait moins sentir sur les traités des moralistes louchant le sacrement de l'ordre. Les questions purement spéculatives, qui sont l'ornement du dogme,

tenant peu île pince en monde, c'est surtout sur la spéculation dogmatique que l'étude de l'antiquité chrétienne a eu sa répercussion. Il est donc tout à fait conforme à la nature des choses de prendre en bloc la théologie morale de l'ordre depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours. D'une manière générale, après avoir brièvement rappelé les solutions du dogme touchant l'existence, l'essence, la matière et la forme, le sujet et le ministre du sacrement de l'ordre. In théologie morale envisage minutieusement les cas pratiques soulevés par l'application des principes sur tous ces points. Elle est souvent de la casuistique. Très souvent aussi, elle déborde le cadre propre de la théologie pour faire de nombreuses incursions dans la discipline de l'Eglise et il est fort difficile, dans les traités *De ordine*, de faire le partage entre ce qui est proprement théologique et ce qui relève du droit canonique. Aussi, tout en réservant au *Dictionnaire de Droit canonique* sa matière et ses auteurs propres, devons-nous ici faire mention de moralistes, parfois doublés de canonistes. Nous répartirons nos Indications en deux séries, selon qu'elles concernent les auteurs ayant écrit avant saint Alphonse des Liguori ou ceux qui ont écrit postérieurement.

1. *Avant saint Alphonse des Liguori*. — Bien que ce coup d'œil rétrospectif sur les moralistes antérieurs à saint Alphonse ne présente presque aucun intérêt pratique pour la question qui nous occupe, il est néanmoins utile de savoir à quelles sources est allé puiser le fondateur de la théologie morale moderne. Il est facile de se reporter à l'édition Gaudé pour connaître les noms de ses principaux devanciers. Quelques uns de ces devanciers pourraient même encore aujourd'hui être consultés avec profit.

La théologie morale de l'ordre est exposée par Henriquez (t 1608), *Summa theologiæ moralis*, Venise. 1600; Azor (f 1608), *Institutiones morales*, Lyon, 1625, l. XIII, part. I; Sanchez (t 1610), *Consilia seu opuscula moralia*, Parme, 1723, l. VII; Bonacina (t 1631), *Opera de morali theologia*, Venise. 1683, disp. \ III; Castropalao (f 1633), *Opus morale*, Venise, 1721. tract, xxvii; Trullench (f 1611), *Opus morale, De sacramentis*, Barcelone, 1701. l. VI; Coninck (t 1633), *Commentarii ac disputationes in universam doctrinam S. Thomæ de sacramentis et censuris*, Anvers, 1616, disp. XX; Laymann (t 1635), *Theologia moralis*, Venise. 1630; Diana (t 1663), *Resolutiones morales*, Lyon, 1645-1062; Gobât (t 1679), *Opera moralia*, Venise. 1719; Tamburini. S. J. (t 1765), *Theologia moralis*, Venise, 1726; Wignandl (f 1708), *Tribunal confessoriorum et ordinandorum*. Vienne, 1703, revu et augmenté par Fr. Vidal. Venise, 1751; Lacroix (t 1711), *Theologia moralis*, Milan. 1721, l. VI; Sporer (t 1711), *Theologia moralis*, Venise, 1731; Elbel (t 1756), *Theologia moralis sacramentalis*, Venise, 1733; Gobât (f 1679), *Opera moralia*, Venise, 1749; Holzmnnn (f 1718), *Theologia moralis*, 1737-10; Antoine (f 1713), *Theologia moralis universalis*. Home, 1718; etc...

Tout en passant sous silence les canonistes proprement dits, il ne faut pas omettre un certain nombre de théologiens, dont l'exposé s'inspire assez fréquemment des dispositions du droit. Tels Flliucci (f 1622), *Quæstionum moralium*, Lyon, 1631. tract, ix; Réginald (t 1623), *Praxis fort pimitentiatis*, Cologne, 1633, l. XXX; Barbosa (t 1619), *De officiis et potestate episcopi*, dans *Opera omnia*, Lyon. 1657-68; Rosati, *Summa de sacris Ecclesie ordinibus*, Home. 1777; Dicastillo (t 1653). *De sacramentis disp. scholastica et morales*, Anvers, 1616-52; Fngnno (f 1678), dans son commentaire sur les Livres des Décrets, Venise, 1761; et surtout Amort, théologien concis et exact. *Theologia eclectica*... Vienne et Würzburg,

1752, t. m; et Picrhng (t 1670), *De ordinatione et ordinandis*, Dilingen, 1659. On doit faire une place tout à fait à part à Benoît XIV, spécialement pour son ouvrage *De synodo*, et signaler les ouvrages de Caspar Bicsman (t 1711). *Sacramentum ordinis*, Cologne, 1691; *Tractatus theologico-moralis de sacris ecclesiasticorum ordinibus*, Cologne, 1695.

2. *Saint Alphonse des Liguori*. — Le mérite de saint Alphonse est d'avoir, pour ainsi dire, codifié dans un exposé très suivi toutes les données dogmatiques, mais surtout morales et canoniques relatives au sacrement de l'ordre. Son traité se divise en deux parties, La première se rapporte à l'ordre lui-même, sacrement, essence, matière et forme, conditions de validité dans la manière de l'administrer, ministre du sacrement et toutes questions dogmatiques, morales et canoniques se rapportant au ministre. La deuxième partie est uniquement consacrée au sujet et de l'ordination : ordination des enfants, des Irréguliers; obligation d'être confirmé; lettres dimissoriales; examen de la science; interstices et ordination par degrés; Heu de l'ordination; Age requis; probité de la vie; obligation du célibat; obligation de posséder un litre; obligation de porter l'habit ecclésiastique et la tonsure. Édition Gaudé, t. ni. p. 711 sq. Le traité de saint Alphonse, comme celui de Hallier et de Toumély, forme un tout théologique, embrassant pour ainsi dire toutes les questions relatives à l'ordre. Les écrivains postérieurs s'efforcent de plus en plus, de se spécialiser, les uns dans le dogme, les autres dans la morale ou le droit canonique; toutefois, morale et droit voisineront toujours beaucoup par la force même des choses.

3. *Après saint Alphonse des Liguori*. — Il suffit ici de rappeler les noms des meilleurs auteurs récents de théologie morale. Tous, à la question des sacrements, exposent la doctrine et la discipline catholique sur l'ordre : Scavini. Bailerini-Palmieri. Berardi, Buccaroni, d'Annibale, CL Marc, Aertnys, Lehmkuhl. Müller. Génicot revu par Salsmans, Haine. Gury et ses nombreuses éditions. Noldin revu par Schmitt, plus récemment l'rûmmer et Vermersch, tels sont les auteurs dont les noms se présentent spontanément à l'esprit. Ajoutons quelques canonistes, dont il est impossible de ne pas faire mention à propos de l'ordre : Ojetl dans sa *Synopsis*; Wernz et son commentaire sur les Décrets; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1891; S. Many, *Praelectiones de sacra ordinatione*. Paris. P905; Verniersch-Crousse. *Epitome juris canonici*. Malines, 1921; Cappello, *De sacramentis*, vol. iv.

6° *Ouvrages ascétiques et mystiques sur le sacrement de l'ordre et l'ordination*. — Celle partie de la théologie ne saurait être négligée. Des le ^{xx}^{me} siècle, saint Bernardin de Sienne exaltait le sacerdoce, non sans quelque exagération dans la comparaison des pouvoirs du prêtre avec ceux du démon, des anges et de la B. V. Marie. *Sermo XX*, a. 9, c. vu. dans *Opéra*, Lyon. 1650, t. i. p. 98. Mais depuis le concile de Trente, en raison même de la fondation des séminaires et de la formation toute spéciale que l'Eglise entend donner à ses jeunes clercs et des soins dont elle entoure la persévérance et la sanctification de ses prêtres, toute une littérature s'est multipliée au sujet des saints ordres, de la préparation et des vertus qu'ils exigent. Nous nous contenterons de signaler ici les ouvrages plus importants et plus connus.

Nous devons, avant tout, signaler le très sûr interprète du concile de Trente, le catéchisme *ad parochos*, part. III. *De ordinis sacramento*, n. 30-33.

1. *Fin du 17^e et 18^e siècle*. — Dès le temps du concile de Trente, le cardinal Toléi écrit son *instructio sacerdotum ac de septem peccatis* souvent

réédité avec des notes d'André Vltorelll, Venise, 1601, ou avec le traité de l'ordre de Martin Fornari, S. J., Rome, 1608. — Presque au même moment, en Espagne, le bienheureux Jean d'Avila (t 1569) travaillait à la sanctification des prêtres. Les exhortations qu'il leur adressait sont résumées dans les discours qu'il a laissés sur le sacerdoce et la sainteté qu'il exige, dans *Obras*, Madrid, 1901, ou encore dans la traduction française d'Arnaud d'Andilly, éditée par Migne.

Saint Philippe de Néri, saint Gaétan, saint Charles Borromée se font remarquer par leur zèle pour la formation spirituelle du clergé. Voir Pourrai, *La spiritualité chrétienne*, t. nr, p. 381 sq.

Mais c'est surtout Antoine de Molina, chartreux (t 1619), qui fut le docteur de la réforme des clercs par son célèbre ouvrage sur *l'Instruction des prêtres d'après l'Écriture sainte, les saints Pères*, tr. fr., Paris, 1699. « En sept traités, Molina met en relief l'éminente dignité des prêtres, leurs responsabilités, la perfection et la pureté qui leur sont nécessaires. Il expose une belle doctrine sur le saint sacrifice de la messe, sur les cérémonies que l'on doit faire quand on le célèbre. Il explique les règles de la pieuse récitation de l'office divin. Puis, passant dans une seconde partie aux questions tout à fait pratiques, il parle des dispositions intérieures requises pour célébrer la messe avec fruit, en particulier de l'attention et de l'application d'esprit nécessaires, et qu'assure l'exercice de l'oraison mentale. A propos de la préparation au saint sacrifice, Molina traite du sacrement de pénitence et du « fréquent usage » qu'il en faut faire. Enfin, il termine par une exhortation adressée aux prêtres et aux fidèles à s'approcher souvent « du saint sacrement de l'autel ». P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iv, p. 506. En Italie, nous citerons de la même époque que Molina, J.-M. Bellelli (t 1626), *Disquisitio clericalis in qua clericorum dignitas, conditiones... elucidantur*. — En France, les memes pieuses réflexions sont proposées par L. Abclly (t 1691), dans *Sacerdos Christianus, seu manuductio ad vitam sacerdotalem instituendam*, Paris, 1656. Sur Abclly, voir l. î, col. 55. (cet ouvrage, adapté par l'abbé Goballle, en 1863, parut encore une fois à Paris sous le titre : *Le mois sacerdotal ou trente jours de méditations sur les principales vertus de Notre-Seigneur Jésus-Christ considéré comme le modèle du prêtre*).

Les maîtres du début de la congrégation de l'Oratoire ont étudié avec amour le sacerdoce chrétien. Nous citerons particulièrement le P. Bourgoing, dans sa *Préface aux (Euvres de Bérulle*, édit. Migne, 1856. Il envisage le mystère du sacerdoce chrétien dans ses rapports avec le mystère de l'incarnation : le prêtre continue Jésus-Christ, prêtre éternel. On trouve la même idée fondamentale dans les *Discours de controverse* et le *Discours de l'état et de la grandeur de Jésus* du cardinal de Bérulle, et dans *l'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1677, du P. de Condren. M. Olier s'en inspire dans son *Traité des saints ordres*. III. partie. Saint Vincent de Paul en déduit l'éminente dignité de l'état ecclésiastique, *Correspondance, entretiens, documents*, éd. Coste, t. xi. passim. Et nous le retrouvons sous la plume de Bossuet. *Élévations sur les mystères*, xnr semaine. 6. élév.; cf. *Sermon pour la tête de l'Ascension*, dans (*Euvres oratoires*, éd. Lebarq, t. î, p. 523).

La fondation des séminaires ht éclore, au xvn^e siècle, toute une ellloralson de traités et règlements sur la formation des clercs. Matthieu Beuvelct se lit remarquer à ce point de vue parmi ses confrères de Saint-Nicolas-du-Cardonnet. Il fut l'un des promoteurs, dans cette période de réforme du clergé, à proposer, sous forme de *méditations*, les principes de la vie

ecclésiastique. Ses célèbres méditations furent publiées sous le titre : *Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques pour tous les dimanches, festes et autres jours de l'année*, 3 vol., Paris, 1655. Il n'a publié également les *Conduites pour les exercices principaux qui se font dans les séminaires ecclésiastiques*, Paris, 1651. Les évêques eux-mêmes, lorsqu'ils fondaient un séminaire, ne manquaient pas de faire un règlement détaillé. Nous avons le *Traité des séminaires*, Aix, 1660, et les *Conférences sur les saints ordres*, de Godcau, évêque de Vence; Massillon, dans ses discours synodaux, a inséré plusieurs *Conférences sur les principaux devoirs des ecclésiastiques*. Au séminaire de Saint-Sulpice se trouve un manuscrit, le *Pègemenl épiscopal* de Nicolas Pavillon, évêque d'Alet (t 1677) et les *Ilègements* de son séminaire d'Alet sous le titre de *Désolutions arrêtées à Paris par Messieurs les évêques et quelques supérieurs de séminaires avec messieurs Ferrel, de Poussé et le P. Vincent* (de Paul), etc., touchant les séminaires; cf. Pourrai, *op. cit.*, p. 371, note.

La compagnie de Saint-Sulpice a apporté une contribution considérable à ce genre d'écrits. De M. Treason (f 1700) est connu l'ouvrage primitivement intitulé: *Selectu* conciliorum el Patrum sententia* de sacratissimo clericorum ordine ac de eorum vita pncipuisque virtutibus*, Paris, 1664, mais repris et développé sous le titre de *Forma clert*, ou recueil des passages de l'Écriture, des Pères et des conciles sur la vie et les mœurs des ecclésiastiques. Autres ouvrages : *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques*, Lyon, 1690; *Manuel du séminariste*, recueil d'entretiens adressés aux séminaristes sur la sanctification des actions ordinaires et sur les obligations des ecclésiastiques, Paris, 1823; *Entretiens cl méditations ecclésiastiques*, Lyon-Paris, 1826; *Traité de l'obéissance, aux supérieurs...*, Lyon-Paris, 1824; *Hclraite ecclésiastique suivie de méditations sur l'humilité*, Paris, 1823. Avant Tronson, M. Olier, fondateur des sulpiciens, avait donné son *Traité des saints ordres*, cl M. de Lantages, premier supérieur du séminaire du Puy, ses *Instructions ecclésiastiques*. C'est de cet esprit de Saint-Sulpice qu'est pénétré Charles Dcmia (t 1639) dans son ouvrage *Trésor clérical ou conduites pour acquérir et conserver la sainteté ecclésiastique*, Lyon, 1682. Mais cet auteur avoue néanmoins beaucoup devoir à Godcau, évêque de Vence.

En Allemagne, il suffira de rappeler l'influence exercée par celui qu'on appelle le fondateur de *l'Institut des clercs séculiers menant la vie commune*, mais qui, en réalité, s'était donné pour but d'exhorter à la vie commune les prêtres séculiers. Il s'agit du vénérable Barthélemy Holzhauser (t 1658), dont nous devons citer les *Constitutiones clericorum circularium*, approuvées par Innocent XI en 1680. Holzhauser explique en détail dans ses *Constitutions* les diverses parties du programme qu'il propose. Il formule le règlement du séminaire des jeunes clercs destinés à mener la vie en commun après leur ordination. Il indique les exercices de pitié que l'on doit faire chaque jour. Les clercs et les pasteurs qu'il veut former doivent unir la vie contemplative à la vie active.

En Italie, une place de choix doit vire marquée au cardinal Jean Bona (t 1674) lequel, principalement dans son *Tractatus asceticus de sacrificio missae*, Rome, 1653, veut enseigner, non seulement à ses religieux feuillants, mais aussi à tous les prêtres, l'excellence de la récitation de l'office divin et de la célébration de la sainte messe. Les enseignements spirituels qu'il donne, à l'occasion des différents rites sacrés, il les tire des écrits des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques autorisés. Vers la fin du xvn^e siècle, nous trouvons, également en Italie, un *Directorium*

ordinandorum in tonna catcchismi, de Cabrino, Venise, 1691.

2. *Au VI^e siècle*. — Nous relèverons à cette époque surtout le nom de saint Alphonse de Liguori. Dans son traité de l'ordre, divisé, nous l'avons vu, en deux parties (duh. i el n) il consacre toute la deuxième partie à exposer les qualités du sujet. Mais, du point de vue qui nous occupe, on s'arrêtera volontiers sur les η. II, *Probitas vitir*, et 15, *Vocatio divina*. L'autour s'étend également sur les obligations des clercs, la récitation de l'ollice et la continence. Dans ses écrits purement spirituels, quelques-uns s'adressent plus spécialement aux prêtres : c'est le cas de *l'Homo apostolitus*, et de ht *Pfàxts confessoriorum*. Trois traites ascétiques sont écrits particulièrement pour promouvoir la perfection sacerdotale : *Petit traité de l'amour diuin et des moyens de l'acquérir*; *Conformité à la volonté de Dieu*; *Pratique de l'amour de Jésus-Christ*.

En Allemagne, on peut citer Jean Lindner, *Institutiones ad susceptionem ordinum*. Breslau, 1777; Joseph IMeyer, S. J. (t 1799), *Lux legitimam ecclesiasticorum ordinum susceptionem... pfermonsrant*, Strasbourg, 1817.

En France, le chanoine Claude Arvisenet, de Langrès, publia à Lucerne, en 1791, en exil, son *Mémoriale vilæ sacerdotalis*, qui eut un vif succès et valut à son auteur les éloges du souverain pontife.

3. *Au A7^e siècle*. — Les prédicateurs de la chaire de Notre-Dame ne pouvaient manquer d'aborder le sujet de l'ordre, non seulement au point de vue dogmatique, mais encore au point de vue ascétique. Nous ne ferons que brièvement citer le P. Lacordaire, dans sa conférence sur la chasteté, *Conférences de Notre-Dame*, (Euvres, t. n, Paris, 191L p. 29, et *Panégryrique du bienheureux Pierre Fourier*, id., t. vin, p. 29; Mgr d'ilulst, *Mélanges oratoires*, t. xr, *Retraites ecclésiastiques*; pour nous arrêter plus complaisamment sur le P. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1886. Les six conférences de ce carême sont consacrées au sacrement de l'ordre. L'orateur traite successivement de la consécration sacerdotale, de la dignité du prêtre, des devoirs du prêtre, des droits du prêtre, de l'évêque, des ennemis du prêtre.

D'Angleterre, le cardinal Manning a fait rayonner sur le monde entier les magnifiques lumières de son livre. *Le sacerdoce éternel*, édit, anglaise, 1881; tr. fr. par Fiévét, 1889. Manning composa ce livre *con amore* dans un double but : remplir un devoir de sa charge épiscopale qui est de sanctifier son clergé et, ensuite, protester contre les prétentions de certains religieux qui exaltaient outre mesure la valeur des vieux de religion au détriment de la prêtrise, jusqu'à laisser croire aux prêtres séculiers qu'ils ne sont pas dans un état comportant la pratique, de la perfection. Le cardinal Mercier, nous le savons, a fait entendre des protestations semblables dans son livre *La vie intérieure, appel aux dmes sacerdotales*. Comme Manning, il déplore l'emploi du mot séculier pour distinguer le clergé ordinaire des religieux. Dans son livre, Manning expose la nature et les pouvoirs du sacerdoce, les relations qu'il établit avec le Christ, l'eucharistie et les fidèles. Il en déduit l'obligation rigoureuse pour le prêtre d'être saint. Le reste du livre est un traité de pastorale sur les diverses fonctions du prêtre.

Le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore (f 1921), a publié en 1896 *The Ambassador of Christ*, 1896, tr. fr. par G. André, S. S., Paris, 1897. C'est un traité tout pacifique sur le sacerdoce, la formation du prêtre et ses devoirs d'après le texte de saint Paul : • *C'est pour Ir Christ que nous faisons les lonctions d'ambassadeurs* -, II Cor., v, 20; cf Pourrai, *op. cit.*, p. 580-581.

Il faut citer -aussi, parmi les bons livres du xrx^e siècle sur l'ordre, de l'abbé Perrcyrc, les *Méditations sur les saints ordres* (œuvre posthume); de .M. Bacuez, S. S., *Instructions et méditations a Tusage des ordinands*; *Du saint office... au [oint de vue de la piété*, 1861; *Du divin sacrifice et du prêtre qui célèbre*, 1888; de M. Icard, S. S., *Traditions de ta compagnie de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, 1886; de M. Lamothe-Tcnet. S. S., *Les saints ordres*; de M. Gantier. S. S., *Explication du pontificat*. Cette sollicitude des sulpiciens pour la dignité sacerdotale, nous la retrouvons chez les fils de saint Alphonse de Liguori. Dans son bel ouvrage, *La charité sacerdotale ou leçons élémentaires de théologie pastorale*, le P. Desurmont envisage les vertus chrétiennes, la prière, l'oraison et les autres moyens de sanctification du point de vue pastoral. Il parle longuement de la prédication, de la confession et de la direction. Du P. Bouchage, signalons aussi *Vntroduction à la vie sacerdotale*, 1897, et le *Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs*, 1919.

Nous passons rapidement sur les nombreux recueils de méditations à l'usage des prêtres; les noms de Chcvassul. Chaignon, Hamon, Branchercau, Beaude-nom, J. Grimai, sont trop connus pour que nous devions insister. Mais il faut signaler l'heureuse compilation, toujours utile à consulter, de Raynaud, *Le Prêtre d'après les Pères*, 12 vol., Toulouse. 1813.

En terminant il suffira de rappeler les divers écrits de Mgr Dadolle (t 1911) sur le sacerdoce; le beau livre du P. Chevrier. *Le prêtre scion TÉvangile, ou le véritable disciple de Noire-Seigneur Jésus-Christ*, Lyon, 1922, et les publications du cardinal Mercier : *1 mes séminaristes*, 1908; *Retraite pastorale*, 1910; *La vie intérieure, appel aux dmes sacerdotales*, 1918.

Enfin, deux très récents précis de théologie ascétique rédigés en vue de la sanctification des prêtres : A. de Denderwindek, O. M. C., *Compendium theologia- asceticir ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam*. Heronthais, 1921, et C. Lithard, S. Sp., *Précis de théologie pastorale*. Paris, 1930.

En ce qui concerne les truités ascétiques sur l'ordre, Tnnquercy, dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, donne un embryon de bibliographie, p. 251. 252. 258. Indications plus abondantes dans Pourrai, *La spiritualité chrétienne*, t. lit, p. 381-386; 568-571; t. IV. p. 372-379; 580-581. Voir surtout J. Delbrel. *Ribliographie de lu vocation, du recrutement sacerdotal cl de la formation du clergé*, Toulouse, 1925; et, pour les auteurs de langue allemande, Zimmermann. *Lehrbuch der Aszctik*, l'ribourg-en-B., 1929, p. 211-215.

II. *1.1 s cosci.t stoxs ηε la théologie moperx1* — A part le progrès apporté par les résultats de l'histoire et de la théologie positive dans la façon de concevoir l'essence, c'est-à-dire la forme el lu matière du sacrement de l'ordre, on peut dire que, depuis le concile de Trente, la théologie de l'ordre est sans histoire mouvementée. Les positions dogmatiques sont nettement établies el tout le progrès consiste à mieux préciser le sens et la valeur des preuves scripturaires et palrisliques sur lesquelles on les appuie. Les opinions libres qu'a respectées le concile de Trente se partagent les théologiens, mais on peut dire que, de plus en plus, les questions controversées reçoivent des solutions en rapport avec les exigences de l'histoire et de la critique. Seule, dans la partie spéculative du traité, la iiii^UuiLmirticulierciuent difficile de l'origine de la(juridiction épiscopale a été laissée et est encore en suspens.

Bien ne serait fastidieux conline de parcourir tous les traités du sacrement de l'ordre. Dans nos manuels, on le retrouve partout a peu près le meme, avec les mêmes formules, les mêmes arguments, souvent

proposés dans le même cadre. Aussi, dans notre exposé, nous ne donnerons, avec quelques noms d'au-^{*} leurs les plus connus, que les indications vraiment utiles. Et cet exposé se fera en groupant les conclusions de la théologie moderne autour de quelques points plus importants.

¹⁰ *L'existence d'un sacrement de l'ordre institué par Jésus-Christ.* — La thèse est présentée comme j de joL définie qu'elle est par le concile de Trente, scssixxu, c. 1 et m, can. 1 et 3. On se réfère aussi au (ircrèt d'Eugène IV. Les preuves scripturaires sont empruntées aux Actes, vr, 6; xiv, 22, et aux Pastorales, 1 Tim., v, 22; Il Tim., r, 6; cf. I Tim., iv, 14. On montre que le sens de ces textes exige qu'il s'agisse ici d'un rite sensible, productif non seulement d'un pouvoir sacré, mais encore d'une grâce qui demeure dans l'âme (cf. Il Tim., 1,6) c'est-à-dire de la grâce sanctifiante.

L'argument palristique est présenté sous plusieurs aspects, soit en tant qu'affinnation pure et simple de l'existence du sacrement de l'ordre, et alors on insiste sur les textes que nous avons signalés, col. 1255, soit en tant qu'affinnation du rite sacramentel — imposition des mains — et on reprend les textes indiqués col. 1253 sq. Cet argument patristique est renforcé d'un argument traditionnel, l'existence dans l'Eglise, sans contestation, de la hiérarchie d'abord à trois degrés, puis étendue successivement aux huit degrés de l'Eglise d'Occident, aux cinq de l'Eglise d'Orient. fait cent fois attesté et corroboré par les canons disciplinaires des différents conciles, touchant les ordinations et les obligations cléricales.

A ces données positives, la théologie spéculative ajoute ses déductions tirées de l'existence avérée d'un sacerdoce visible dans l'Eglise, sacerdoce qui ne peut exister qu'à la condition de procéder d'un rite sacramentel conférant visiblement, avec le caractère et les grâces sacramentelles, les pouvoirs sacerdotaux. Il est d'ailleurs très convenable — et l'efficacité des autres sacrements le suggère — que le sacrement de l'ordre confire avec le pouvoir la grâce nécessaire au bon exercice de ce pouvoir. Cf. Ilallier, *Dc sacris elect, et ordin.*, part. II, sect. n, c. i, a. 1, Migne, *Cursus*, t. xxiv, col. 689-710. Sur ce point spécial, les théologiens modernes n'ajoutent rien à la doctrine des scolastiques.

Telle est, en substance, la marche suivie et le cadre adopté par les théologies sacramentaires posttridentines, depuis les ouvrages considérables du xv^e et xvr^e siècles, jusqu'aux manuels si nombreux du XIX^e et du xx^e siècle.

Au sujet de l'époque à laquelle Jésus-Christ aurait institué le sacerdoce, nos théologiens n'assignent aucun moment bien déterminé. Le concile de Trente, sess. xxii, c. i et canon 2. indique qu'à la Cène, les apôtres reçurent tout au moins le pouvoir sacerdotal de consacrer le corps et le sang du Sauveur; de plus, sess. xxiif, c. i et canon I, il suggère que le pouvoir de remettre les péchés, annexé au sacerdoce, est celui que « font connaître les Saintes Ecritures », donc le pouvoir donné par Jésus-Christ après sa résurrection. Joa., xx, 22-23. Enfin il convient aussi de retenir Matth., xxvm, 18-20, où Jésus confie aux apôtres leur ministère pastoral. Ainsi, les théologiens en arrivent à formuler l'opinion, émise ici dès le début de cette étude, que l'institution du sacerdoce est renfermée dans l'institution de l'Eglise même. Mais personne ne s'attache plus aujourd'hui au sentiment selon lequel Jésus aurait lui-même institué tous les ordres : *Christus autem non stalim ordinavit omnium ordinum ministros, sed episcopos tantum, quia hic gradus reliquos in se continet*, dit fort pertinemment, Ch. Peach., *Plect, lileoL*, l. vu, n. 576.

2° *Les dîners ordres.* — Les divers ordres, couramment énumérés au nombre de sept dans l'Eglise latine, leur division en ordres majeurs et mineurs, sacrés et non sacrés, l'unité du sacrement, nonobstant cette diversité de degrés, telles sont les *vérités catholiques* (ou même, selon certains, de foi catholique), qui répondent, dans l'enseignement théologique, au c. n et au can. 2 du concile de Trente.

Sur le nombre, tous les théologiens sont maintenant d'accord pour maintenir en fait le nombre sept dans l'Eglise latine : ce nombre s'explique aisément par le fait qu'on rattache l'épiscopat au sacerdoce, qui est ainsi subdivisé en simple prêtrise et en épiscopat. Il implique qu'aujourd'hui personne ne range plus la tonsure parmi les ordres. La division en ordres majeurs et mineurs, en ordres sacrés et non sacrés est empruntée aux auteurs et à la discipline déjà en vigueur au Moyen Age (voir col. 1308). La discipline orientale des cinq ordres (épiscopat, presbytérat, diaconat, sous-diaconat, Icctorat) n'est pas atteinte par la nomenclature occidentale. Sur tous ces points, on consultera avec profit Ilallier. *Dc sacris elect, et ordin.*, pari. II, sect. 1, c. 1, Migne, *Cursus*, t. xxiv, col. 613-688. Les théologiens font d'ailleurs remarquer que le concile de Trente a simplement défini l'existence, en dehors du sacerdoce, *d'autres ordres* : formule qui proclame la foi de l'Eglise tout en laissant subsister les modalités légitimes et traditionnelles.

Le progrès théologique s'est affirmé ici surtout en deux points : les ordres sont-ils tous des sacrements ? L'épiscopat est-il un ordre à part du simple sacerdoce et, partant, comme sacrement, imprime-t-il un caractère différent du caractère sacerdotal ? La question des éléments constitutifs du sacrement de l'ordre a elle-même progressé; mais, l'ayant étudiée à l'occasion du décret d'Eugène IV (col. 1315-1333) jusque dans ses conclusions les plus récentes, nous n'avons pas à y revenir.

1. *Tous les ordres, même les ordres mineurs, sont-ils sacrements ?* — La théologie enseigne que l'ordination sacramentelle imprime dans l'âme un caractère, ineffaçable, (et enseignement, qui est de foi, s'appuie sur le concile de Trente, sess. vu, canon 9; sess. xxtii, canon I. Mais, à l'époque moderne, beaucoup plus qu'au Moyen Age, elle agite la question de savoir en quels ordres se retrouve le sacrement. Il lui semble difficile de conserver la position presque unanime de l'Ecole au xvr^e siècle. Et, pour préciser sa pensée, elle sépare la cause des ordres mineurs et du sous-diaconat de celle du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat.

a) *Les ordres (n)érteurs sont-ils sacrements ou sacramentaux ?* — On a vu qu'au Moyen Age l'opinion qui considérait les ordres inférieurs comme sacrements était de beaucoup la plus répandue : c'était même, jusqu'à Durand de Saint-Pourçain, renseignement commun. L'opinion de Durand trouva, dans les recherches historiques du xv^e siècle, un point d'appui solide, qui lui permit de se développer considérablement. Dès la fin du xvr^e siècle, Estius paraît l'adopter, quoique avec hésitation et sans formuler d'avis définitif. *In l Sent.*, disp. XXIV, § 8. D. Solo la considère comme probable, dlst. XXV, q. 1, a. 4, ainsi que, plus tard, Vasquez, disp. CCXXXV11, c. n, Miciei Médina, *De continentia clericorum*, l. I, c. xi.vi, les Salmenticenses, *Cursus... moralis*, tract. VIII, c. iv, n. 12. Après J. Morin, *Commentarius...*, part. III, excrcit. xi, c. i et Benoît XIV, *De synod.*, L \ III, c. 1x, n. 3, l'opinion de Durand est devenue de beaucoup la plus commune. Parmi ses défenseurs, citons, au xvr^e siècle, Tounely, *Prirl. de sacramento ordinis*, q. vi. a. 2 sq.; Cabarssut, *Thcor. juris*, L III, c. xvi, n J; !.. Habert, *De Ordine*, part. T.

c. vi, inlt. et reap. 2 et 3; saint Alphonse de Ligtiori, *Theol. mor.*, I. VI, n. 737. Au xix., il faudrait citer l'immense majorité des théologiens et canonistes : v. g. Perrone, *De ordine*, n. Kl; Gury, *Theol. mor.*⁹ l. n, n. 699; Lehmkuhl, id., t. n, n. 586; Wernz, *De decre-talium*, t. n, 2^e éd., p. 39; Huarte, *De ordine el ma-trimonio*, Home, 1913, n. 20 sq. Gaspard n'hésite pas à écrire : *Longe probabilius ne dicamus certum et apud recentiores passim receptum est alias ordinationes in/ra diaconatum non esse nerunt sacramentum. De sacra ordinatione*, t. 1, η. II.

Quelques rares auteurs assimilent le sous-diaconat au diaconat; sur ce point, v. g. Aspllcueta (Navarrus), *Manuale*, c. xxn, n. 18; Vasquez, disp. CCXXXVII, c. n; CGXXXVIII, c. n; CCXXXIX, c. i; Sanchez, *De nu trimonio*, l. VH, disp. XXXI, n. 17. Mais on ne voit pas bien le pourquoi de cette assimilation. En effet, disent les théologiens partisans de l'opinion de Durand, si l'on se place sur le terrain de l'histoire, on constate que le sous-diaconat et les ordres mineurs n'apparaissent pas avant le nr siècle; qu'ils ne furent pas primitivement considérés comme des ordres, puisqu'il n'était pas nécessaire de les recevoir pour parvenir aux ordres supérieurs. L'Église grecque d'ailleurs n'a gardé que le sous-diaconat et le lectorat. En se plaçant sur le terrain théologique, ces auteurs font remarquer que la forme et la matière font défaut dans le sous-diaconat et les ordres mineurs, l'imposition des mains étant ici inexistante. Enfin, ils font observer que les offices de ces ordres n'exigent pas de grâce sacramentelle. Le célibat annexé au sous-diaconat et l'élévation de cet ordre à la dignité d'ordre majeur n'apportent aucun argument sérieux en faveur de la thèse contraire; cf. Ch. Pcsch. *op. cit.*, n. 593-596. Quant à l'argument tiré du concile de Trente affirmant (can. 2) qu'il existe dans l'Église d'autres ordres que le sacerdoce, que les ordres sont majeurs ou mineurs (can. 3), que l'ordination (sans aucune restriction) est un sacrement dans le vrai sens du mot (can. 6), que « les ministres » dont il est question débordent nécessairement le cadre des diacres, il est difficile d'en tirer quoi que ce soit de positif en faveur de la thèse thomiste; cf. M. Qucra, *El concilio de Trento y los ordenes inferiores el diaconado*, dans *Estudios eclesiasticos*, oct. 1925, p. 337-358. On a voulu également appuyer cette opinion sur la bulle d'innocent VIII accordant aux abbés cisterciens le pouvoir de conférer le diaconat à leurs sujets (voir plus loin, col. 1385; P. Michel Bauerle de Neukirch; dans les *Estudis franciscans*, Barcelone, 1930, 1), mais à tort, semble-t-il, car même en admettant l'authenticité de la concession quant au diaconat (ce qui est bien contestable), il est impossible d'en déduire l'assimilation des ordres mineurs et du sous-diaconat, comme sacrements, au diaconat lui-même. Noir *Ami du Clergé*. 1930, p. 683.

Il faut reconnaître que la thèse contraire groupe encore autour de ses affirmations, même aujourd'hui, un nombre imposant d'auteurs : ce sont, pour la plupart, les fidèles interprètes de la pensée de saint Thomas. Ils présentent toujours leur thèse comme *probabilior*. Citons Thomassin, *Velus et nora disciplina*, part. 1, l. II, c. xi. ; Ilallier, *op. cit.*, part. II, sect. n, c. I. 5 7; In théologie de Würzburg, *De ordine*, n. 64; De Augustinis, *De re sacramentaria*, t. iv, p. 71; Billot, *De sacramentis*, l. n, thèse xxix, 5 2; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. v, p. 531 sq.; Galtier, art. Imposition des mains, t. va, col. 1118 sq. ; Hervé, *Manuale*, t. iv, p. 456.

b) *Le diaconat est-il un sacrement ?* — La réponse affirmative est donnée par tous les théologiens comme au moins théologiquement certaine, et par quelques-uns (Tanner, *De ordine*, disp. VII, c. n, dub. ir, n. 39; I

Vasquez, disp. CCXXXVIII, c. if, n. 13) comme de foi. Pour formuler cette note théologique, les auteurs raisonnent ainsi : le canon 6 de la sess. xxnr du concile de Trente déclare de foi l'existence d'une hiérarchie divinement instituée, composée d'évêques, de prêtres et de *ministres* : donc, au moins le diaconat, implicitement nommé dans ces ministres, est, parmi les ordres Inférieurs au sacerdoce, d'institution divine, ce qui ne signifie pas, quoi qu'en écrive Vasquez, disp. CCXXXI, c. iv, contre Salmeron, *In Act.*, c. 12, que Jésus-Christ ait lui-même institué le diaconat. Il suffit qu'il ait laissé aux apôtres l'initiative nécessaire. On notera le progrès accompli, grâce au concile de Trente, sur les théologiens antérieurs, dont quelques-uns excluaient le diaconat du sacrement. Voir col. 1307.

La doctrine qui tient le diaconat pour un sacrement s'appuie : sur *VÉcriture*, Act. vi,6, où les théologiens voient l'institution des premiers diacres, dont le ministère est d'ordre, non seulement temporel, mais spirituel, vin, 5, 12. 38-40; qui sont nommés avec les évêques, Phil. 1, 1; dont la situation dans l'Église requiert des qualités éminentes, I Tim., in. 8; et qui sont constitués tels par l'imposition des mains; Act. vi. G, leur conférant la grâce, vi. 8; cf. vin, 17, 19; xm. 2, 3; xix, 6; - - sur les *Pères* qui voient dans les diacres des ministres de l'Église de Dieu (saint Ignace, *Trait.*, n. 3 et saint Cyprien, *Epist.*, ni, n. 3; v, n. 2; éd. Hartel, p. 171, 175); supérieurs aux laïcs (S. Clément de Home, voir ici col. 1218); appartenant à la hiérarchie sacrée, d'institution du Christ (S. Ignace, 1226; Clément d'Alexandrie, 1228; Origène, *ibtd.*, Tertullien. *ibid.*) ; accomplissant des fonctions sacrées, surtout la distribution de l'eucharistie aux fldels (S. Justin, col. 1227; S. Cyprien, col. 1230); sur l'ordination sacramentelle des diacres, les théologiens citent également S. Jean Chrysostome. *In Act.*, homll. xiv, n. 3, *P. G.*, t. i_x, col. 116; S. Jérôme, *Ado. Vigilantium*, n. 2. *P. L.*, t. xxxm, col. 88; S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. iv, *P. L.*, t. xvi, col. 96, et le pseudo-Denys. *De ecel. hierarch.*, c. v, n. 23, *P. G.*, t. ni, col. 511; — sur le *nie de l'ordination*, qui est l'imposition des mains conférant la grâce, *Statuta antiqua- Ecclesia*, Denz.-Bannw., η. 52; *Constitutiones apostoliques*. VIII, xvn, 18. *P. (λ, l. 1, col. 1115; Testament*, l. I, c. xxxviii, éd. Hahmnni, p. 91; *Sacramentaire grégorien*. I^e. *L.*, I. 1xxvhi, col. 221; *Pontifical romain*, etc; voir, pour les rituels latins, Marlène, et pour les grecs : Goar. Denzinger, *Pit. orient.*, t. n, p. 8, 69, 133, 232, 264, 287.

c) *Le presbytérat est-il un sacrement ?* — Sur ce point, il n'y a jamais eu d'hésitation. Les théologiens postérieurs au concile de Trente trouvent dans les textes conciliaires la définition de cette vérité. Personne ne nie l'existence du sacrement d'ordre; or, ce sacrement réside avant tout dans le rite qui confère le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Sauveur et de remettre les péchés. Sess. xxm, can. I, 3.

Comme pour la question précédente, on recourt ici à l'Écriture, qui montre les prêtres coopérateurs des apôtres et pasteurs des Ames, I Pet., v, 1; leur pouvoir leur étant conféré par le rite de l'imposition des mains, I Tim., iv, 11; v, 22. Le raisonnement n'est pas infirmé, au contraire, du fait que dans la primitive Église « prêtres » et « évêques » étaient synonymes. La Tradition ne contient aucune note discordante; aucune controverse chez les scolastiques : *Quantum ad sacerdotium, est extra controllersiam apud catholicos et plane de fide*. Tanner, *De ordine*⁹ disp. I, q. n, dub. n, n. 39. Le rite de l'ordination, soit qu'il s'agisse de l'imposition des mains, soit qu'on envisage, la tradition des instruments, est tout aussi expressif au point de vue du pouvoir sacramentel conféré

Il faut donc admettre que le sacerdoce, comme le diaconat, imprime dans l'âme un caractère distinctif et ineffaçable. Sur ce point qui rallie les suffrages de tous les théologiens, on lira Cahacti:he sacramental, t. π, col. 1698 sq. L'un et l'autre ont aussi une efficacité en vue d'assurer l'exercice des fonctions sacrées. Voir plus haut la définition du concile de Trente que les théologiens postérieurs ne font que reprendre et commenter. Cette conclusion immédiate de la doctrine générale du sacrement de l'ordre est considérée comme au moins théologiquement certaine.

2. *L'épiscopat est-il un ordre à part du simple sacerdoce ?* — Pour ne pas s'égarer dans les multiples spéculations émises par les théologiens à ce sujet, il importe de rappeler leurs principes généraux. Il est de foi, disent-ils, que l'épiscopat est de droit divin dans l'Église; cf. conc. de Trente, sess. xxm, can. 6. Il est également de foi que l'épiscopat, et quant au pouvoir d'ordre et quant au pouvoir de juridiction, est supérieur au simple presbytérat. Il ne saurait donc y avoir de controverse sur le point précis que l'épiscopat, envisagé comme plénitude du sacerdoce, est et demeure un sacrement. La question controversée entre théologiens est de savoir si l'épiscopat est un sacrement adéquatement distinct du simple sacerdoce, et imprimant dans l'âme un nouveau caractère. Nous avons vu (col. 1311), que nombre d'anciens théologiens, tout en admettant que l'ordination épiscopale étend et accroît le caractère sacerdotal en conférant à l'évêque des pouvoirs que n'a pas le prêtre, nient cependant que l'épiscopat soit un ordre distinct du sacerdoce. L'était l'opinion des grands scolastiques; après le concile de Trente, l'école thomiste, dans son ensemble, y demeurera fidèle; cf. Aversa, *De ordinis et matrimonii sacramentis*. Gênes, 1612, q. i, sect. vu; Gonct, *Clypeus, de ordine*, disp. IV, a. 2; Billuart, dissert. IV, c. n; Billot, thèse xxi; Hugon, *Tractatus*, t. iv, p. 720.

Mais les théologiens et canonistes modernes, surtout après Bellarmín, ont pris une position nettement opposée. Haliler déclare l'opinion de Bellarmín, une doctrine certissima. *De sacrament elect, et ord.*, part. II, sect. n, c. i, a. 2, § 2, dans Migne, *Cursus theol.*, t. xxiv, col. 711. Pierre Soto va Jusqu'à la considérer comme de foi. *De institut, sacerdot., de ordine*, sect. iv; Michel de Médina estime périlleuse l'opinion contraire, *De sacr. horn, cont.*, l. I. c. xv; Vasques, qu'elle doit être notée sévèrement, disp. CCXL, c. xi; cf. Tanner, *loc. cit.*, dub. n, n. 23. Perrone, tout en reconnaissant les graves autorités qui patronnent l'opinion thomiste, et la liberté avec laquelle elle est de fait enseignée, ne l'estime pas probable et rappelle que plusieurs lui infligent une censure. *De ordine*, n. 78, note; cf. Hurter, t. ni, n. 698; Philipps, *Kirchenrecht*, 1, §36; Pirhing. *De ordinatione, et ordinandis*, l. XI, n. 3; Perraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Episcopatus*.

Tout en laissant à chacun une liberté ici fort légitime. Il est permis de remarquer la solidité des arguments apportés en faveur de l'opinion récente. Dans l'Écriture, l'ordination épiscopale, I Tlin., iv, 11; H Tim., i, 6, présente tous les caractères d'un sacrement, en raison de l'imposition des mains, de la grâce, et des pouvoirs conférés. La Tradition patristique ne parle pas de l'ordination des évêques en d'autres termes que de celle des simples prêtres. Un texte significatif de saint Augustin est celui où, parlant des évêques donatistes, il parle de leur ordination comme d'un véritable sacrement. *Serm. ad Cirsa-rtensis Ecelesin plebem*, n. 2, P. L., t. xlihi, col. 691. Les textes patriotiques ont été rassemblés par Bellarmín. *De ordine*, c. ill, v. De plus, si l'on doit faire état du canon 6 de la sess. xxm du concile de Trente

pour prouver que le diaconat et le presbytérat sont des sacrements, il faut également l'accepter en faveur de la même thèse en ce qui concerne l'épiscopat. Du rite de l'ordination découlé la même conclusion car il renferme tous les éléments d'un rite sacramental : imposition des mains, communication de la grâce et des pouvoirs. La raison théologique elle-même demande que l'épiscopat qui confère le pouvoir de confirmer et d'ordonner, confère en même temps le caractère correspondant et, avec le caractère, la grâce. Autrement, il faudrait dire que le pouvoir épiscopal est un pouvoir totalement extérieur, une députation externe, révocable au gré du souverain pontife. Voir, sur tous ces points. Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 615-618.

La thèse adverse repose sur deux considérations qu'il reste à examiner :

On dit d'abord que l'épiscopat n'ajoute aucun pouvoir au presbytérat. en ce qui concerne l'objet propre du sacerdoce, l'eucharistie; donc il n'ajoute aucun caractère sacramentel nouveau; cf. Antoine, *Theol. moral, unit'*, *De sacram, ordinis*, q. iv. L'argument est faible* car il faut bien reconnaître dans l'épiscopat, tout au moins, une extension du caractère sacerdotal. De plus, l'épiscopat confère le pouvoir de communiquer aux autres le droit d'offrir le sacrifice eucharistique, ce qui est bien quelque chose à l'égard de l'eucharistie. Pourquoi ne pas affirmer un caractère spécial, tout comme on l'affirme dans le diaconat par rapport au presbytérat ?

On dit aussi que l'épiscopat présuppose « de necessitate sacramenti » le presbytérat; l'épiscopat ne saurait avoir de consistance propre. Incluant nécessairement le simple sacerdoce, on ne doit le considérer que comme une extension de ce sacerdoce. L'argument n'est pas sans réplique, car il faudrait avant tout prouver la vérité de son point de départ, que certains faits contredisent. Voir plus loin. Mais, même s'il était absolument certain que le futur évêque dût être au préalable revêtu du simple sacerdoce, la conséquence ne serait pas encore inattaquable. On devrait simplement affirmer que le caractère de l'épiscopat dépend essentiellement de celui du presbytérat. C'est tout ce qu'en bonne logique il est possible de conclure. Il faut donc, dans cette controverse où les adversaires raisonnent un peu abstraitement, se délier des affirmations trop absolues. Au fond, peut-être, n'existe-t-il ici qu'une querelle verbale : *Nemo prohibeat disceptare num episcopatus sit ordo a presbyteratu distinctus, an character in episcopali constitutione impressus differat, vel potius sit ampliatio quorundam characteris in collatione presbyteralis ordinis impressi*, Benoit XIV, epist. *In postremo*, 20 oct. 1756, 5 17.

Qu'on admette sept ou huit ordres, la chose au point de vue du dogme est sans importance. Pesch, *op. cit.*, n. 62<>, écrit fort sensément que c'est là pure question de mots : en tous cas, ajoute-t-il, certe /alsum est, quod quidam dicunt, esse communem et concordem omnium sententiam in Ecclesia septem esse ordines, nec places nec pauciores, ce qui vise directement le principe émis par Billot, *op. cit.*, thèse xxxi, § 2. Le titre « de septem ordinibus » du c. n, dans la sess. xxm du concile de Trente n'appartient pas, on le sait, au texte conciliaire; cf. Tanner, disp. VII, q. n, dub. n. n. 37. Maldonat, que son époque rapproche du concile de Trente, est tout à fait partisan d'énumérer huit ordres et de compter l'épiscopat pour un ordre à part. *De ordine*, q. iv, initio. Voir sur cette question, E. Eurtner, *Das Verhältnis der liischo/stvcihe zurn heiligen Sacramente des Ordo*, Munich. 1861; A. Kurz, *Der Episcopat der hochste nom Presbyterate verschiedene Ordo*, Vienne, 1877; Schultz-Plassmann, *Der Episcopat*

oder die Rischo/siveihe ein Sacrament, Paderborn, 1883; Zardelli, *Die Hischo/swcihr*. Einsiedeln, 1889.

3° *Le ministre de l'ordre*. — La question du ministre ordinaire du sacrement de l'ordre est résolue conformément à l'enseignement traditionnel, sanctionné par le concile de Trente, sess. xxiir, can. 7, et par la discipline de toutes les Eglises orientales. *Quod ministerium sacramenti ordinis esse solum episcopum, ut in tota Dei Ecclesia, ita et apud Orientales pro irrefragabili fundamento semper habitum est* Denzinger, *Hit. orient.*, I. i, p. 112. Voir sur cette question du ministre ordinaire, Vasquez, disp. CCXLIII. c. I, et Tanner, disp. VII, c. nr, dub. 2, lequel ajoute cette remarque opportune : « dans tout royaume, il appartient au prince seul de distribuer les emplois publics; or, dans l'Eglise, les évêques sont comme les princes. » Au point de vue de la licéité, le ministre ordinaire de l'ordre est l'évêque propre (voir plus loin, col. 100). Mais sur cette doctrine générale je greffe des questions secondaires relatives au ministre extraordinaire de l'ordre et au ministre de l'épiscopat.

1. *Le ministre extraordinaire de l'ordre*. — a) *Ordres mineurs et sous-diaconat*. — La question du ministre extraordinaire, en ce qui concerne les ordres mineurs et le sous-diaconat, est résolue conformément à la doctrine des scolastiques avant le concile de Trente. Autrefois, un évêque pouvait donner au simple prêtre la délégation nécessaire à cet effet. Voir les témoignages dans Hallier, *op. cit.*, part. H. sect. v. c. i, a. 2, n. 9 sq. Mais ce pouvoir a été relié aux évêques par Grégoire IX, *Decretal.*, I. III, lit. XL, c. ix. Aussi les théologiens enseignent-ils communément (pie seul le pape peut donner à ce sujet une délégation : Vasquez, disp. CCXLII. c. iv, n. 73; Hallier, *loc. cit.*, a. 3, n. 9; Tanner, disp. VU. q. m. dub. 2; Wirceburgenses, *Dr ordine*, n. 15. Le concile de Trente est formel en ce qui concerne le pouvoir qu'ont les abbés de conférer à leurs sujets les ordres mineurs. Sess. xxm, c. x, *de reformati*. S'il y a eu quelques hésitations pour l'assimilation du sous-diaconat aux ordres mineurs, elles sont aujourd'hui dissipées; cf. Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. II, n. 911 sq.

b) *Prêtrise*. — On ne saurait s'arrêter à l'hypothèse émise par certains auteurs, très rares, d'une délégation pontificale accordant à un simple prêtre le pouvoir de conférer la prêtrise. L'argument des ordinations faites par les chorévêques n'a aucune valeur, beaucoup de chorévêques ayant possédé véritablement le caractère épiscopal; voir *Évêques*, t. v, col. 1693. On prête cette opinion à Auriol; il n'est pas certain que cet auteur l'ait tenue : il écrit simplement : *Minister sacramenti ordinis est episcopus, licet ex dispensatione possit esse sacerdos*. In IV^{um} Sent., dist. XXV, a. 1. Il ne dit pas, en effet, que le prêtre peut être par délégation ministre de tous les ordres. Vasquez s'appuie sur Auriol pour émettre l'hypothèse que nous avons soulignée, *loc. cit.*, n. 39. Mais cet auteur se laisse guider par la considération d'un fait, dont nous allons parler.

c) *Diaconat*. — C'est la doctrine commune de tous les théologiens, après comme avant le concile de Trente, que le simple prêtre, même par délégation pontificale, ne peut administrer le diaconat. Mais, en fait, Vasquez et quelques autres soutiennent que pareille délégation a été donnée jadis en quelques cas. Il s'agit, en l'espèce, très particulièrement de la bulle d'innocent VIII (1489) accordant aux abbés cisterciens le pouvoir de conférer le sous-diaconat et même le diaconat à leurs sujets. Bien plus, récemment, dom Hofmann a publié, dans la *Scuola cattolica* de Milan (mars 1921), une bulle de Boniface IX (1100) accordant à l'abbé de Saint-Osith, en Angleterre, et à ses successeurs le pouvoir d'ordonner leurs sujets sous-

diacres, diacres et même prêtres. L'évêque de Londres ayant réclamé, voyant en ce privilège un attentat à sa juridiction, le pouvoir fut retiré en 1403. Les textes sont aux archives vaticanes. *Reg. lat. fit*, fol. 261, pour la concession; *Reg. lat. 108*, fol. 132, pour la révocation.

Sur la bulle d'innocent VIII, on s'accorde généralement à en admettre l'authenticité; mais il s'agit de savoir si la concession relative au diaconat s'y trouve. Le cardinal Gasparri déclare avoir inspecté le document aux archives vaticanes et n'avoir pas trouvé mention du diaconat. *De sacra ordinatione*, t. II, n. 798. Voir sur cette bulle et sa portée Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 667-668; Tixeront, *D'ordre et les ordinations*, p. 192 sq., qui, tout en inclinant vers l'authenticité de la bulle, fait opportunément remarquer à la suite de L. Pastor, *Hist. des papes*, tr. fr., I. v, p. 330, 340, qu'il existait à Borne, précisément en 1489, une officine fabriquant de fausses bulles pontificales et retirant de ce commerce des profits scandaleux. Même en admettant et l'authenticité de la bulle et la concession, la question dogmatique demeurerait entière. ce serait une discipline momentanément autorisée par l'Eglise et qui ne préjuge pas la question de droit, » J. Rivière, art. *Ordre*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. v, col. 134. C'est d'ailleurs la solution donnée par tous les théologiens qui, depuis Vasquez se sont occupés de cette bulle. Un de ceux qui ont le mieux discuté sur ce point la question de droit est Noël Alexandre, *op. cit.*, *De sacramento ordinis*, p. 764.

Quant à la bulle de Boniface IX, si elle était authentique et comportait la concession exorbitante qu'on pense y trouver, la solution serait la même; cf. Hugon, *Revue thomiste*, 1924, p. 490 sq. Mais la question serait de savoir s'il ne convient pas de donner un sens différent à la bulle. Dans les *Estudios ecclesiasticos*, avril 1925, le P. J. Puig de La Bellacasa pense qu'il s'agit, non pas du pouvoir physique qui serait donné à un simple prêtre de conférer le diaconat et le sacerdoce, mais d'une autorisation accordée à la communauté pour que les ordinations soient faites dans le monastère même, sans passer par la juridiction de l'évêque de Londres. On comprend alors plus facilement le sens de la réclamation de ce dernier. *La bula « Sacra religionis » de Bonifacio IX*. Cf. Hugon, *Utrum possit summus pontifex delegare simplicem presbyterum ad conferendum diaconatum vel etiam presbyteratum*, dans *Divus Thomas*, de Plaisance, janvier 1905. j». 100-101.

A propos des deux bulles, on trouvera un bon exposé de toute la question dans *Annuaire du clergé*, 1926, p. 468-169; 1928, p. 370-373.

2. *Le ministre de l'épiscopat*. — On a vu, col. 1248, que dès la plus haute antiquité, trois évêques furent requis pour la collation de l'épiscopat. Les théologiens modernes, recevant cette discipline traditionnelle, se demandent si la présence des trois évêques et leur participation au sacre sont nécessaires pour la validité du sacrement. Trois réponses ont été faites.

La première opinion est celle de J. Morin, *De sacris ordinal.*, part. H. exerc. iv. c. n; de Gonet, *De ordine*, disp. IV, n. 3; de Tournely, *De ordine*, q. vi, a. 1, § *De ministro ordin. episcopalis*, concil., qui déclarent la participation des trois évêques (Tournely dit : au moins de deux) tellement indispensable qu'il n'est pas probable même qu'une dispense du pape y puisse suppléer. Les faits qu'on oppose à cette thèse absolue sont purement et simplement révoqués en doute. — La deuxième opinion tient pour valide la consécration donnée par un seul évêque, lorsqu'elle se fait avec permission expresse du pape. Ainsi (ajoutant). *Opusc. de potestate papae*. Bellarmine, *De cun-*

ciliis cl Eedesia, l. IV, c. vin, Arriaga, *Dr online*, disp. LVII.ctc., Vasquez, disp.CXXLHI, c. vr, n.63.— l'nc troisième opinion, la seule à retenir, puisque Je (ode l'a consacrée, can. 951, considère les deux évêques consécrateurs comme do simples assistants, un seul évêque pouvant assurer la validité du sacre, mais illicitement s'il n'a pas les deux assistants ou une dispensedu Saint-Siège.C'est la solution de Benoit XIV, *Dr synodo*, l. XIII, c. xm, n. 1, 5. Les raisons sont surtout d'ordre historique : ce qui s'est fait du consentement des papes est très certainement valide; or, on cite plusieurs ras de consécration épiscopales faites par un seul évêque. Voir, en particulier, sur ce point, les cas cités A propos de l'Irlande, dans l'art. *Celtiques (Liturgies)* du *Diet, d'archM. et de liturgie*, t. n. col. 3023-3021. De plus, la dispense accordée par le Saint-Siège, pour la licéité de cette ordination, n'ajoute rien au pouvoir d'ordre de l'évêque consécrateur. Voir aussi Hallier, *op. cit.*, part. II, seel, v, c. n, 5 2, 3; Sardagna, *De ordine*, a. 6, n. 428; Gasparri, t. n, n. 1087, etc. On sait d'ailleurs que, dans (Eglise latine, la consécration d'un évêque est réservée en principe au souverain pontife : le prélat consécrateur agit par mandat du pape.

1° *Le sujet de l'ordre.* — Les positions doctrinales traditionnelles se retrouvent dans renseignement des théologiens posttridentins. Nous noterons cependant, dans Hallier, *De sacris elect, et ordin.*, part. L sect, vm, c. n. une intéressante dissertation sur les pouvoirs des parents, à l'égard de leurs enfants destinés à la cléricature. Aligne, *Cursus*, t. xxiv, col. 580 sq. De son côté Benoît XIV tranche la question de la validité des ordinations conférées à des enfants encore privés de l'usage de la raison : *Si contingeret ah episcopo non solum minores, sed etiam sacros ordines infanti conferri, concordi theologorum ac canonistarum suffragio definitum est, validam sed illicitam censeri hanc ordinationem, non attenta contkaiua sententia, qun raros habet asseclas et qutr supremis tribunalibus el congregationibus Urbis numquam arrisit.* Bulle *Eo quamvis*, 4 mai 1715, § 20; cf. Esparza, *op. cil.*, L X, q. cvi. B ne saurait être question Ici de progrès que dans les dispositions disciplinaires conformément aux canons de l'Églisc. L'obligation faite par le concile de Trente aux candidats de la cléricature de ne recevoir la tonsure qu'après avoir été confirmés, voir ci-dessus, col. 1363, a soulevé entre théologiens la question de savoir si cette obligation était *sub gravi* ou non. On cite pour la solution négative Suarez. Valencia, Coninck, Navarrus, D. Solo, et quelques autres; pour l'afflrmative, Tolet, Bonadna, Hallier;cf. Halliqr, *op. cit.*, part. II, sect, iv, c. III.

Mais la seule controverse intéressante parmi les théologiens modernes est celle qui regarde le sujet capable de recevoir la consécration épiscopale. Devant certains faits, vrais ou supposés, de l'histoire, plusieurs théologiens se demandent si le sacerdoce simple est tellement nécessaire en celui (pii doit être sacré évêque, que son absence causerait la nullité de la consécration épiscopale.

Il faut reconnaître que la réponse presque unanime des théologiens modernes est allrmative : *omnes sentiunt ordinationem episcopi esse invalidam nisi priucessrrit sacerdotium.* Grégoire de Valencia, disp. IX, q. i, punct. 4; cf. Vasquez, disp. (XXL c. v, n. 54; S. Alphonse de Liguori.l. VI, n. 793, et les auteurs cités. — La raison théologique de cette solution est ainsi présentée en substance par Hallier. *De sacr. elect et ord.*, part. H. sect. i.c. i, n. 14 : la consécration épiscopale ne confère pas le pouvoir de consacrer, qui est avant tout sacerdotal. Donc, à moins de supposer déjà existant ce pouvoir, personne ne peut

devenir évêque. Et, en clTet, celui qui n'a pas pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ, comment, aurait-il pouvoir (d'ordre) sur le corps mystique? C'est une des raisons, on l'a vu, qui font admettre A beaucoup de scolastiques une distinction simplement inadéquate entre le presbytérat cl l'épiscopat (voir col. 1311). Aussi, parmi ceux qui admettent une distinction adéquate, quelques-uns poussent la logique jusqu'à admettre la validité de l'épiscopal reçu sans sacerdoce préalable. Ainsi Bosco ; *Cum nos teneamus episcopatum esse ordinem proprie dictum, nullus debet mirari, si consequenter teneamus cum, qui sacerdos non sit, valide posse episcopum consecrari.* *Theologia sacramentalis*, Louvain-Anvers, 1665-1685, de *sacramento ordinis*, disp. X.scct. i, conci. 9, n.200. Mais les partisans de la distinction adéquate n'acceptent pas tous cette conclusion. Dieu a pu poser comme condition préalable à l'épiscopal le caractère presbytero), tout comme il exige le caractère baptismal avant l'ordination sacerdotale. Saint Alphonse de Liguori, L VI. n. 738. Une question de fait doit dominer la discussion. l'Églisc a-t-elle jamais considéré comme valide la consécration épiscopale d'un simple diacre ? Nicolas Ier a protesté contre une allégation de ce genre faite par les partisans de Photius. *P. L.*, l. exix, col. 1155 l). Voir aussi Ratrainne, *P. L.*, t. cxxi, col. 331, dans ses quatre livres *Contra Gnrconum opposita romanam Ecclesiam infamantium*, surtout L IV. c. vin; et les protestations des évêques du synode de Worms, en 868; voir Hcfelc-Lcclercq, t. iv a, p. 460; cf. l'ergcnrôther. *Photius, Patriarch von Constantinopet*, t. i. Ratisbonne, 1867, p. 682 sq. Les quelques faits vraisemblables qu'apporte Marlène, *De ant. eccl. rit.*, L L c. vm, a. 2, sont de peu d'importance, soit qu'ils n'aient aucune notoriété, soit qu'ils puissent s'expliquer par l'ignorance de quelques-uns; cf. J. Morin, *op. cit.*, part. 111, exrcclt. xi, c. n. O seraient des abus qui n'engagent pas l'autorité de l'Églisc.

il ne semble pas cependant qu'on doive se montrer aussi rigide. Benoit XIV dit expressément qu'on peut librement discuter *an vetustioribus temporibus a diaconatu factus sit transitus ad episcopatum, ordine presbyterali non antea suscepto.* Ivpist. *In postremo*, 20 ocl. 1756, § 17. Dès lors qu'on admet que l'épiscopat est un ordre distinct adéquatement du simple presbytérat, on peut le concevoir comme renfermant éminemment en lui-même tous les pouvoirs du sacerdoce. Les apôtres n'ont-ils pas été ordonnés évêques sans passer par le presbytérat ? Voir Act., xm, 3. Dans l'Églisc apostolique on ne connaissait même que les évêques-presbytres et les diacres : voir surtout Phil., i, l, et Clément de Rome, Cor, xii. Tant de papes, dans les premiers siècles principalement, ont été élevés immédiatement du diaconat au souverain pontificat sans recevoir d'autre ordination que la consécration épiscopale ! On rappelle aussi l'ordination de l'antipape Constantin Voir *Liber pontificalis*, n. 227, 257. 292. 427, 455, 579, 261-265. Telle est la thèse de Thomassin, *op. cil.*, part. I, L I, c. i, n. 5; de Philipps, *Kirchenrecht*, i, §36; de Mabillon, *Gomm. præv. ad ordinem romanum*, § 16. 18; de Marlène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, L I, c. vm, a. 3, n. 10; de Chardon. *Hist. des sacrements*, et d'autres cités par Gasparri, *op. cil.*, t. i, n. 23-21. Voir aussi D. Parisot. *Les ordinations per saltum*, dans *Revue de TOrient chrétien*, t. v. 1900, p. 335-369; Many, *Pritled. de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 16-2 L Sans doute, on peut répondre en recourant à l'hypothèse jadis formulée par Bcllannin, que, dans une seule ordination, on pouvait communiquer à la fois le diaconat et la prêtrise, *de ordine*, c. v, et que les brèves indications du *Liber pontificalis* supposent plus qu'elles n'in-

dlquent l'ordination sacerdotale. Quoi qu'il en soit, la conclusion du cardinal Gasparri paraît ici devoir s'imposer : *Argumenta peremptoria pro una aliave sententia non sunt. Nos igitur putamus atteram sententiam* (celle qui admet la validité de la consécration du simple diacre) *esse vere probabilem tum intrinsece, tum extrinsece, propter tot laniorumque doctorum auctoritatem. Op. cit., n. 26.* Pratiquement, il faudrait aujourd'hui réitérer la consécration, mais sous condition. Quant aux consécractions faites dans les premiers siècles, élevant un simple diacre à l'épiscopat, elles étaient certainement valides : l'intention de l'Églisc était de conférer la plénitude du sacerdoce et les formules employées n'étaient pas limitatives de l'intention comme le sont celles d'aujourd'hui.

5° *L'origine de la juridiction épiscopale.* — Cette question n'appartient que fort indirectement au traité de l'ordre. Posée néanmoins dans la xxin^e session du concile de Trente, elle fait corps avec l'ensemble de la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici. Il convient donc de s'y arrêter, tout au moins brièvement.

Les discussions passionnées qui se produisirent au concile, lors de la discussion des textes de la session xxiii, ne pouvaient laisser indifférents les théologiens postérieurs. La controverse, on le sait, voir col. 1351, n'était pas dirimée et chacune des parties adverses pouvait garder son opinion. Il s'agissait, on l'a vu, de savoir si la juridiction ordinaire est donnée aux évêques immédiatement par Dieu ou immédiatement par le souverain pontife. L'argumentation de Layncz, juste dans sa substance, avait néanmoins laissé plus d'un point dans l'obscurité. A la longue, les positions respectives des deux opinions ont été mieux précisées, et le débat plus exactement délimité.

Il serait totalement faux de croire que la thèse « immédiatiste » n'a trouvé de partisans que chez les gallicans, les jansénistes, les fébronien : elle a eu des défenseurs d'une note catholique incontestable, tels que Vasquez, disp. CCXL, c. iv, n. 11; François de Vitoria, Blect. II. *De potestate Ecclesiæ*, q. 11, les théologiens de Würzburg, *De legibus*, n. 101 (Neubauer); Colct; Philipps. *Kirchenrecht*, I, n. 186 sq. etc. Mais ceux-ci ont précisé qu'ils n'entendaient nullement supprimer la dépendance des évêques à l'égard du souverain pontife. La controverse a été bien exposée par Muncunill. *De Christi Ecclesia*, Barcelone, 191 I, p. 492.

La juridiction épiscopale procède immédiatement de Dieu en ce sens que, d'institution divine, H doit toujours exister dans l'Église des évêques, lesquels, sous l'autorité du pape, régissent, par un pouvoir ordinaire, le peuple fidèle qui leur est confié. *Episcopi sunt apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus Ecclesiis prœficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate romani pontificis.* Code, can. 329, § I. Sur ce point, tout le monde est d'accord.

Mais la question se pose de savoir si *chaque* évêque pris individuellement reçoit immédiatement de Dieu sa juridiction.

Sans contestation possible, aucun évêque ne peut recevoir, retenir, exercer une **juridiction** quelconque contre la volonté du souverain pontife. C'est-à-dire que personne ne peut être **constitué** évêque sans l'intervention du pape, soit que le pape le désigne personnellement, soit que le choix s'effectue par un délégué du pape et selon les règles posées par la loi de l'Églisc ou les conventions fixées par la Saint-Siège. Il serait en effet contraire à la constitution même de l'Églisc que les pasteurs des Églises particulières pussent être constitués sans l'assentiment de celui qui, comme pasteur suprême, gouverne l'Églisc universelle. Aujourd'hui encore, dans les Églises

orientales, les patriarches, autrefois, dans les Églises occidentales, les métropolitains confirmaient les nominations épiscopales, mais en vertu de l'autorité et de la délégation du souverain pontife, dont ils tenaient eux-mêmes leur autorité. Voir *Élection DBS évêques*, t. IV, col. 2256 sq. Aujourd'hui, le pouvoir de centralisation est plus accentué : *Cuilibet ad episcopatum promovendo*», *necessaria est canonica provisio seu institutio qua episcopus vacantis dioecesis constituitur, quitque λπ uso romano pontifice datur.* Canon 332, § 1.

Étant donnée la nécessité de cette institution canonique, faite par le souverain pontife seul — nécessité qui n'est contestée par personne — la question se pose de savoir si la juridiction est conférée à chaque évêque, immédiatement, par Dieu, à l'occasion de cette institution canonique, ou si elle est communiquée directement par le pape dans cette institution canonique.

Les immédiatistes dont nous avons cité tout à l'heure les principaux représentants estiment que la juridiction est conférée immédiatement par Dieu aux évêques, soit au moment de leur sacre, soit de tout autre façon, de telle manière que l'institution canonique ne fait que limiter celle juridiction à une portion déterminée du troupeau des fidèles, ou réaliser la condition sans laquelle le Christ n'accorderait pas la juridiction aux évêques. Voilà pourquoi, dans une formule brève, nous disions : juridiction accordée par Dieu à l'occasion de l'institution canonique.

Les théologiens médiatistes, soit des le Moyen Age : (Albert le Grand, *In Sent.*, dist. XIX, q. xi; S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XX, q. i, a. 4. sol. 2; dist. XXIV, q. ni, a. 2, sol. 3, ad 1^{re}®; *in Hun Sent.*, dist. ull., q. n, a. 3, expositio textus; *Cont. Gentes*, l. IV, c. lxxii; S. Bonaventure, *BrevHoliquiam*, vi, 12; *In Vum Sent.*, dist. XVIII, part. n. q. in, concil.; Durand de Saint-Pourçain, *In I Sent.*, dist. XXIV, q. v, a. 5), soit avant le concile (saint Antonin. Cajélan), soit après le concile (Bellarmin, Suarez, Benoît XIV, et la plupart des théologiens modernes et contemporains), enseignent que la juridiction épiscopale dérive du Christ comme de sa cause première et principale, mais est conférée immédiatement par le souverain pontife, dans l'acte même qui institue les évêques pasteurs de leurs Églises. Aussi disions-nous que, selon cette opinion, la Juridiction est accordée, *dans* l'institution canonique.

On peut ramener à cinq les arguments principaux en faveur de l'opinion médiatiste : 1° Le pape possède une juridiction pleine et entière sur l'Églisc universelle et sur chaque partie de l'Églisc : on ne voit pas le pourquoi d'une intervention spéciale de Dieu, alors que le pape peut très bien communiquer, de la plénitude de son pouvoir, la juridiction nécessaire pour le gouvernement d'une portion déterminée de l'Églisc. 2° Le pape est le pasteur suprême, *ordinaire et immédiat*, de toute l'Églisc : i) semble donc nécessaire que toute autorité ecclésiastique inférieure descende de son propre pouvoir. 3° Il y a corrélation entre juridiction et sujets. Là où il n'y a pas encore de sujets, i) ne peut encore exister de juridiction. Or, les fidèles deviennent les sujets de l'évêque par la désignation du souverain pontife. Donc, c'est par cette désignation même que les évêques acquièrent juridiction sur eux. Il ne saurait être question, comme quelques-uns l'ont imaginé, d'une juridiction accordée par Dieu à l'évêque dans sa consécration. Le pouvoir de juridiction est distinct du pouvoir d'ordre, et les évêques, même non consacrés, peuvent exercer leur juridiction dès lors qu'ils ont pris possession canoniquement de leur siège (can. 334). 5° Enfin, la juridiction des évêques peut être modifiée, accrue, res-

treinte et même totalement supprimée par le souverain pontife. Or. dit avec raison Bellarmin, il serait tout à fait étrange que la Providence qui dispose toutes choses avec suavité, n'eût pas voulu que la juridiction fût accordée aux évêques par le même moyen qui, une fois cette juridiction accordée, peut l'augmenter, la restreindre, et même la supprimer totalement. · *De romano pontifice*, I. IV, c. xxix.

Ajoutons que la thèse médiatiste reçoit un singulier appoint d'autorité du fait de la déclaration de Pie VI : *hominem ose* (romanum pontificem)...· *a quo ipsi episcopi auctoritatem suam recipiant, quem admodum ipse a Deo supremam suam potestatem accepit...* Bref *Super soliditate*, 29 nov. 1780, Denz.-Bannw., n. 1500.

Le principal argument des immédiatistes est que les apôtres, dont les évêques sont les successeurs, ont reçu directement de Jésus-Christ leur juridiction. Mais cet argument a plus d'apparence que de solidité. En effet, la juridiction ordinaire que les apôtres possédaient sur les Églises fondées et administrées par eux (en quoi ils étaient à la lettre les prédécesseurs des évêques) ne doit pas être conçue indépendante de la juridiction de Pierre. Elle n'était en eux qu'une dérivation de l'autorité souveraine du chef de l'Église. Sans doute, le Christ avait donné aux apôtres cette juridiction ordinaire, mais il la leur avait donnée dépendante et dérivée de l'autorité de Pierre, tout comme si le pape nommait directement un curé dans un diocèse, la juridiction de ce curé serait néanmoins dérivée et dépendante de l'autorité de son évêque propre, lequel tient lui-même son pouvoir du pape; cf. Billot, *De Ecclesia*, thèse xxvi; et J. Bouché, art. *Apostolat*, dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 1, col. 69L Cette explication semble bien, d'ailleurs, remonter à saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. m, a. 2. sol. 3.

Pratiquement, la divergence des thèses immédiatiste et médiatiste est de peu d'importance : « On a beaucoup discuté, au concile de Trente, sur la question de savoir si la juridiction des évêques vient immédiatement de Dieu ou du souverain pontife. Bien n'a été défini. Au concile du Vatican, la question ne fut même pas proposée, principalement parce qu'en pratique, il est à peu près indifférent d'admettre l'une ou l'autre opinion, Car les théologiens qui enseignent que la juridiction épiscopale dérive immédiatement de Dieu admettent aussi sans contestation que cette juridiction est conférée avec une vraie et pleine dépendance du souverain pontife. » Billot, *De Ecclesia*. q. xv, *De episcopis*, § 1. cf. *Collectio Lucensis*, t. vu, p. 472. On voit donc avec quelle réserve il faut accueillir les réflexions tendancieuses de Schwane, *Hist. des dogmes*, tr. fr., t. v, p. 371-375, qui conclut assez légèrement que le concile du Vatican s'est prononcé contre la thèse médiatiste.

VIII. La théologie orientale moderne du sacrement de l'ordre. — Nous avons suivi jusqu'ici le développement de la théologie latine du sacrement de l'ordre; il est nécessaire d'exposer, tout au moins en raccourci, la théologie orientale. Notre tâche est singulièrement facilitée par la récente publication du tome ni de la *Theologia dogmatica Christianorum orientalium* du K. P. Jugie, Paris, 1929. Nous en résumerons ici les conclusions, quant au sacrement de l'ordre.

Et tout d'abord, de l'exposé de la théologie des orientaux « orthodoxes », il faut éliminer les critiques adressées par les meilleurs écrivains à l'Église romaine, coupable d'avoir surajouté un ordre, la papauté, d'avoir sousajouté les ordres mineurs à la hiérarchie instituée par Jésus-Christ. Nous devons également passer sous silence les controverses relatives au

célibat. Voir sur ce point Célibat ecclésiastique, (. n. col. 20iiX sq.

On peut, avec notre auteur, diviser l'exposé en cinq paragraphes : 1° noms, définition, institution du sacrement de l'ordre; 2° nombre et distinction des ordres; 3° matière et forme de chaque ordre; 4° effets du sacrement de l'ordre et principalement le caractère; 5° ministre du sacrement de l'ordre, ministre orthodoxe, schismatique, hérétique ou déposé.

1° *Noms, définition et institution du sacrement de l'ordre*. — 1. *Noms*. — Sur la synonymie et la différence des expressions χειροθεσία et χειροτονια employées pour désigner le rite de l'ordination, voir plus haut, il faut observer que χειροτονια signifiant l'imposition des mains en général, ne prend la signification d'ordination que selon les exigences du contexte. En tant qu'ordre sacré, déjà possédé, l'ordre reçoit différents noms dont voici les plus usités : ιεροσύνη, *sacerdotium*; τὸ μυστήριον τῆς Ιεροσύνης ou τὸ τῆς ιεροσύνης ἀξίωμα; — ἡ τάξις, *ordo*. ou ἡ ἱερὰ τάξις (synode de Chypre, sous Germain Pessimandre, en 1260, et Jean Beccos, *Confessio fidei*, dans *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et latinæ* de A. Theiner et E. Miklosich, Vienne, 1872, p. 28); ἡ τάξις τῆς Ιεροσύνης (Gabriel Sévéros, dans son Συνταγματικὸν περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venise, 1691. p. 90); τὸ μυστήριον τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων (Joasaph d'Éphèse, vers le xiv^e siècle, dans *Desponsa canonica*, resp. xlvii, édit. A. J. Almazov, Odessa, 1903, p. 38); — τὸ μυστήριον τῆς ἱερατικῆς χειροτονιας (*Confessio* de Michel Paléologue, dans *Monumenta...* de A. Theiner et F. Miklosich, p. 18). Les ordres se nomment τάξις ou τάγματα ou, plus souvent encore, οἱ βαθμοὶ (degrés) τῆς Ιεροσύνης ἢ τῆς χειροτονιας. Les clercs revêtus des différents ordres constituent la hiérarchie sacrée, τὴν ἱερατικὴν ἱεραρχίαν; cf. Jugie, *op. cit.*, p. 391-397. L'expression ιεροσύνη se lit dans la *Confession de Moghita*, part. I, q. xci; dans les Actes du synode de Jassi de Metrophane Critopoulos, c. xi, les différents ordres étant appelés ici τάξει, etc. Voir Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiarum orientalis*, I. i, Iéna, 1850, p. 188, 111. 156; L. IL P- 138. III, 221.

2. *Définition*. — Les définitions proposées par les auteurs sont assez variables. Voir différents spécimens dans Jugie, p. 397-398, Les unes englobent le rite et les effets du sacrement; d'autres font une allusion plus particulière au caractère. Certains auteurs, comme Androustos, restreignent expressément leur définition aux seuls ordres supérieurs. *Dogmatique*, p. 389. D'autres restreignent davantage encore et ne formulent qu'une définition convenant à l'épiscopat. Le P. Jugie rapporte une excellente définition, celle du catéchisme de Philarète : Le sacerdoce est un sacrement dans lequel l'Esprit-Saint, par l'imposition de la main de l'évêque, rend le sujet légitimement élu, apte à conférer les sacrements et à paître le troupeau du Christ. *

3. *Institution de ce sacrement par le Christ*. — il semble bien que les auteurs orthodoxes acceptent l'institution du sacrement de l'ordre par Jésus-Christ lui-même. Mais certaines théories paraissent difficilement conciliables avec ce principe. Aucune difficulté chez ceux qui enseignent que le sacerdoce a été institué à la Cène par les paroles : Faites ceci en mémoire de moi; auxquelles ils ajoutent les paroles prononcées après la résurrection: Recevez le Saint-Esprit, » etc. (N. Bulgars. xvii^e siècle, né en 1634, ἱερὰ κατήχησις ἥτοι ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας, c. Ledit d'Hermopolis, 1881, p. 6). ou bien simplement la promesse générale du pouvoir de lier et de délier. Matth., xviii, 18 (Confession de Dosithée, x^e, Iximmcl. t. t, p. 449). ou bien encore

les deux à la fois (Mallzev. *Dir Sakranienle der iirthodox-kutholischen Kirchdes Morgenlandes*, Berlin. 1898, introduction, p. ccxxxi). Et plus grand nombre d'auteurs tiennent que ce sacrement fut conféré aux apôtres après la résurrection, qu'ami le Christ leur dit : « Comme le Père m'a envoyé, je vous envoie... Kecevez. le Saint-Esprit, » etc. Joa., xx, 21-23, paroles auxquelles il convient d'ajouter, Matth., xxviii, 19-20 : « Allez, enseignez... Voici que je suis avec vous. » etc. (Gabriel Sévéros, *Συνταγμάτων*, p. 91-95; Sylvestre Lebedinsky, *Compendium theologia classicum*, Moscou, 1805; Athanase de Paros, *Ἐπιτομή εἰτε συλλογή των θείων τῇ πίστει δογματων*, Leipzig, 1806, p. 375; Antoine Amphitheatrov. *Théologie dogmatique* (en grec), Athènes, 1858, §311; K. J. Dyobunlotis, *Τὰ μυστήρια τῇ Ανατολικῇ ορθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Athènes, 1915, p. 152. n. 2; Mésoloras, *Συμβολική*, t. n. Athènes, 1901, 2^e éd., p. 325). On sait que saint Thomas appuie ce sentiment : *Apostoli receperunt potestatem ordinis unie ascensionem, ubi dictum est eis : Accipite Spiritum sanctum*, Joa., xx, 22. Suppl., q. xxxv, a. i, *sett contra*. Malinovsky croit découvrir un certain rite d'ordination des apôtres dans le double signe tracé sur eux par le Christ, lorsque, leur conférant le pouvoir de remettre les péchés, il souilla sur eux et lorsque, remontant au ciel, il les bénit. Luc., xxiv. 50. (C'est progressivement que les apôtres auraient été menés à la possession du sacerdoce souverain. *Somme de la théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), I. n, Scrgchief-Posad. 1908, p. 111-116. Beaucoup opinent que les apôtres ont reçu la plénitude du sacerdoce au jour de la Pentecôte. Ainsi, le synode de Chypre, sous Germain, dont les termes sont repris par le patriarche Jérémie II dans sa *Réponse* / aux théologiens luthériens de Tubingue, c. vu. dans Gédéon de Chypre. *Κριτή τῇ ἀληθείᾳ*, t. i, Leipzig, 1758, p. 10; et surtout dans Nectaire Céphalas, *Μελέται περί των θείων μυστηρίων*, Athènes, 1911, p. 107-108 (voir le texte dans Jugie, *op. cit.*, p. 100). Et seul auteur place l'ordination des apôtres au moment où le Christ les choisit pour prêcher l'Evangile et fonder l'Eglise : G. S. Gegic, *ὉρΟέδοζο χριστιανική κατήχησι*, Patras. 1899, p. 81.

2° *Nombre et distinction des ordres*. — 1. *Nombre*. — On a vu plus haut (col. 1232) que, tandis que l'Eglise latine admet sept ou même huit degrés dans l'ordre, l'Eglise orientale n'en admet que cinq. On sait, en effet, que le psalmistat (office de chantre) est conféré, chez les Grecs, simultanément avec le lectorat. Seul l'eucologe d'Allalius. *Codex Harbcrinus 390* (xnr siècle) renferme un rite distinct pour le psalmistat et pour le lectorat; cf. Morin, *op. cit.*, part. II, p. 85-87. Il faut également se souvenir que si, dans l'ancienne Eglise gréco-byzantine, on trouve des *fonctions* correspondant plus ou moins aux *ordres* mineurs de l'Eglise latine, ces fonctions n'ont jamais été considérées en Orient comme des ordres véritables.

Nonobstant cette précision dogmatique incontestable des cinq ordres orientaux, il faut reconnaître que les théologiens russo-byzantins sont loin d'accepter unanimement ce chiffre de cinq.

Les uns, à l'instar des Latins, énumèrent sept ordres. Ainsi Gabriel Sévéros admet : 1° Les portiers et acolytes; 2° les exorcistes; 3° les lecteurs; 4° les sous-diacres; 5° les diacres; 6° les prêtres; 7° les évêques. *Op. cit.*, p. 91. Le P. Jugie, *op. cit.*, p. 101. note 3, émet l'hypothèse que Sévéros fait cette énumération pour capter la faveur des Latins et éviter, lors de l'impression de son livre à Venise, toute difficulté avec l'Imposition. De Sévéros semble dépendre Metrophane Crítopoulos, qui, dans sa *profession de foi*, c. XL énumère les mêmes ordres, moins les acolytes

(dont, en effet, les Pères orientaux n'ont jamais fait mention). Kimmel, *op. cit.*, I. n, p. 139. La confession orthodoxe de Pierre Moghila ne semble pas distinguer le simple sacerdoce de l'épiscopat, q. cix; mais elle cite, comme ministres inférieurs aux prêtres, les lecteurs, les chantres, les *lampadaires*, les sous-diacres, q. cxi, Kimmel, t. i, p. 186, 188. Il n'est pas question du diaconat. Mais elle distingue le sacerdoce spirituel, qui appartient à tous les fidèles; cf. I Pet., ii, 9, et le sacerdoce sacramentel, qui n'appartient qu'aux ministres sacrés. Du *lampadaire*, il n'est question dans la liturgie grecque que comme fonction et non comme ordre; cf. Goar. *Euehotogion*, Paris, 1617, p. 230, 240; L. Lugnet. *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*, Paris, 1895, v° *Λαμπάδω*. A. von Maltzev énumère les cinq ordres habituels et y ajoute le *céroféraire*, *op. cit.*, p. ccxxxi sq. S. Lebedinsky admet l'énumération habituelle des cinq ordres; mais il ajoute, au-dessus, les patriarches, les métropolitains, les archevêques (c'est également ce que fait le Maître des Sentence;», voir col. 1303); au-dessous, les acolytes les chantres, les psalmistes. *op. cit.*, p. 521-522. L'auteur n'indique pas la différence entre chantres et psalmistes. pas plus qu'il ne définit l'acolytat. La plupart des auteurs récents se contentent de parler des trois ordres appartenant au sacrement, l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat. Ainsi Athanase de Paros. *op. cit.*, p. 375-376; Gumilewsky, *Dogmatique* (en russe), t. ii p. 208-269; Antoine Amphitheatrov, *op. rit.*, § 317. Malinovsky, *op. cit.*, p. 42« 121.

2. *Distinction*. — Les Grecs orthodoxes distinguent, sinon en théorie, du moins en fait les ordres *majeurs* et les ordres *mineurs*. Les premiers sont conférés à l'intérieur du sanctuaire et pendant le sacrifice de la messe, par une χειροτονία proprement dite, précédée de la formule d'élection : *Divina gratia*. Sur cette formule, voir col. 99 et HH». Les ordres mineurs, sous-diaconat et lectorat, sont conférés hors du sanctuaire et sans la célébration de la messe, avec une simple χειροθεσία sans la solennelle proclamation *Divina gratta*. Selon Simeon de Thessalonique, le sous-diaconat doit être dit χειροθετείσθαι et le lecteur σφραγιζεσθαι, quoiqu'ils soient ordonnés tous deux par la χειροθεσία de l'évêque. Ici σφραγι du lectorat est une tonsure en forme de croix faite sur la tête de l'ordinand. Toutefois, tonsure et lectorat demeurent pour les Grecs eux-mêmes choses distinctes, quoique inséparables dans la cérémonie de l'ordination.

Les Gréco-Husscs tiennent à peu près unanimement que l'épiscopat est un ordre adéquatement distinct du simple sacerdoce. Pierre Moghila.cn confondant plus ou moins l'un et l'autre, a subi certainement des influences latines. Moghila (*Confession de*), t. x, col. 2677. Voir, sur la dualité d'ordre dans le presbytérat et l'épiscopat, Lebedinsky, *op. cit.*, p. 529; Dyobunlotis. *op. cit.*, p. 159. n. 1. Pour les Orientaux, les ordres inférieurs, y compris le sous-diaconat, ne sont pas des sacrements possédant une origine divine, mais de simples sacramentaux d'origine ecclésiastique; cf. N. Milasch. dans son *Droit ecclésiastique* (trad. grecque), Athènes, 1906. p. 331, 339; Dyobunlotis, *op. cit.*, p. 157. Les trois degrés supérieurs sont seuls tenus pour sacrements. N. Bulgaris, *op. cit.*, p. 13; Macaire. *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. n, Pétersbourg. 1883, p. 191-192; Mésoloras, *op. cit.*, p. 329.

Le sous-diaconat, dans la discipline canonique byzantine, est tenu au célibat, comme le diacon et le prêtre : il ne peut donc se marier qu'avant son ordination et les secondes noces lui sont interdites. C'est l'antique discipline des canons des Apôtres, can. 26, promu-

guée A nouveau par le concile *in Trullo*, can. 6 et 13. Les fondions du sous-diacre grec ne ressemblent pas d'ailleurs aux fonctions du sous-diacre latin; voir Jugie, *op. cil.*, p. 107. Le lecteur grec a des fonctions assez chargées : il remplit une partie des fonctions de l'acolyte, une partie des fonctions du sous-diacre latin; voir Sirnéon de Thessalonique, *op. cil.*, c. ci.x, col. 365-368.

30 *Matière d forme du sacrement de l'ordre.* 1. *Λ/α-tière.* — Peu de choses sont à ajouter à ce qui a été dit plus haut; voir col. 1257. Quelques remarques empruntées à J. Morin font ressortir opportunément les divergences de l'Église latine et des Églises orientales.

Dans l'Église latine, ne sauraient jouer le rôle de matière du sacrement : pour l'épiscopat et la prêtrise, que l'imposition des mains, la porrection des instruments, l'onction; pour le diaconat, que l'imposition des mains et la porrection des instruments; pour le sous-diaconat et les ordres mineurs que la porrection des instruments. Dans l'ecclésiologie byzantine, seule l'imposition des mains, χειροτονία ou χειροθεσία, peut jouer le rôle de matière du sacrement, non seulement pour les trois degrés supérieurs, mais encore pour le sous-diaconat et le lectorat. Il y a bien, chez les Grecs, une certaine tradition des instruments, mais cette tradition ne se fait qu'une fois l'ordination déjà terminée, et, exception faite pour l'imposition de l'évangélaire sur le cou du candidat à l'épiscopat, qui est une cérémonie très ancienne commune aux Grecs et aux Latins, elle n'est pas primitive. Il faut encore ici remarquer que l'imposition de l'évangélaire au futur évêque ne se fait pas dans toutes les Églises orientales : l'Église d'Alexandrie, par exemple, l'omet. J. Morin, *op. cil.*, part. 11, exercit. vi, c. vn, p. 171.

Avec Morin, il faut noter une triple différence dans la tradition des instruments chez les Grecs et chez les Latins : 10 Chez les Latins, cette tradition a lieu au début du rite de l'ordination; chez les Grecs, elle ne se fait qu'une fois l'ordination achevée. - 20 Chez les Latins, la tradition des instruments, tout au moins pour le sous-diacre et les ordinands inférieurs, est le rite même de l'ordination; chez les Grecs, ce n'est qu'un symbole qui marque les prérogatives déjà concédées dans l'ordination. 30 Chez les Latins, la tradition est accompagnée de formules expressives, qui sont comme la forme du rite; chez les Orientaux, il n'y a aucune formule accompagnant la tradition des instruments. /<./, exercit. xi, c. vu, p. 170.

D'où vient cette divergence dans le choix de la matière des ordres inférieurs ? C'est, pense Morin, qu'en Orient, les formules employées pour l'ordination de l'évêque, du prêtre et du diacre ont été étendues à l'ordination des clercs inférieurs; en Occident, l'Église n'a fait emprunt des formules et gestes par lesquels on créait les titulaires des emplois civils. /<./, exercit. xi, c. v, p. 165.

L'onction faite avec l'huile n'a jamais été pratiquée dans l'Église orientale : la seule onction dont parlent les Pères est l'onction spirituelle et mystique, qui signifie la collation des grâces de l'Esprit-Saint. Seul Job le Pécheur fait allusion à l'onction matérielle employée pour le sacre des empereurs, ou, *dam certaines églises*, pour le sacre des évêques. Btbl. mit. *Supplém. grec. n. 64*, fol. 246. Mais cette allusion ne peut concerner que le rite latin ou le rite arménien. *Id.*, exercit., vi, c. i, p. 97-98. Cf. Arcadius, *De concordia Ecclesiarum orientalium et occidentalium*..., Paris, 1619, l. I, c. I, p. 176-179.

Tous les théologiens orientaux admettent donc unanimement que la seule matière du sacrement de l'ordre est l'imposition de la main de l'évêque, Gabriel

Sévéros, *op. cil.*, p. 93. et Pierre Moghlla, *Confession orthodoxe*, part. I, q. r.ix, Kimmel, l. I, p. 166; q. CXI, p. 189. parlent de la porrection des instruments comme matière de l'ordination; mais, déclare le P. Jugie, c'est pour latiniser ». L'interprétation des PP. Malvy et Villier de la pensée de Pierre Moghlla ne paraît pas exacte. *La confession orthodoxe de Pierre Moghlla*, Paris, 1928, p. 66, n. 2 (texte grec).

2. *La forme.* — En ce qui concerne le sous-diaconat et le lectorat, il ne saurait y avoir de difficulté. Les encolages indiquent l'oraison, qui doit être récitée sur l'ordinand pendant l'imposition de la main : et telle est la forme.

Mais pour les ordres supérieurs, la discussion que nous avons déjà rencontrée, voir ci-dessus, se retrouve chez les théologiens orthodoxes. Ou plutôt, la plupart d'entre eux acceptent purement et simplement que la formule efficace soit la prière *Divina gratia*, suivant en cela le sentiment d'Arcadius, de Goar et des autres signales plus haut. Tels sont N. Bulgars, *op. cit.*, p. 18; Mésoloras, *op. cit.*, p. 328; Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 151; Koidakis, Κατήχησις, Athènes, 1906, p. 161, parmi les théologiens grecs modernes; et, parmi les russes, Lebedinsky, *op. cit.*, p. 523; Antoine Amphitheatrov, *op. cit.*, § 315; Ph. Gtimilevsky, *op. cit.*, p. 206-207; Macaire, *op. cit.*, p. 494-495. On retrouve la même opinion professée par le synode ruthène de Zamosz, 1720, *Synodus provincialis Ruthenorum habitata in civitate Zamosiuc*, 2. édit., Home, 1838, p. 100; par un autre synode ruthène de Lwow, 1891; cf. *Acta et decreta synodi Leopoliensis*. Home, 1895. Il semble bien que le fondement de cette opinion soit l'interprétation donnée par Sirméon de Thessalonique sur le sens de la prière *Divina gratia*, *op. cit.*, c. CLXIX, col. 377 A B.

Un seul auteur contemporain, Malinovsky, se raille à la solution préconisée par le P. Haussons, *op. cit.*, p. 418. Le P. Jugie préconise la solution de J. Morin, *op. cit.*, p. 418.

40 *Des effets du sacrement de l'ordre et principalement du caractère.* - 1. *La grâce.* — Les formules de l'ordination dans les différents rites orientaux sont assez expressives pour qu'aucun théologien ne puisse révoquer leur efficacité quant à la grâce conférée par le sacrement. Mais un certain nombre de théologiens orthodoxes contemporains ne parlent pas de grâce sanctifiante, mais plutôt de pouvoir spirituel conféré par le sacerdoce. Aussi attribuent-ils l'inefficacité de cette grâce, tandis que par une inconséquence étonnante, ils nient l'existence du caractère. S. Lebedinsky, *op. cil.*, dont la théorie de la justification est d'ailleurs empruntée aux luthériens; Dyobuniotis, *op. cil.*, p. 159. Par contre, certains canonistes et théologiens byzantins exagèrent tellement l'efficacité de l'épiscopat, qu'ils assimilent cet ordre au baptême, déclarant que τὸ χρίσμα τῇ ἀρ/ιερωσύνῃ efface totalement les péchés commis avant sa réception. Voir, sur ce point, Théodore Balsamon, *In can. 12 concilii Ancyranii*, P. G., t. cxxxvii, col. 1156-1157; Démétrius Chomaténos, *Responsum X V ad C. Cabasilam*, dans Vitra, *Analecta sacra*, t. vu, col. 645-646. Sur les raisons qui sont invoquées par ces auteurs, voir Jugie, *op. cil.*, p. 420-421.

2. *Le caractère indélébile.* — Le caractère indélébile a été attaqué, en Russie, par Vhilarète Drozdov, pour complaire au procureur du Saint-Synode, désireux de promulguer une loi réduisant les clercs à l'état laïque. *Sobranie mnenii i otzyvov Phdarda* (Collection des mémoires et réponses de Vhilarète). l. iv, Moscou, 1886, n. 539, p. 478-482; n. 561, p. 579-582. Pour cet auteur, il n'est question du caractère de l'ordre ni dans l'Écriture, ni chez les Pères, ni dans les canons conciliaires. Il n'est question que du caractère du

baptême et de la confirmation. S'il est vrai qu'on ne réitère pas l'ordre, il reste cependant que le prêtre tombé dans l'hérésie ou l'apostasie est réduit à l'état laïque. De plus, la *Confession* de Pierre Moghlla ne dit rien du caractère sacerdotal. Il en est de même de la confession de Dosithéc, décret xvi (ce qui est faux, car le texte original, « expurgé » à dessein par Philarète, porte : ἐντιθησὶ δὲ τὸ βάπτισμα καὶ χαρακτηριστὴρα ἀνεξάλειπτ >/, ὥσπερ καὶ ἡ κροῖ/q, Kimmel, 1.1, p. 156). D'où il résulte, conclut notre auteur, que la doctrine du caractère de l'ordre n'appartient pas au dogme, mais n'a été introduite par les théologiens scolastiques et consacrée par le concile de Trente. A la suite de la promulgation de la loi russe réduisant à l'état laïque certains clercs coupables, nombre de théologiens russes ont admis la thèse de la non-existence du caractère sacerdotal, par exemple, J. Gorlachakov, *Droit ecclésiastique* (en russe), Pétersbourg, 1909, p. 99-100; Iastrebov, *Des sept sacrements* (en russe), dans les *Trudi* de l'Académie de Kiev, t. n, 1998, p. 198-199. Mais, par contre, d'autres auteurs ont maintenu la doctrine véritable : Sylvestre Milcvansky, dans son *Cours de théologie orthodoxe* (en russe), t. iv, 2^e éd., Kiev, 1897, p. 381; Von Maltzcy, *Die Sakramente*, p. ccxxxvii; V.-I. Ekzemplarsky, dans sa dissertation sur la *Doctrine biblique et patristique touchant l'essence du sacerdoce* (en russe), Kiev, p. 245. Plus récemment encore, en 1917-1918, lors du concile général russe, des voix se firent entendre en faveur du caractère sacerdotal inamissible. A. Khotovitsky, N.-G. Popov, etc. Voir Jugie, *op. cit.*, p. 135.

Quoi qu'il en soit de la doctrine du caractère, les Orientaux tiennent unanimement que l'ordre ne saurait être réitéré. On cite cependant quelques cas de réordination, celui (en 1559) de Job, premier patriarche de Moscou; celui (en 1619) de Philarète Nikitisch et de ses successeurs. Mais ce sont là de purs abus. Jugie, p. 126. Ce qui est plus fréquent en Russie est la réduction d'un prêtre à l'état laïque, comme si aucune ordination ne lui avait été conférée. C'est ce que les théologiens russes, partisans de la non-existence du caractère indélébile, appellent *nizucrgnic*, *lichnie*, *sniatie*. Ainsi comprise, la réduction à l'état laïque ne différerait en rien de la doctrine protestante condamnée au concile de Trente, sess. xxiii, canon 1.

5° *Du ministre du sacrement de l'ordre*. — Tous les théologiens orientaux professent que le seul évêque est ministre des trois ordres majeurs, épiscopat, prêtrise, diaconat; cf. *Confession* de Dosithéc, décret x; Kimmel, t. i, p. 137. Par délégation de l'évêque, le simple prêtre peut conférer les ordres du sous-diaconat et du lectorat. Toutes les discussions entre théologiens orthodoxes portent sur la validité des ordinations conférées par un ministre simoniac; déposé ou dégradé; hérétique ou schismatique; né et ordonné dans une secte hérétique ou schismatique; catholique de rite latin ou de rite oriental; anglican. Elles rappellent les discussions que l'Eglise latine a connues du ix^e au xiv^e siècle.

L *Le ministre simoniac*. — L'ordination conférée par un simoniac est frappée de graves censures, mais nulle part n'est dénoncée comme nulle. On ne trouve aucun auteur, ni à l'époque byzantine, ni dans l'époque moderne qui professe un tel sentiment. Peut-être pourrait-on interpréter dans le sens où la nullité certaines expressions de saint Tamise, *Epist. ad Hadrianum papam / adversus simoniacos*, ou encore de l'*Epistola ad Joannem higoumenum*, *P. G.*, t. xcvm, col. MIL 1156. *Si non venditur Spiritus, non est procul dubio in ris gratia Spiritus Sancti, id est sacerdotii sanctitas*. Ou encore, le simoniac convaincu de son crime a *sacerdotio decidit*, -τη ἱερωσύνη

ἐκπίπτει. Mais nous avons trouvé chez les Latins des expressions analogues, qui n'impliquent pas la nullité de l'ordination reçue. Saint Théodore le Studite affirme la validité des ordinations reçues de bonne foi d'un simoniac; il ne statue pas sur la validité des ordinations reçues sciemment. *Epist.*, t. 53, *P. G.*, t. xcix, col. 1105. On peut concevoir quelque doute sur la pensée de Georges Scholarios, *De simoniacis haresi*, dans *Paris, gnec.* 12<\$, fol. 56 a.

2. *Le ministre déposé et dégradé*. — On sait que la loi russe admettait une dégradation telle que l'évêque déposé était assimilé à un simple laïque, ne possédant plus aucun pouvoir d'ordre. Cette situation (inadmissible au point de vue de la vérité du caractère indélébile) a été envisagée, comme nous l'avons déjà constaté, par Philarète Drozdov et nombre de théologiens russes récents, auxquels il faut ajouter le Serbe Milasch, *op. cit.*, p. 385-387, 103, et quelques grecs, comme Andrutsos, *Dogmatique*, p. 391, n. 3 et Dyobunlotis, *op. cit.*, p. 159, note, qui, tout en réprouvant la pratique russe, rejettent l'existence du caractère sacerdotal. Mais on pourrait concevoir que le pouvoir d'ordre, chez les évêques déposés et dégradés, soit tellement lié par l'autorité de l'Eglise, que les ordinations faites par eux soient non seulement illicites, mais invalides. C'est la thèse que nous avons vu soutenir à l'époque des réordinations latines, voir col. 1287, et par J. Morin lui-même. Peut-être est-ce en ce sens simplement que Milasch nie la validité des ordinations faites par les évêques déposés et dégradés. C'est aussi vraisemblablement l'opinion de Koidatis, dans sa *Catéchèse*. Athènes, 1906, p. 165, des auteurs du *Pédalion*, édit. d'Athènes, 1908, p. 11-15, et peut-être de saint Théodore le Studite, *Epist.*, L 11, epist. ccxxv, *P. G.*, t. xcix, col. 1652.

En pratique, comme les sentences de déposition, même totale, sont souvent l'effet d'une sentence, sinon injuste, du moins discutable, les Orientaux ont l'habitude de restituer en leurs pouvoirs et grades les prêtres et évêques déposés dont la sentence de déposition vient à être rapportée; cf. Jugie, *op. cit.*, p. 133-134.

3. *Le ministre hérétique ou schismatique*. — La question devant être reprise à l'art. 4^o *Ordinations*, il s'agit ici de signaler la grande confusion doctrinale qui règne en Orient depuis le iv^e siècle jusqu'au ix^e siècle au sujet de la validité des ordinations conférées par des hérétiques. Aujourd'hui encore, l'accord est loin de régner. Les uns professent l'indulgence et, par le système de *Virconomia*, admettent la validité de telles ordinations : ils se réfèrent aux canons 8 de Nicée, 71 de Carthage, 95 du concile in Trullo. D'autres penchent pour la sévérité et refusent de reconnaître ces ordinations; ils se réfèrent aux canons des apôtres. 16, 37, 68 et aux canons 1 et 17 de saint Basile.

Une théorie a été esquissée sur ce point au ix^e siècle par Théodore le Studite, après Timothée, prêtre de Constantinople. Il distingue trois classes d'hérétiques : les canons apostoliques et ceux de saint Basile ne visent que la première classe, les hérétiques proprement dits, dont le baptême n'est pas conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Les hérétiques de la seconde et de la troisième classe sont plutôt des schismatiques dont l'ordination serait valide. *Epist.*, l. I, epist. XL, *ad Saucrutium*, *P. G.*, t. xcix, col. 1053-1057. Photius admet la validité des ordinations faites par des hérétiques, dans son opuscule *Συναγωγὰ καὶ ἀποδείξει*; cf. Hergenrother. *Photius. Patriarch of Constantinople*, Ratisbonne, t. n, 1867, p. 360. Se rangent à cet avis, parmi les anciens canonistes byzantins. Démétrios Chomatène, *Responsum HI ad C. Cabasitam*, dans 191ra, *Analecta sacra*, t. vu

cn]. 630; parmi les modernes gréco-russes, la plupart des théologiens russes depuis le xvm^e siècle, tout au moins en ce qui concerne les ordinations nestoriennes, monophysites et catholiques. Voir Bernardakis, Κατήχησις. 3^e edit., Constantinople, p. 178-179; Andrutsos, dans sa *Symbolique*, p. 329, bien qu'il enseigne le contraire dans sa *Dogmatique*. La pensée de Macaire, *op. cit.*, p. 197, est assez imprécise : elle semble pencher pour l'invalidité. Très nettement pour l'invalidité se prononcent les anciens canonistes Zonaras. *In can. 68 apostolorum*, P. G., t. cxxxvii. col. 176; C. Balsamon, *id.*, *ibid.*, col. 176, et la plupart des auteurs grecs modernes, surtout depuis le décret de Cyrille V, patriarche de Constantinople (1755), imposant de rebaptiser les Latins et les Arméniens. Le serbe Milasch n'a pas sur ce point une doctrine bien précise : il fait dépendre la validité de l'ordination de différentes causes dont la constatation est assez difficile : foi du ministre, succession ininterrompue jusqu'aux apôtres, gravité de l'erreur propagée par le ministre, etc. *Op. cit.*, p. 387, 409-404.

4. *Le ministre catholique*. — Jusqu'au décret de Cyrille V, l'ordination conférée par un évêque catholique, soit de rite latin, soit de rite oriental, était tenue pour valide, tout au moins par les Byzantins. On les recevait dans l'orthodoxie par une simple profession de foi à laquelle on joignait quelquefois une onction du saint chrême; cf. S. l'étridès, *Sentence contre le clergé unioniste* (1283), dans les *Échos d'Orient*, t. xiv, 1911, p. 133-136; Démétrios Chomâtène, *loc. supra cit.*, t. 625-630; J. Biycnnios, *Opera*, t. in, édit. E. Bulgars, p. 130. En 1657, Macaire, patriarche d'Antioche, interdisait la réordination des Latins; cf. Serge, évêque de Valaïk. *Des règles et devoirs à observer dans la réception des chrétiens hétérodoxes revenant à l'orthodoxie* (en russe). Valaïk, 1894, p. 160-161. Depuis le décret de Cyrille V, la discipline grecque est assez variable. En 1860, les évêques et prêtres melkites unis passant à l'orthodoxie ont été reçus par le patriarche de Constantinople avec une simple chrismation et une profession de foi; en 1816, Macaire, évêque-uni de Diurbckir, fut reçu en simple laïque et réordonné dans tous les degrés de la hiérarchie. Théotokas, Νομολογία..., Constantinople, 1897, p. 371-373.

5. *Le ministre anglican*. — Sur la validité des ordinations anglicanes, les avis sont partagés chez les auteurs orthodoxes. Beaucoup considèrent ces ordinations comme nulles. Ainsi, Macaire; cf. Théotokas, *op. cit.*, p. 198; von Maltzev, *op. cit.*, p. cin-cx; Malinovsky, *op. cit.*, p. 133. Le Serbe Milasch les rejette, *op. cit.*, p. 103. À plus forte raison encore les rejettent tous ceux qui n'admettent pas la validité des ordinations hérétiques, quelles qu'elles soient. Certains auteurs n'osent se prononcer, tant que l'Église anglicane n'aura pas promulgué officiellement sa foi dans le sacrement de l'ordre. Ainsi Sokolov, en plusieurs écrits, mais notamment dans sa *Hiérarchie de l'Église anglicane épiscopale* (en russe), Serghiev Possad, 1897; Andrutsos, dans un opuscule spécial. Τὸ κρυπτό των ἀγγλικῶν χειροτονιών, Constantinople, 1903; Dyonisios, *op. cit.*, p. 164, n. 1; et le récent synode de l'Église roumaine, voir *Échos d'Orient*, t. xxiv, 1925, p. 108-109. D'autres enfin reconnaissent ces ordinations comme valides. Ce sont principalement : Bernardakis, *op. cit.*, p. 180; Mélétios IV Metaxakis, patriarche de Constantinople, dans sa lettre encyclique d'août 1922, adressée à toutes les Églises auto-céphales; Damien, patriarche de Jérusalem, avec son synode, le 12 mars 1923, dans une lettre adressée au primat d'Angleterre. Voir Bell, *Documents on Christian unity*, p. 97-98; Cyrille, métropolitain de Chypre, dans sa lettre au patriarche œcuménique.

le 2 mars 1923; cf. Bell, *op. cit.*, p. 98-99; voir aussi *Documentation catholique*, t. xiv, 1925, col. 1021-1022.

IX. LES DISPOSITIONS CANONIQUES les plus importantes CONCERNANT LE SACREMENT DE L'ORDRE ET L'ORDINATION. — Le code traite de l'ordre au l. III. *De rebus*, tit. vi, can. 918-1011. Il apporte, même au point de vue dogmatique, quelques utiles précisions à la théologie du sacrement de l'ordre, dans le droit latin.

1° *Nature de l'ordre*. — Sans entrer dans la définition proprement théologique de l'ordre, le Code déclare que, *par l'institution du Christ, l'ordre distingue les clercs des laïques en vue du gouvernement des fidèles et de l'exercice du culte divin* (can. 918).

Sans justifier l'énumération, le code rappelle la division des ordres en *majeurs* : presbytérat, diaconat, sous-diaconat, et *mineurs* : acolytat, exorcistat, lectorat et ostiariat. Il faut, en outre, compter la consécration épiscopale et la tonsure qui n'est qu'une cérémonie préparatoire aux ordres (can. 949. 950).

2° *Du ministre de l'ordination valide*. — 1. Le ministre ordinaire de l'ordination est l'évêque qui a reçu la consécration épiscopale (can. 951). Ce canon doit être complété, au point de vue de la discipline, par les dispositions du code relatives à la réception des ordres près d'un évêque notoirement excommunié ou suspens, ou apostat, hérétique ou schismatique.

Il y a une suspension *a divinis*, réservée au Saint-Siège, pour ceux qui reçoivent au mépris des canons les ordres d'un excommunié, etc..., après sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou d'un apostat, hérétique ou schismatique notoire : s'ils ont clé de bonne foi, ils s'abstiendront d'exercer l'ordre ainsi reçu jusqu'à ce qu'ils y soient autorisés (can. 2372).

2. Le ministre *extraordinaire* est celui qui, sans être revêtu du caractère épiscopal, peut conférer certains (*aliquos*) ordres, en vertu du pouvoir que lui donne le droit général ou l'induit particulier qu'il a reçu du Saint-Siège (can. 951). D'après le droit commun présent, le pouvoir de conférer la tonsure et les ordres mineurs appartient : aux cardinaux, non revêtus du caractère épiscopal (mais prêtres comme il ressort du canon 232, 1°), pour les ordinands qui ont des lettres dimissoires de leur propre ordinaire (can. 239, 22°); aux abbés réguliers de gouvernement, prêtres et régulièrement bénits, pour leurs sujets qui ont fait au moins la profession simple (can. 964, 1°); aux vicaires et préfets apostoliques, aux abbés et prélats *nullius* pour leurs propres sujets ou pour ceux qui présentent des dimissoires en règle, pourvu qu'ils fassent l'ordination sur leur propre territoire et pendant la durée de leur emploi (can. 957, § 2). Toutes ces conditions sont exigées pour la *validité*.

3. *Du ministre de l'ordination licite*. — a) *Clercs ordonnés par le pontife romain*. — Ils ne peuvent, de droit commun, être élevés à un ordre supérieur, sans une autorisation du Saint-Siège (can. 952).

b) *Consécration des évêques*. — La consécration épiscopale est réservée au souverain pontife, de telle sorte qu'aucun autre évêque ne peut procéder à un sacre sans mandat pontifical certain (can. 953). Il y aurait suspension *ipso facto*, réservée au Saint-Siège, pour l'évêque consécrateur, ses assistants, et celui qui est consacré, si le sacre se faisait sans le mandat requis (can. 2370). Dans la consécration épiscopale, l'évêque consécrateur doit être assisté de deux autres évêques, à moins que le Saint-Siège n'ait accordé une dispense (can. 954).

c) *Ordination des séculiers*. — La règle est que l'on doit recevoir les ordres de son *propre évêque* ; si l'on s'adresse à un autre, il faut présenter des lettres dimissoires de l'évêque propre. Le propre évêque doit ordonner lui-même ses sujets, à moins d'un

empêchement légitime; il lui faudrait cependant un Induit apostolique pour ordonner licitement un sujet de rite oriental (il s'agit, évidemment, d'un évêque latin, can. 955, § L 2). Les vicaires et préfets apostoliques, les abbés et prélats *nullius, revêtus du caractère épiscopal*, sont assimilés à l'évêque diocésain (can. 957, § 1). S'ils n'ont pas le caractère épiscopal, ils peuvent conférer certains ordres, dans certaines conditions. Voir ci-dessus.

Qu'appelle-t-on le propre évêque ? C'est, lorsqu'il s'agit de l'ordination des séculiers, uniquement l'évêque du diocèse où l'ordinand a son domicile; si le lieu du domicile est aussi le lieu d'origine, aucune autre condition n'est requise; dans le cas contraire, l'ordinand doit affirmer par serment qu'il a l'intention de demeurer perpétuellement dans le diocèse : cependant on ne demandera pas ce serment aux clercs qui ont déjà été incorporés au diocèse par la réception de la tonsure, à ceux que leur propre évêque ordonne pour le service d'un autre diocèse et aux religieux profès qui sont soumis pour l'ordination au droit des séculiers (can. 956). » M. A. (lance, *Le code de droit canonique*, à qui nous empruntons ces indications, fait observer que le code « ne maintient pas les autres manières dont un évêque pouvait être le propre évêque d'un ordinand : 1° origine seule; 2° la possession d'un bénéfice; 3° la familiarité (service de l'évêque pendant trois ans). Sur les lettres dimissoriales. voir Dimissoriales (*Lettres*), t. iv, col. 1318, en se référant à un commentaire du code, pour les modifications survenues depuis la publication de l'article.

d) *Ordination des réguliers*. — L'abbé régulier (profès d'un ordre à vœux solennels), en exercice (*de regimine*), même s'il n'est pas à la tête d'un territoire *nullius*, peut conférer à ses sujets la tonsure et les ordres mineurs à trois conditions : que le sujet ait fait au moins profession simple, que l'abbé soit prêtre et qu'il ait reçu la bénédiction abbatiale légitime. Toute ordination conférée à d'autres ou sans que ces conditions soient remplies serait nulle, à moins que l'abbé n'ait le caractère épiscopal.

Les ordres majeurs doivent être reçus de l'évêque du diocèse où se trouve la maison religieuse à laquelle appartient l'ordinand; quelquefois par un autre évêque, dans des conditions que fixe le droit (can. 961. 965, 966), et auxquels les supérieurs doivent se soumettre sous peine de suspense *ipso facto* à encourir pendant un mois (can. 967, cf. 2410).

3° *Du sujet de l'ordination*. 1. *Conditions générales de validité et licéité*. — Pour recevoir *validement* l'ordination, il faut être baptisé, du sexe masculin; pour la recevoir *licitement*, il faut être doué, au jugement de l'ordinaire, des qualités requises par les canons et n'être sous le coup d'aucune irrégularité ou empêchement (can. 968, § 1). Celui qui recevrait les ordres sous le coup d'une censure, irrégularité ou autre empêchement, devrait être puni suivant les circonstances (can. 2371), en tout cas, il ne peut exercer les ordres reçus (can. 968, § 2). Un séculier ne peut être ordonné que si son évêque le juge utile ou nécessaire à son diocèse (can. 969, § 1). L'évêque peut ordonner un de ses sujets qu'il destine à un autre diocèse (*id.*, § 2). Il peut, même sans aucune procédure judiciaire, interdire à ses clercs l'accès des ordres; même faculté pour les supérieurs religieux. Par contre, le clerc ou le religieux peut faire appel de l'interdiction à Rome ou au supérieur général, s'il s'agit d'une interdiction portée par un supérieur provincial (can. 970).

Le code prévoit ensuite la *liberté* qu'il faut laisser aux futurs ordinands et la préparation sérieuse, au point de vue intellectuel et moral, à laquelle doivent se soumettre les candidats futurs aux ordres (can. 971. col. 2352; can. 972, § 1 et 2; can. 970).

2. *Conditions particulières dans le sujet lui-même*. — Pour recevoir *licitement* les ordres, le sujet doit : I. avoir la *vocation divine* (can. 1353) et canonique (can. 968, § 1), dont l'Ordinaire est juge (can. 969, J 1); 2° avoir l'*intention* de s'élever jusqu'à la prêtrise (can. 973); 3° être confirmé (can. 961, § 1. 1.); 1° avoir une conduite en rapport avec l'ordre à recevoir (can. 974, § 1, 2.) ; 5° avoir *Vdge canonique* : le sous-diaconat exige 21 ans; le diaconat, 22; la prêtrise, 21; ces années doivent être accomplies (can. 975); mais on les compte à partir du jour de la naissance (can. 34, § 3. n. 3). Celui qui, de mauvaise foi, reçoit les ordres avant l'âge canonique est suspens *ipso facto* de l'ordre reçu (can. 2371). il n'y a pas d'âge canonique directement requis pour la tonsure et les ordres mineurs; ces ordinations ne peuvent pas être reçues avant le commencement des études théologiques (can. 976, § 1); G. avoir la *science requise* : la tonsure après le commencement des études théologiques ; le sous-diaconat, vers la fin de la troisième année de théologie; le diaconat, au début de la quatrième; la prêtrise, pas avant le milieu de la quatrième (can. 976. 1 et 2). Le cours de théologie ne saurait être fait en particulier (can. 976. § 3). mais dans les écoles spéciales et conformément au programme tracé au can. 1365. Recevoir successivement les ordres : les ordinations *per saltum* sont tout à fait interdites (can. 977); 7° observer les *interstices*. Voir ce mot, t. vu, col. 2313; 8° avoir un *titre canonique*. Nous ne pouvons ici qu'indiquer brièvement les espèces diverses de titres canoniques : *bénéfice*, ou, à défaut, *patrimoine* ou *pension* ou encore, comme titres supplétifs, *service du diocèse* ou *mission*, pour les séculiers; *pauvreté*, *mense commune*, *congrégation* ou similaires pour les religieux. On se reportera pour les détails et modalités d'application, au code lui-même, can. 979-982, et aux commentateurs.

3. *Irrégularités et autres empêchements*. — Voir l'art. Irrégularités. t. vu, col. 2553-2566. Les empêchements sont étudiés à la col. 2565. Les dispenses et demandes de dispenses, col. 2565-2566.

5° *De la préparation à l'ordination*. — Après que l'ordinand a fait sa demande à l'évêque ou à celui qui le remplace (can. 992). il doit présenter un certain nombre de certificats et lettres *testimoniales*, se soumettre à un *examen*, faire publier ses *bans* et enfin accomplir une *retraite* préparatoire.

I. *Certificats et lettres testimoniales*. — a) *Séculiers et religieux assimilés* (can. 961, I.). — Ils doivent apporter les certificats suivants : certificat de la dernière ordination ou, s'il s'agit de la première tonsure, certificats de baptême et de confirmation (can. 993, 1°); attestation concernant les années d'études requises pour l'ordre qu'ils vont recevoir (can. 993, 2°); certificat de bonne vie et mœurs donné par le supérieur de séminaire ou le prêtre dont ils dépendent (can. 993. 3.). Ils doivent apporter aussi des lettres testimoniales données par les ordinaires des lieux où ils sont demeurés assez longtemps pour pouvoir y contracter un empêchement canonique (can. 993, 1°); s'ils sont religieux, des lettres testimoniales de leur supérieur majeur (can. 993. 5°). A partir de l'âge de la puberté (11 ans), le temps pendant lequel un ordinand est censé avoir pu contracter un empêchement canonique est, régulièrement, une durée de trois mois (morale) continu, pour les soldats, et pour les autres, de six mois; mais l'évêque qui confère les ordres, s'il le juge prudent, peut exiger des lettres testimoniales même pour un séjour plus court, et pour le temps qui a précédé la puberté (can. 991, § 1). Si des difficultés (qu'énumère le § 2) empêchent l'évêque d'obtenir des renseignements suffisants, il pourra au moins faire prêter

à l'ordinand un serment supplétif. Enfin, si après avoir obtenu d'un diocèse les lettres testimoniales et avant d'avoir reçu l'ordination, l'aspirant aux ordres fait un nouveau séjour dans le même diocèse, il lui faut de nouvelles lettres testimoniales de l'Ordinaire du lieu (can. 99-1, § 3). Ceux qui reçoivent les ordres sans ces lettres testimoniales sont punis selon les circonstances (can. 2374); l'évêque qui a conféré les ordres à l'un de ses sujets, sans lettres testimoniales, encourt *ipso jacto* la suspension d'un an de la collation des ordres, résers-éc au Saint-Siège.

b) Religieux ordonnas avec lettres dimissoriales des supérieurs. — C'est le supérieur qui doit donner les attestations requises, savoir : que ce religieux a fait profession, qu'il fait partie d'une de ses maisons religieuses, qu'il a fait les études exigées et remplit toutes les autres conditions de droit (can. 995, § 1). Avec de telles lettres dimissoriales, l'évêque peut ordonner licitement sans autres témoignages (can. 995, § 2).

2. *Examen.* — Un examen préalable *sérieux* est exigé (can. 996, § 1). il doit porter, pour tous les ordinands, sur l'ordre à recevoir (can. 996, § 1) et, pour ceux qui doivent être promus aux ordres sacrés, sur les autres traités de la théologie (can. 996, § 2) que l'évêque détermine lui-même (can. 996, § 3). L'évêque doit aussi préciser la méthode de ces examens et devant quels examinateurs on doit les passer (can. 996, § 3). En principe, c'est l'Ordinaire du lieu à qui revient de droit l'ordination qui doit faire passer cet examen (can. 997, § 1). S'il s'agit d'un sujet étranger, muni de lettres dimissoriales régulières attestant que l'ordinand a subi l'examen requis et a été jugé digne de recevoir les ordres, l'évêque peut s'en remettre à cette attestation, ou, s'il le juge à propos, examiner le candidat et, en cas d'insuffisance, il ne doit pas l'ordonner (can. 997, § 2).

3. *Publication des bans.* — Les noms de ceux qui doivent recevoir un des ordres sacrés, à l'exception des religieux à vœux perpétuels, doivent être publiés dans leur église paroissiale (can. 998, § 1), un jour de fête de précepte à la messe solennelle ou à un autre jour et à une autre heure où l'église est plus fréquentée (can. 998, § 3). L'évêque peut, s'il le juge prudent, dispenser de cette publication ou lui substituer l'affichage public pendant quelques jours comprenant au moins un jour de fête (can. 998, § 1). La publication vaut pour six mois, à moins que l'évêque n'en juge autrement (cari. 998, § 3). Tous les fidèles sont obligés de révéler, avant l'ordination, à l'Ordinaire ou au curé, les empêchements aux ordres qu'ils pourraient connaître (can. 999). Enfin, le certificat de publication doit être transmis à la curie (can. 1000, § 1). Il est toujours loisible à l'Ordinaire défaire des suppléments d'enquête près de personnes dignes de foi, et des recherches même privées (can. 1000, § 1 et 2).

L. Retraite. — Ceux qui doivent recevoir les ordres mineurs ou la tonsure doivent faire au moins trois jours de retraite; ceux qui se préparent aux ordres majeurs, au moins six jours (can. 1000-1, § 1). Mais si l'ordinand reçoit plusieurs ordres majeurs dans une période de six mois, l'Ordinaire peut abréger la retraite préparatoire au diaconat, sans pouvoir la réduire à moins de trois jours (can. 1001, § 1). Si l'ordination est différée au delà de six mois, une nouvelle retraite est nécessaire; si le délai ne dépasse pas six mois, l'Ordinaire est juge s'il faut imposer ou non à l'ordinand une nouvelle retraite.

Les religieux feront leur retraite dans leur propre maison, ou dans une autre, selon le choix prudent du supérieur. Les séculiers la feront au séminaire ou dans une pieuse maison, religieuse ou non, désignée par l'évêque (can. 1001, § 2).

L'évêque doit être informé que la retraite a été faite; dans ce but, un certificat lui sera fourni par le supérieur de la maison où l'ordinand a fait les exercices ou, s'il s'agit d'un religieux, par leur propre supérieur majeur (can. 1001, § 4).

6. *Des rites et cérémonies de l'ordination.* — Le rite précise ici peu de choses : tout d'abord il est clair que le pontifical doit être suivi scrupuleusement; il n'est permis pour aucun motif de supprimer ou d'intervertir quelques-uns des rites de l'ordination (can. 1002).

Le ministre même de l'ordination ou de la consécration épiscopale doit célébrer la messe de l'ordination ou de la consécration (cari. 1003).

Si un ordinand, déjà promu à quelques ordres dans un rite oriental, obtient du Saint-Siège la permission de recevoir les ordres supérieurs dans le rite latin, il doit d'abord recevoir dans le rite latin les ordres qu'il n'aurait pas reçus dans le rite oriental (can. 1004). On sait que les rites orientaux n'ont pas tous les ordres mineurs.

Tous ceux qui reçoivent un ordre sacré sont obligés de communier à la messe même de l'ordination (can. 1005).

7° *Temps et lieu de l'ordination.* — 1. *Temps.* — La consécration épiscopale doit être donnée pendant la messe un dimanche ou un jour de fête des apôtres. *die natalitio* (can. 1006, § 1). Les ordres majeurs doivent être conférés pendant la messe l'un des six samedis liturgiques : samedis des Quatre-Temps, samedi avant la Passion, samedi-saint (can. 1006, § 2). Toutefois, pour une raison grave, l'évêque peut conférer les ordres sacrés un dimanche ou un jour de fête de précepte (can. 1006, § 3), c'est-à-dire l'un des jours de fête imposés par le droit commun (can. 1247, § 1) à l'Église universelle et aussi, selon l'usage local, aux jours de fête supprimée. Les ordres mineurs peuvent être conférés le matin, tous les dimanches et tous les jours de fête double (can. 1006, § 4). La première tonsure peut être conférée tous les jours et à n'importe quelle heure (can. 1006, § 4).

Ces règles s'imposent à l'évêque latin qui ordonne un clerc de rite oriental, et réciproquement, à l'évêque oriental qui ordonne un clerc de rite latin (can. 1006, § 5). Chaque fois qu'il faut réitérer l'ordination ou suppléer quelque rite soit absolument, soit sous condition, on peut le faire secrètement et en dehors du temps canonique (can. 1007).

2. *Lieu.* — L'évêque qui confère les ordres doit le faire sur son propre territoire (can. 1008), et dans son église cathédrale, tout au moins pour les ordinations générales de l'un des six samedis (can. 1009, § 1). En dehors de la ville épiscopale, il faut choisir l'église la plus digne. Dans l'église cathédrale, les chanoines doivent y assister; dans une autre église, le clergé de cette église (can. 1009, § 1). Les ordinations particulières peuvent être faites dans d'autres églises que la cathédrale, ou dans un oratoire de l'évêché, du séminaire ou d'une maison religieuse (can. 1009, § 2). La tonsure et les ordres mineurs peuvent être conférés dans des oratoires privés (can. 1009, § 3).

3. *Après l'ordination.* — Après l'ordination, on inscrira les noms de tous les ordinands et de celui qui a conféré les ordres, ainsi que le lieu et la date de l'ordination, sur un livre spécial qui sera gardé avec soin dans la curie du lieu de l'ordination, avec tous les documents relatifs à ces ordinations (can. 1010, § 1). On remettra à chaque ordonné un certificat authentique de son ordination, et ceux qui auront été ordonnés par un autre évêque que le leur avec des lettres dimissoriales devront présenter ce certificat à leur Ordinaire, pour que leur ordination soit inscrite sur le livre spécial à conserver aux archives (can. 1010, § 2).

§ 2). Enfin, l'ordination de chaque sous diacre devra être notifiée au curé de la paroisse où il a été baptisé, afin que celui-ci mentionne son ordination sur l'acte de baptême. Cette notification est faite par l'Ordinaire du lieu s'il s'agit de séculiers, par le supérieur majeur, s'il s'agit de religieux ordonnés avec ses lettres dimissoriales (can. 1011).

A. Michel.

OREGGI Augustin, né en 1577 à Santa-Sofia, en Émilie, de parents d'humble condition, fut envoyé à Rome vers l'âge de 17 ans pour y suivre les cours du Collège romain; Il y fut remarqué par Beliarini à la suite de deux incidents qui avaient fait sensation parmi la gent écolière : Orcggi avait échappé miraculeusement aux cornes d'un taureau sauvage, et héroïquement aux poursuites d'une femme de mauvaise vie. Ayant terminé brillamment ses études, et conquis le même jour ses doctorats en philosophie, en théologie et en l'un et l'autre droit, Il fut nommé chanoine théologal de Faenza, s'attacha dès lors au service du cardinal Maftco Barberini, qui était légat de Bologne; il apprit à ce moment le grec au point de pouvoir traduire et commenter Aristote. En 1623. Maftco Barberini devient pape, sous le nom d'Urbain VIII; il appelle son théologien avec lui à Rome, le fait consultant du Saint-Office et des Rites et chanoine de Saint-Pierre; l'emploie à des affaires importantes et finalement, le 28 novembre 1633. le crée cardinal prêtre du titre de Saint-Sixte. Les cardinaux, sortant du Consistoire, en apportèrent la nouvelle au cours d'une discussion théologique qu'Orcggi soutenait contre le P. César de Bosco, S. J. La discussion, sans émotion apparente, se poursuivit pendant plus d'une heure.

Urbain VIII avait aussi nommé Orcggi archevêque de Bénévent. Quant on connaît l'emploi de son temps, on peut comprendre que ce grand homme (l'Églisc fut considéré comme l'un des pasteurs les plus zélés et à la fois l'un des plus solides théologiens de son époque. Il prenait très peu de sommeil. Dès le grand matin, il donnait deux heures au moins à des travaux théologiques; à table il lisait ou se faisait lire saint Thomas, Tolet, Baronius, ou les conciles, presque chaque jour il faisait le catéchisme ou une exhortation de piété à ses serviteurs; sa maison était réglée comme un cloître. Il se plaisait à parcourir son diocèse et à réunir de grandes troupes d'enfants, qu'il catéchisait lui-même avant de leur administrer le sacrement de confirmation. Le savant était d'une piété oxquise. Il mourut à Bénévent le 12 juillet 1635, et fut inhumé dans sa cathédrale.

(Euvres : *Explicatio Aristotelis de rationalis animi immortalitate*, Rome, in-4°, 1631, et in-16, 1632; *De Deo uno et trino*, Rome, 1630, *De Deo uno. De individuo SS. Trinitatis mysterio*, Rome, 1630; *De sacrosancto incarnationis mysterio*, Rome, 1633; *De angelis et opere sex dierum*, Rome, 1632; *De ecclesiastica hiérarchie*, dans le t. iv de la *Ribliotheca pontificia* de Rocca-berti; *Opera*, Rome, 1637 et 1642.

Oldoinus, *De uilis pontificum*, t. iv, p. 591; Egfts, *Purpura docta*, t. m. 171 l. p. 353; Moroni, *Dizionario di eruditione storico-rcitrsiastica*, t. xux. P. 87; Hurter, *Xomcnctalor*, t. m. 3* édit., col. 650.

[*. Βο ν ν λ μ ο .

ORESME Nicolo (t 1382) Bien qu'il ait joué à la cour de Charles X de France un rôle considérable, ce personnage n'est pas bien connu. Il est Normand d'origine, sans que l'on puisse dire avec certitude s'il est né à Allemagne, petit village près de Caen. La date de sa naissance ne peut être fixée qu'approximativement, autour de 1325. Dcnlfic a réussi à préciser quelques-uns des points de son *curriculum vitæ*, *Chartul. universitatis Parisiensis*, t. n,

p. 611, note. En 1318, Nicole était étudiant en théologie; en 1356, déjà docteur en cette discipline, il devient grand-maître au collège de Navarre dont Il avait d'abord été boursier; au cours des années suivantes il reçut divers bénéfices : le 23 novembre 1362 un canonical à Rouen, le 10 février 1363 un autre à Paris, avec une demi-prébende. Le 18 mars 1364 (et non 1361 comme on l'a toujours écrit), il devient doyen de la cathédrale de Rouen; il dut alors résigner sa charge de grand-maître de Navarre; cf. Launoï, *Regii Xavariv gymnasii Parisien, historia*. part. I. l. I, c. ix. *Opera*, t. iv a, p. 323. Mais ces titres successifs ne l'empêchent pas de résider de façon continue à Paris; divers documents des années 1361. 1371. 1372, 1375 le montrent comme professeur de théologie en exercice. Voir *Chartul. univers. Pans.*, t. ni. p. 115-123, 193, 204-205, 224-223. A ces mêmes moments on le voit en grande faveur à la cour du roi Charles V. Si l'on ne peut dire proprement qu'il ait été le précepteur de ce souverain, il a été du moins son conseiller très écouté et, comme dit un historien du temps de Charles X IL « l'instructeur » du roi en philosophie et en religion. C'est sur l'ordre de la cour de France qu'il se rend en Avignon à Noël 1363, pour détourner Urbain V du projet caressé par celui-ci de rentrer à Rome. Charles V récompensera Nicole Oresme de ses bons services en le faisant nommer, le 3 août (et non le 16 novembre) 1377, évêque de Lisieux. (L'est dans cette ville que le prélat passera ses dernières années; il y mourut le 11 juillet 1382. Voir Eubel, *Hicrarchia cathol. Medii Aevi*, t. 1, p. 317.

Nicole Oresme est un des plus brillants et des plus complets représentants de cette première renaissance qui, dans la deuxième moitié du xiv^e siècle. s'affirmait à l'université de Paris et trouvait à la cour de France de précieux encouragements. Avant d'être théologien. Oresme exerça à la faculté des arts une influence considérable et il ne fut pas étranger au développement d'une curiosité scientifique qui se déploya dans les domaines les plus divers; passé à la théologie, le maître continua à s'intéresser à de multiples questions qui nous sembleraient aujourd'hui passablement étrangères aux sciences ecclésiastiques. Il est malheureusement regrettable que l'œuvre de Nicole Oresme n'ait été ni publiée, ni étudiée comme elle le mériterait. Les quelques coups de sonde donnés par les chercheurs modernes permettent néanmoins de se faire une idée de la haute valeur scientifique du personnage.

Mathématicien des phis distingués, Oresme occupe une place honorable dans l'histoire de cette discipline. Max. Curiez a donné de ses travaux, imprimés et inédits, une description exacte : *Die mathematischen Schriften des Nicole Oresme*, Berlin. 1870. C. Cantor, dans son histoire des mathématiques, relève toute l'importance de ses écrits : *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, t. n, 1892. p. 116-125. P. Duhem surtout a montré le rôle de précurseur qu'a joué Oresme. Précurseur de Copernic, Oresme montre, dans son *Traité du ciel et du monde*, qu'il est possible d'admettre le mouvement diurne de la terre, et cela par des arguments dont la clarté et la précision dépassent de beaucoup ce que Copernic a écrit sur le même sujet; cf. *Un précurseur français de Copernic, Nicole Oresme (1377)*, dans *Revue générale des sciences*. 15 nov. 1909; voir, du même, une note dans *Archivum franciscanum historicum*, 1913, t. vi, p. 23-25. Précurseur de Descartes, le maître de Navarre invente la théorie des coordonnées rectangulaires et pose ainsi les fondements de la géométrie analytique. avec une claire vue de ce qu'a d'important. au point de vue philosophique, ce passage

de la quantité à la qualité. Celle importante acquisition est fournie par le traité *Dc difformitate qualitatum* (appelé aussi *De uniformitate cl difformitate intentionum*), contenu dans les mss. *lot.* 7371, 14 579, 14 500 de la Bibliothèque nationale de Paris. Ce même traité établit la loi des espaces » dans les mouvements uniformément variés que retrouvera Galilée. Sur toutes ces questions, voir P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 1. in. 1913. p. 316-405. On remarquera d'ailleurs que c'est en français que Nicole Orcsme traite une partie de ces questions; son *Traité de la Sphère* (de l'Espère, comme il dit) et son commentaire sur le *Traité du ciel et du monde* d'Aristote lui apparaissent à lui-même comme un véritable cours de philosophie naturelle, fort propre à élever l'intelligence de ses contemporains. Contenus l'un et l'autre dans le ms. 1083 du fonds français de la Bibliothèque nationale. Le *Traité du ciel* fait allusion à un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, qui est malheureusement perdu.

Aux écrits de pure mathématique et de physique se rattachent les traités relatifs à l'astrologie judiciaire, contre laquelle Orcsme prend vivement parti. D'après Ch. Jourdain, le premier en date de ces traités est celui qui a pour titre : *Contra astronomos iudicarios*, contenu dans le *Paris, lut.* 11 380, fol. 100v., col. 2-101 v°, col. 1. Inclp. : *Multi principes et magnates noxia curiositate solliciti vanis nituntur artibus occulta perquirere et investigatione iutura, ad cuius erroris impugnationem ordinavi tractatum qui sequitur*. Pour atteindre davantage son but, Orcsme lit une adaptation française fort libre de son premier traité, c'est le *Liber de divinacionibus*, contenu dans les mss. de la Bibl. nat., *fonds français* 19 951 et 1350. Voici *Vincipit* du premier de ces mss. : « Mon intention a l'aide de Dieu est de montrer en ce livret par expérience, par autorité, par raison humaine que foie chose mauvaise et périlleuse temporellement est mettre son contentement à vouloir savoir ou deviner les aventures et les fortunes à venir ou les choses occultes par astrologie, par nigromancie, par geomance ou par quelconques tels ars, se on les doit appeler ars. » L'ensemble déborde de beaucoup la question de l'astrologie, et il s'agit bien, comme le titre l'indique de toutes sortes de divinations. Orcsme les condamne toutes, soit au nom du bon sens et de la raison, soit au nom de l'homme qui seust la nature des choses, ou qui eut discrétion en lui n'y adjousta foi », soit au nom de la morale. C'est le cas pour la sorcellerie, à la réalité de laquelle l'auteur ne voudrait pas faire objection, mais qui se révèle souverainement dangereuse. — En 1370, Nicolas revient sur la question avec beaucoup plus d'ampleur. Dans le ms. *Paris, lut.* 15 126 se lit une série de dissertations relatives à la divination, et d'abord : *Utrum res futuræ per astrologiam possint præsциrari*, fol. 1 r°-39 r°; cette dissertation se termine par les mots suivants : *Et sic finitur questio contra divinatores facta anno 1370 quam non feci causa alicujus invidia nec causa apparentia sed ut se corrigant et advertant quos detinuit error de unis(?) quia sirpe in astrologis studui et codices eorum revolve et cum actoribus conlati et ad experiendum musavi sed ultra quam posuerim veritatem non inveni, igitur vigilate*. Aussitôt après commence, fol. 39 r°-80 r°, une nouvelle dissertation dont voici *Vincipit* : *Ut aulem aliquantulum pacificentur animi hominum, quamvis sit extra propositum, aliquorum quid mirabilia videntur causas proposui hic declarare*. Orcsme entreprend de montrer que les faits les plus merveilleux s'expliquent naturellement, sans qu'il soit nécessaire de recourir ni à l'influence des astres, ni à celle du démon, ni même à la volonté spéciale de Dieu; on trouve en cette dissertation toute la théorie de la perception

sensible et de l'hallucination présentée avec beaucoup de finesse. Au fol. 80 r°, après une brève récapitulation de ce qui précède, les mêmes problèmes sont repris sous forme de questions qui vont jusqu'au fol. 93 v°. A partir du fol. 95 v° (les fol. 93 v°-94 sont restés en blanc), commence la solution des dits problèmes Jusqu'au fol. 156 v°. Suit une table «du contenu du ms. qui présente chacune des dissertations susdites comme un traité particulier; elle donne les titres suivants : 1. *Quæstio determinata utrum res futuri per astrologiam possint præsциrari*; 2. *Rationes et causa plurium mirabilium in natura*; 3. *Plura quodlibet et diversarum questionum*; 4. *Solutiones predictorum problematum*.

En combattant l'astrologie, c'était l'assainissement de l'opinion publique à la cour de France que se proposait Orcsme. De même, c'est pour remédier à l'un des abus économiques les plus graves de son époque qu'il compose son traité : *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, d'abord public en latin et traduit plus tard en français par l'auteur lui-même sous le titre : *Traicté de l'origine, nature, droits et mutations des monnaies*, Texte et traduction ont été publiés dès le xvr siècle; latin par Thomas Keet. Paris, s. d., reproduit dans les diverses éditions de la *Bibliotheca vet. Patrum*, Paris, 1. i.x, p. 129; Cologne. 1. xiv; Lyon. t. xxvi, p. 226; reproduit aussi en appendice au *De re monetaria* de Marquard l'Éliet, Lyon, 1605; sur l'édition française, voir Brunet. *Manuel du libraire*, t. v, 5e édit., col. 923-921, et Copinger, *Suppl. to l'ain's Repertorium*, n. 1531.

Jamais autant qu'au xiv^e siècle la monnaie n'avait été soumise, du fait des princes, à de brusques changements de valeur. Cela avait commencé sous Philippe le Bel, mais, sous Jean le Bon, les oscillations de la monnaie étaient devenues d'une fréquence et d'une amplitude absolument déconcertantes. De 1351 à 1360, la livre tournois changea soixante et onze fois de valeur, les cours extrêmes étant représentés par les valeurs respectives de 13 fr. 59 et de 3 fr. 22. L'administration royale cherchait en ces continuelles mutations des sources de bénéfice, sans s'apercevoir qu'elle ruinait par là toute l'économie du royaume. Des plaintes fréquentes s'élevaient déjà fait entendre. Elles avaient été particulièrement vives lors des troubles qui suivirent la captivité de Jean le Bon, alors que (Charles V était régent. L'est pour détourner le nouveau roi des errements funestes suivis par tous ses prédécesseurs, que Nicole Orcsme composa ce remarquable traité, où, pour la première fois est étudié, en lui-même, le problème monétaire. Les économistes d'aujourd'hui ont été frappés de la netteté et de la force avec laquelle le futur évêque de Lisieux a précisé le rôle et le caractère de la monnaie. Après avoir fait la théorie générale de cet instrument économique, Orcsme aborde résolument le point capital du débat : voir les c. xiv sq. de la traduction française : « La mutation composée de la monnaie. Comment le gain qui vient à un prince par la mutation de la monnaie est injuste. — Comment il est contre nature. Et pire encore qu'usur.

Que telles mutations de monnaie ne sont à permettre. — Les inconvénients touchant le prince lesquels s'ensuivent. Aucuns autres touchant toute la communauté. — Ou seulement une partie. — Si la communauté peut faire telles mutations de monnaies » Et cette dernière question amène Nicole Orcsme à élargir encore le débat. La communauté, dit-il, à laquelle appartient la monnaie, peut-elle se dépouiller de son droit et l'abandonner totalement au prince? » Et Orcsme de repousser cette pensée avec indignation : « La communauté, qui naturellement est franche et tend à la liberté, jamais sciemment

ment ne se soumettrait à la servitude ou ne s'abaîsserait au jugement de la puissance tyrannique. De même que la communauté ne peut octroyer au prince qu'il ail puissance et autorité d'abuser des femmes de scs citoyens à sa volonté, pareillement elle ne lui peut donner privilège de faire à sa volonté des monnaies. ■ Aussi bien l'auteur consacre l-il un chapitre spécial, le c. xv, à démontrer que le prince tyran ne peut longuement durer : Quiconque voudrait induire les seigneurs (les rois) de France à ce régime tyrannique exposerait le royaume en grand décriement et honte. ■ Les graves avertissements de Nicole Orcsme furent entendus de Charles V. A l'époque ou il était régent, il avait altéré les monnaies; il les respecta quand il fut roi.

Ce fut aussi à l'intention de Charles V, et sur sa demande expresse, que l'ancien grand-maître de Navarre entreprit la traduction française de plusieurs livres d'Aristote, les *Éthiques* en 1370, la *Politique* et les *Économiques* en 1371 : Launoi n'a pas connu une traduction très libre des livres du *Ciel* et du *Monde*. Elle est expressément donnée, par la préface, comme de *Nicholc* Oresme, doyen de l'Eglisc de Boucn, par le ms. 7065 du fonds français de la Bibliothèque nationale. Sur les mss. de la première série voir L. Delisle, *Observations sur plusieurs mss. de la Politique et de l'Économique de Nicole Oreme*, dans *Eibl. de TÉcole des chartes*, 1869, p. 601-620, et *Cabinet des manuscrits*, t. ii, 1863, p. 4L La traduction des *Éthiques* a été imprimée à Paris en 1188, celle des *Politiques* et des *Économiques*, à Paris, 1489; cf. Hain, *Repertor. bibl.* ii. 1759 et 1772. Fait esuries traductions latines alors courantes, et d'ailleurs assez médiocres, la version de Nicole Orcsme ne peut évidemment prétendre à l'exactitude: elle reste néanmoins fort intéressante, tant au point de vue des idées que le traducteur développe en marge de son texte, qu'au point de vue de l'histoire de la langue française. • Admirons, dit Petit de Julleville, la facilité de sa langue. Son mérite est d'autant plus grand que. Jusqu'à quarante ans. il parle en latin, il pense en latin, son éducation est latine, et le français esl à vrai dire la langue de son deuxième âge. Aussi, dans celle seconde manière, conservera-t-il des traces de la première : son style restera latin, le tour sera calqué sur la syntaxe latine... En somme. Oresme se trouva amené à esquisser l'œuvre que Calvin devait achever en 1535, la création d'une langue fort différente du français usuel, d'une langue calquée sur le latin et dont la forme procède de cette idée que le français n'est que du latin modilié. • *Rev. des cours et con/.*, avril-juillet. 1896, p. 208-209. Il n'y a plus lieu d'attribuer à Oresme la traduction française du livre de Pétrarque, *De remediis utriusque fortunie*. L. Delisle a démontré que cette traduction est l'œuvre de Jean Daudin, chanoine de la Sainte-Chapelle. Voir *Notices et extraits des mss. de la Hibliothèque nationale*, t. xxxiv a, 1891, p. 273-301.

L'œuvre proprement théologique de Nicole Oresme a été beaucoup moins étudiée. Au catalogue de Launoi il faudrait emprunter les titres suivants : *Tractatus dr communicatione idiomatum*. Inédit, *Paris, lat.*, 2831, 3074. 5755, 14 579; Arsenal. 522 et 2128 H; *Tractatus de Dici de omni in Divinis*, que nous n'avons pu identifier; pas plus que la *Decisio quirstionis, l Irum oporteat in omni casu judicem judicare secundum allegata et probata*; pas phis que le *Contra mendicationem*. Dès l'époque de Launoi il n'y avait plus de trace d'un traité sur l'immaculée conception dirigé contre les critiques de l'école dominicaine. Mais P. Féret signale une *Determinatio /acta in resumpta in domo Navarne*, dans le *Paris, tat.* 16 535. Par contre on a attribué à Orcsme un très

volumineux traité *De Anllchristo el eluji ministri** <ic dr rjusdrm adventus signis propinquis simul et remotis. Signalé par Launoi comme existant en ms. à la bibliothèque de Saint-Victor, il a été publié par Marlène et Durand, au t. tx de *VAmplissima collectio*, col. 1271-14 IG. Mais l'attribution à notre auteur doit être rejetée, elle ne repose que sur le titre du ms. d'après lequel les deux bénédictins ont imprimé le texte : *Liber llonaventunr secundum aliquos, secundum alios magistri Nicolai Oresme*. Des recherches récentes feraient attribuer l'ouvrage à Guillaume de Saint-Amour (voir P. Féret, *La Faculté de Paris*, t. n, p. 224). On a voulu également faire honneur à Nicole de la traduction française de la Bible dite de Charles V; cette traduction est l'œuvre de Haoul de Prsles.

Que Nicole Oresme ait été prédicateur, il n'y a pas à en douter. Il serait même Fauteur d'un *.lrs sermocinandi*, contenu dans le *Paris, lat.* 7371. Launoi n connu un ms. contenant 115 sermons rangés selon l'ordre du temporel; il y en a un a la Bibl. nationale, *lat.* 16 693. t'n autre des discours de l'orateur a été publié; c'est celui qu'il prononça la veille de Noël 1363, à la cour d'Avignon. Les protestants du xvr siècle. qui y lisaient des critiques assez vives des abus de la curie romaine, l'ont imprimé à plusieurs reprises, et d'abord Flacius Illyricus, en traduction allemande, dans le *Catalogus testium veritatis*, Francfort. 1573, fol. cccxxvm r*-cccxxxnr°; puis Jean Wolf, en latin, au t. i des *Lctionum memorabilium et reconditarum centenarii* A r/. Lauingen. 1600, p. 648-653. L'authenticité de ce discours est certaine, et il faudrait en rapprocher un *Tractatus de malis super venturis Ecclesiam* du *Paris, lat.* N 533. Mais il faut rejeter résolument celle d'un pamphlet, composé sous forme d'une *Epistola Luciferi* adressée aux ecclésiastiques, les remerciant du concours empressé qu'ils prêtent au chef des démons. Texte dans le recueil susdit, p. 654-656.

Il y n une monographie sur Oresme : Francis Meunier, *Essai sur ta oie rt les ouvrages de N. Oresme*, Paris, 1857; niais elle ne dispense pas de recourir aux anciennes notices, et elle doit être rectifiée, sur bien des points, par les recherches nouvelles.— Du Boulay, *lIstor. unto. Paris.*, t. iv, 1668, p. 977; J. luiunoi, *Hegii Navurrtr gymnasii Pariensis historia*, publiée en 1677, part. III, l. l, c. i, dans les *Oftra omnia*, t. iv a, p. 503-506; C. Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. m, l p. III 1-1112; Fabricius, *Uibhotheca latina Medii .Evi*, Hambourg, t. v. 1735. p. 369-372; Moréri, *Le grand dictionnaire*, ed.de 1759, A Part. Orcsme; *Gallia Christiana*, t. xi, col. 788 sq.; P. Picani. *Dissertation sur un traité philosophique dr .V. Orrsme*, dans *Preeets des travaux de l'académie de Uouen*, 1851-1852, p. 456-175; L. Wolouski, *t n grand économiste français du .XII. siècle*, .A. Oresme, dans *Séances rt travaux dt l'Académie des sciences morales et politiques*, l. I xii, 1862. p. 97-321, voir aussi p. 135-456; B. Ilauriau, art. Oresme dans *Diction, des sciences philosophiques*, 2. édit.» 1875, p. 1226; Ch. Jourdain, *N. Oresme et les astrologues de la cour de Charles V*, dans *Hcuuc des quest, hist.*, t. XVIII, 1875, p. 136-159; du même. *Mémoire sur les commencements de l'économie politique dans les écoles du M. .1.*, dans *Mém. de r.Irad. des inscriptions et belles-lettres*, t. xxviirè, 1871, p. 1-51; N. N. Oursel. *Nouvelle biographie normande*, l. n, 1886, p. 316; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et scs docteurs les plus célèbres*, t. m. Moyen Age. 1896, p. 289-301, Petit de Julleville, *les origines de la Kfnaissance en France*, N. Orcsme, dans *lhvue des cours rt conférences*, II. série, iv. an., avril-juillet 1896, p. 63-71; 200-209; E. Bridez, *La théorie de la monnaie au A/i . siècle*, N. Oreme (thàkt). Parfé» 1906,

ORGUEIL. — Ce mot traduit la *superbia* des théologiens. On le préfère au substantif *superbe* qui signale un accompagnement de faste et de vainc gloire, étranger au sens théologique du vocable latin;

au reste, la qualité française de *superbe* est-elle moins authentique que celle d'*orgueil*. Par ce dernier mot, Bossuet et Pascal ont traduit la *superbia* de saint Jean et de saint Augustin; plus généralement, ces auteurs et d'autres ont usé du mot d'*orgueil* comme du correspondant français de *superbia*. Voir : Littré. *Dictionnaire de la langue française*, aux mots : *orgueil*, *superbe*. — I. Origine de la notion morale d'orgueil. II. Élaboration théologique de la notion morale d'orgueil (col. III I).

L Origine ni; la notion morale d'orgueil. — 1. *Morales antiques*. — Le catalogue des vertus et des vices établi par Aristote au I^{er} livre de *VÉthique*. *Nicomachéenne* ne comprend ni l'humilité ni l'orgueil. La vertu la plus semblable à l'humilité serait celle-là que le Philosophe députe aux honneurs médiocres, et qui est à la magnanimité comme la libéralité à la magnificence; elle n'a du reste point de nom. L'homme qui la pratique et se retient de poursuivre les honneurs qu'il ne mérite pas est cependant désigné comme tempérant — σωφρων, *temperatus* — en un texte que saint Thomas d'Aquin a remarqué (*Eth. Nie.*, IV, 10, 11256, 13; Comm. saint Thomas, I. IV, lect. xn), et dans lequel ce théologien discerne une annonce de la vertu d'humilité : *Philosophas in I^o Ethicorum eum qui tendit in paroi secundum suum modum dicit non esse magnanimum sed temperatum : quem nos humilem dicere possumus. Ib-II*, q. cixi, a. 1. Mais ce n'est ici de la part de saint Thomas qu'une accommodation, attendu qu'il ne lie ni comme orgueil ni comme contraires à l'orgueil les vices opposés à cette vertu, et qu'il connaît sous les noms de *philotimia* et d'*aphilotimia*, *In II Eth. Nie.*, lect. ix, signalés derechef en une élude sur la magnanimité, 11*-11*, q. cxxix, a. 2.

Par accident, la traduction latine de *VÉthique* d'Aristote dont usait saint Thomas porte une fois le mot *superbus* : *Videtur autem et superbus esse audax et fitor fortitudinis. In III Eth. Nie.*, lect. xv; cf. 11*-11*, q. CLXii, a. 7, ad 5^m, par quoi est traduit le grec <07 {*Eth. Nie.*, 111, 10, 11156, 29), dont le dérivé ἀζαζορεία est ailleurs traduit par *jactantia* (11,7, 1108 a, 21 sq.; S. Thomas, I. 11, lect. ix; IV, 13, 1127 u, 13 sq.; S. Thomas. I. IV. lect. xv). Aristote oppose du reste ce vice à la vertu de vérité et c'est sous le nom de *factantia* qu'il sera en effet introduit dans la morale thomiste : 11*-11*, q. cxn. Saint Thomas a expressément avoué le défaut de la vertu d'humilité, d'où se déduit la notion de l'orgueil, en la morale d'Aristote et l'on sait qu'il n'est guère enclin à appauvrir le Philosophe : *Philosophus intendit agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur et ideo continetur sub justitia leguli. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, pntepue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit. 11*-11A, q. clxi, a. 1, ad 5^m in. Ces observations nous disposent à mieux entendre le trait selon lequel se signalera singulièrement l'orgueil, comme l'humilité n'est point spécialement vertu de la cité terrestre, ainsi l'orgueil troublera-t-il plus que le bon ordre des hommes entre eux ou de l'homme avec soi.*

Le mot <le *superbia* est fort commun dans la littérature latine, et il y désigne de préférence cette excessive élévation de l'âme et cette grandeur immodérée que nous entendons aussi sous le mot d'orgueil. On tient la *superbia* pour un vice : mais le mot n'a pas été soumis, scrible-t-il, à un traitement technique qui lui fixât un sens distinct parmi ce vaste désordre de l'amour <les grandeurs où la théologie catholique devait introduire tant de discernement. Et il n'ap-

paraît pas que l'on blâme jamais dans la *superbia* cette rébellion contre Dieu qui sera la malice singulière de l'orgueil en cette même théologie.

2° *Écriture sainte*. — En maints endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament est recommandée l'humilité, comme est blâmé l'orgueil. On le fait en des termes de morale commune, par exemple, Toh., iv, II; Prov., xvi, 18; Eccl., x, 9; xxxn, 1; plus précisément, on signale la particulière répugnance de l'orgueil à Dieu. Prov., xvi, 5 : *Abominatio Dei est omnis arrogans*; I Pet., v, 5 : *Omnes autem invicem humilitatem insinuate, quia Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* : Jac., iv, 6; *Propter quod dicit : Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Le texte cité en ces deux derniers endroits est celui de Prov., xi, 31, d'après la version des LXX. (X Jac., iv, 10. Sur ces versets de Jac., voir le commentaire de J. Chaîne, *Adpitre de saint Jacques*, Paris, 1928 : la théologie catholique devait remarquer ce spécial rapport de l'orgueil avec Dieu. En des textes qui devaient faire loi et être infiniment commentés, l'Écclésiastique a enseigné une certaine primauté de l'orgueil sur tous les péchés; *Quoniam initium omnis peccati est superbia*, x, 15; *Initium superbiae hominis apostatare a Deo*, x, 11. L'un des signes du Messie, selon que l'annoncent les Psaumes, par exemple xxi, 7, et Isaïe, notamment c. lvi, est son extraordinaire abaissement; les évangiles relèvent le même trait; et saint Paul a magnifiquement célébré l'exemple incomparable de l'humilité du Sauveur, Phil., n, 5-8. Cassien et après lui saint (Irénée le Grand ont ingénieusement mais efficacement opposé, par un choix <le textes scripturaires, l'orgueil du diable et l'humilité de Notre-Seigneur (cf. *infra*). L'enseignement du Sauveur a confirmé son exemple.

3° *Les auteurs ecclésiastiques et les Pères*. — On voit comme la notion morale d'orgueil obtient dans l'Écriture une force et une valeur inconnues soit des philosophies soit des consciences païennes. En méditant sur cette révélation, la tradition chrétienne découvre ou signale certains traits de l'orgueil, par où se prépare la définitive élaboration théologique de celle donnée révélée.

1. *Saint Augustin* a proposé de l'orgueil une définition désormais célèbre : *Quid est autem superbia nisi peruersa celsitudinis appetitus? Peruersa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhierere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. De civitate Dei, I. XIV, c. xm, P. L., t. xlii, col. 120. Une telle définition signale en l'orgueil cette substitution que l'on fait de soi à Dieu, qui est, en effet, la nature singulière de l'orgueil. Cf. *ibid.*, I. XIX, c. xn, col. 639 : *Sic enim superbia perverse imitatur Deum etc.* L'orgueil est un péché spécial, et tellement qu'il se rencontre jusque dans des actions d'ailleurs vertueuses; tous nos péchés ne procèdent pas de l'orgueil. *De natura et gratia*, xxix, 33, t. xlii, col. 263. Que l'orgueil soit le commencement de tout péché, ainsi <pie le veut Eccl. (cf. *supra*), il faut l'entendre en ce sens que le diable, qui tente de renverser l'homme, a lui-même succombé à l'orgueil (*ibid.*); ce péché <le plus a été celui de nos premiers parents. *De civ. Dei*, I. XIV, c. xm, l. xn, col. 120, et nous en héritons dans le péché originel. *Enchiridion*, xlv, l. xi, col. 251. Sur ce dernier point, voir Kors, *La justice primitive et le péché originel*, le Saulchoir, 1922, p. 17-18. il est utile à l'orgueilleux de tomber en un péché manifeste d'où il puisse tirer remède pour son orgueil. *De civ. Dei*, I. XIV, c. xm, t. xlii, col. 102.*

2. *Cassien* a exposé une doctrine importante de l'orgueil. Le suprême combat, une fois défaits les

sept premiers vices, se livre contre l'orgueil, de nos maux le plus ancien et le dernier guéri. Selon qu'il tente les parfaits ou les commençants, l'orgueil est spirituel ou charnel. L'orgueil spirituel semble être» selon Cnsslen, celui de l'homme vertueux qui s'attribue A soi-même sa perfection, méconnaissant ainsi la nécessité du secours de Dieu. Il fut le péché de l'ange et du premier père. A la différence de tout autre péché il s'oppose A Dieu mémo : *Hwc vero proprie pertingit nd Drum et idcirco eum specialiter digna est habere contrarium. De coenobiorum institutis*, l. XII, c. vn, P. L., t. xi.ix. coi. 435. On n'échappe A cet orgueil qu'en répétant A chaque progrès dans la vertu : *Non ego sed gratia mecum; gratia Dei sum id quod sum. Ibid.*, c. ix. En ces explications se découvre A merveille le rapport d'une notion morale inconnue des philosophes avec la doctrine chrétienne de la nécessité du secours divin et de la grâce. Au lieu que les autres vices ruinent une seule vertu, l'orgueil les ruine toutes. *Ibid.*, c. m. Dieu châtie l'orgueil en permettant que l'orgueilleux tombe dans les vices de la chair, selon que l'enseigne saint Paul aux Domains. *Ibid.*, c. xxi-xxn. Cassicn distingue cet orgueil de la vaine gloire; mais ces deux vices sont ensemble séparés des six autres, et ils ne fructifient que lorsque ceux-là sont arrachés. *Collai.*, V, x, P. L., t. xi.ix, col. 622-624. L'orgueil charnel est celui qui rend le moine désobéissant, âpre, cupide, etc. Cette partie de l'exposé de Cassicn se recommande par la description précise, piquante, judicieuse de ces moines pleins d'eux-mêmes.

3. On sait que *saint Benoît* a réduit l'essentiel de son ascèse dans le chapitre vu de sa *Ikgle*, où sont décrits les douze degrés d'humilité. Sous ce nom. il ne s'agit pas seulement des actes de cette vertu spéciale; mais il est signalé que la volonté propre est cela qui oppose le plus grand obstacle A la charité. Et cette pensée n'est pas sans parenté avec celle de la théologie qui attribuera à l'humilité et A l'orgueil une certaine primauté, chacun en son ordre. P. L., t. i.xvi, col. 372 sq. Voir dom Baker, *Sancta Sophia*, le chapitre sur l'humilité.

4. L'orgueil, selon *saint Grégoire le Grand*, est le roi suprême de cette armée du vice, dont les chefs sont les sept vices principaux. Quand l'orgueil a conquis un cœur, le reste suit : *Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor cæperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur... Radix quippe cuncti mali superbia est de qua. Scriptura attestante, dicitur : Initium omnis peccati est superbia. Primiv autem ejus sobolcs, septem nimirum principalia mtia... Moralia*, l. XXXI, c. xi.v. P. L., t. i.xxvi, coi. 620-623. L'idée d'une certaine primauté de l'orgueil est donc reprise id; cf. *ibid.*, l. XXXIV, c. xxiii : *Aulia quippe mala ad publicum prodirent nisi lure mentem in occulto constringeret* P. L., *ibid.*, col. 744. La division de Cnsslen n'obtient pas chez saint Grégoire un égal relief; mais notre auteur reconnaît en revanche quatre espèces d'arrogance, (pie retiendra la théologie postérieure. L. XXIII, c. vi. col. 258-259. Par-dessus tout, saint Grégoire décrit une psychologie de l'orgueilleux, l. XXXIV, On du c. xxii et c. xxiii. Plusieurs traits sont empruntés A Cassicn, d'autres sont originaux : l'ensemble est inimitable. Les variétés de l'orgueil, les signes où il se trahit. ses elfts secrets et manifestes, saint Grégoire excelle A les dénoncer. jusqu'à cc trait d'un puissant rallnement : *Hue in eo quod sponte non appetit nulla exhortatione pectitur, ad hoc autem quod latenter desiderat quirrit ut cogatur quia dum metuit ex desiderio suo vilescere, optat vim in sua voluntate tolerare. P. L.*, t. i.xxxi, coi. 747. On ne peut espérer retrouver dans les morales plus systématiques des théologies posté-

rieures cette collection d'obserxationx vives, et que la réflexion n'a pas encore dépouillées des charmes de l'expérience. A l'imitation de Cassien, saint Grégoire exploite avec beaucoup d'éloquence et dans un mouvement fort pathétique l'enseignement de l'Écriture sur l'orgueil du diable et l'humilité de Jésus-Christ. *Ibid.*, P. L., t. lxxvi, col. 748-749. Cf. Cassicn. *De can. inst.*, XII. vm. P. L., t. xlix. col. 435-436. Entre les effets de l'orgueil, saint Grégoire a singulièrement signalé cette impuissance où est réduit l'orgueilleux de goûter encore la saveur de la connaissance : l'orgueil induit en maintes erreurs, mais cela même qu'il laisse connaître en vérité, il ne permet pas qu'on en perçoive la douceur : *Qui etsi secreta quidam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant, ul dixi, quomodo sapiunt. Mor.*, l. XXIII, c. xvn, P. L., t. LXXvi, coi. 269-270. Sur ce point, saint Grégoire abonde; et l'on ne sera pas surpris que saint Thomas ne l'ait pas négligé en sa théologie.

5. *Saint Isidore* a brièvement traité de l'orgueil *Srntenliæ*, II. xxxvin, P. L., t. i.xxxm, col. 639-640. La gravité supreme de l'orgueil vient des personnes qui le commettent, des vertus d'où il procède, de sa dissimulation. Il est plus grave que la luxure, bien que moins honteux; la luxure sert de remède à l'orgueil. Tout pécheur est orgueilleux, méprisant le précepte divin dans son péché : ainsi faut-il entendre Eccli, x, 15. Principe de tout péché, l'orgueil est aussi la ruine de toute vertu. L'ange est tombé par orgueil. Thèmes remarquables, mais bruts, et que la théologie affinera. — L'étymologie du mot au l. X des *Ety-mologia**, P. L., t. Lxxxn, col. 393 : *Superbus dictus, quia super vult videri quam est; qui enim vult supergredi quod est, superbus est.*

6. On retrouve dans l'opuscule de *saint Bernard*, *De gradibus humilitatis*, P. L., t. clxxxii, col. 910 sq., cette prééminence de l'orgueil entre tous les vices attestée jusqu'ici par tant d'auteurs. Ce traité, on le sait, est une reprise des douze degrés de l'humilité selon saint Benoît, mais considérés selon l'ordre inverse, c'est-à-dire comme les douze degrés descendants de l'orgueil, le premier degré de l'orgueil correspondant au douzième de l'humilité, etc. Ici, comme en saint Benoît, il ne s'agit pas rigoureusement de ce vice ni de cette vertu, mais il demeure remarquable que l'on décrive l'accès A la vie spirituelle en ces termcs-là. L'humilité conduit au premier degré de la vérité qui est la connaissance de soi-même; d'où l'on passe au sc'ond, de la connaissance miséricordieuse du prochain; d'où l'on passe au troisième, de la pure contemplation de Dieu. En contrariant l'humilité, l'orgueil est donc l'obstacle radical de la perfection : *Qui ergo plene veritatem in se cognoscere curat, necesse est ut semota trabe superbia quæ oculum arcet a luce, ascensiones in corde suo disponat, per quas scipsum in scipso inquirat, et sic post duodecimum humilitatis ad primum veritatis gradum pertingat* P. L., r«d 949*950.

Maints autres auteurs ont écrit sur l'orgueil avant l'âge des systèmes théologiques. Nous avons relevé ceux-là de qui la théologie devait principalement s'inspirer. L'orgueil, proposé comme nous venons de voir, sera désormais soumis A des analyses et traité selon des méthodes (pii nous livrenmt de cette chose morale la connaissance théologl(ue la plus accomplie.

IL Élaboration* tiiùoloqii'k pk notion MOKAII n'OROUKU.. Nous exposerons la doctrine de l'orgueil selon saint Thomas d'Aquin, principalement *Sum. theol.*, 11-11'. q. ci.xii; l. q. lxxiii, n. 1-3; II-II*, q. CLXiii, Cujétan a commenté le Maître avec une sûreté et une sagacité qui semblent porter a son point extrême l'élaboration théologique. Nous proposerons en conclusion les remaripics qu'appellent

les contributions ultérieures à la théologie de l'orgueil.

1. *Définition de l'orgueil.* — 1. Le mot de *superbia*, de soi, ne signifierait pas un péché. Il désigne, selon l'étymologie, surabondance ou surcroît. Les classiques latins l'emploient souvent en ce sens ; mais saint Thomas se contente de renvoyer à ce texte d'Isaïe dans la Vulgate : *Ponam te in superbiam suculorum, yaudium in generatione et generationem.* Is., 1 x, 15. L'usage néanmoins, atteste aux yeux de saint Thomas par saint Isidore (cf. *supra*), attache à ce mot le sens d'un surcroît immodéré, d'une surabondance déréglée, dans l'excellence que l'on se désire à soi-même. Cette détermination imposée par l'usage au sens du mot est un fait dont il ne reste au théologien, comme à tout autre, qu'à prendre son parti. Mais il importe au théologien de marquer qu'une telle signification, quoi qu'il en soit du mot, rencontre ce qui est.

L'homme désire naturellement d'être bon; dès lors, de trouver une perfection pour soi en tout bien qu'il veut, voire en toute action qu'il exerce. La plénitude et l'achèvement de son être propre en tout bien possédé comme en toute action accomplie sont ce qu'on appelle l'excellence. *Quirst. disp. de malo*, q. viii, a. 2 : *Inter alia autem qua* homo desiderat [naturaliter] unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini sed etiam unicuique rei ut perfectionem in bono concupito desideret qua* in quadam excellentia consistit.* Cf. D-IP', q. lxxiv, a. 2 : *Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem et excellentiam habeat.* Il n'est rien de mauvais en l'excellence même, comme en aucun des objets de l'appétit naturel. Il advient seulement que l'appétit, à l'endroit de cet objet comme de tout autre, se dérègle : et de même que l'on désire immodérément la nourriture, par exemple, on désire immodérément l'excellence. Ce dérèglement-là de l'appétit naturel est gourmandise; celui-ci est orgueil.

Ainsi rejoint-on la réalité que le mot, selon l'usage, signifie. En un système doctrinal, une telle observation est aussitôt élaborée selon des considérations générales et notamment celle-ci : qu'un certain vice est contraire à une certaine vertu. À quelle vertu s'oppose l'orgueil ? Il peut apparaître comme un excès de magnanimité. Cette vertu, on le sait, emporte l'âme vers la grandeur. Un tel mouvement est susceptible d'excès, lequel semble rencontrer assez exactement le dérèglement de l'orgueil. Saint Thomas ne nie pas que l'orgueil puisse être opposé d'une certaine façon à la magnanimité. Mais il tient que l'orgueil comporte supériorité : en quoi il précise le dérèglement dont il s'était agi jusqu'ici, lit. parce qu'il comporte supériorité, plus directement qu'à la magnanimité l'orgueil s'oppose à l'humilité : car le mouvement propre de cette vertu est de modérer l'espérance inconsidérée de l'âme, donc de tenir l'âme en sujétion. L'orgueilleux qui veut immodérément son excellence, ne supporte pas d'être sujet. - Par une complication due aux exigences systématiques, saint Thomas s'inquiète de trouver à l'orgueil, déréglé par excès, un vice contraire déréglé par défaut. Et il députe à cette fonction une certaine pusillanimité, non celle-là qui s'oppose à la magnanimité et consiste à ne point poursuivre les grandeurs raisonnables, mais celle-ci qui s'oppose à l'humilité et applique l'âme à des choses viles et indignes d'elle. Ce vice est à l'humilité comme l'insensibilité à l'intempérance : défauts l'un et l'autre, et moins répandus, certes ! que les excès contraires. Ceux-ci sont imposés par l'universelle expérience; ceux-là obtenus davantage, on l'a dit, par déduction systématique.

Il ne se peut que l'orgueil, ainsi entendu, n'érige

point l'homme contre Dieu. Saint Thomas le déduit au nom de l'opposition de l'orgueil à l'humilité. La révérence divine et la sujétion de l'homme à Dieu sont en effet un trait essentiel de l'humilité, nous l'avons relevé. Et cette attribution n'est pas arbitraire, car, en définitive, modérer ses folles prétentions, qui est certes l'idée la moins contestable que l'on puisse avoir de l'humilité, c'est se conformer au partage des biens voulu de Dieu; et le respect de l'ordre divin constitue la raison propre et dernière d'où l'humilité reçoit sa justification. Saint Thomas s'en explique expressément en un texte où il compare l'humilité avec la magnanimité : *In refrenando presumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem. quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni : ne, scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competeat. Sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reuerentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competeat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum.* IP-11®, q. cxi, a. 2, ad 3^{ura}. Ce respect de l'homme pour la divine distribution des biens fournit la raison maîtresse pourquoi l'homme se retient vertueusement de prétendre à cela qui le dépasse : et c'est pourquoi le trait principal de l'humilité est la soumission de l'homme à Dieu. Inversement, l'orgueil comporte l'insoumission de l'homme à Dieu : *Humilitas proprie respicit subjectionem ad Deum, ut supra dictum est. Inde e contrario superbia proprie respicit dejectum hujus subjectionis.* IP-IP', q. cixn, a. 5. Mais, comme on n'a pas arbitrairement considéré en l'humilité la soumission, ainsi cette insoumission n'est-elle pas non plus sans raison attribuée à l'orgueil. Car l'appétit démesuré de l'excellence y comprend une infraction à la règle divine et le refus de la distribution des biens voulue de Dieu : ...*secundum scilicet*, poursuit saint Thomas après l'endroit cité, *quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram.* Il ne faut point dire en ce cas que l'orgueilleux de l'excellence soit de nature à conduire l'homme, le cas échéant, jusqu'au mépris de Dieu; mais bien que l'on ne poursuit cet objet que pour avoir d'abord méprisé Dieu. Il n'est pas possible de se méprendre sur la pensée de saint Thomas. En ce sens, il interprète l'aphorisme de l'Écclésiastique, x, 11 : *Initium superbiae hominis apostatare a Deo* : *Scilicet*, commente-t-il, *in hoc radix superbierum consideratur quod homo aliquantulum subditur Deo et regula ipsius (ibid.);* et dans un autre endroit : *Apostulare a Deo dicitur esse superbia* humana* initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existat, sed quia est prima superbia* pars. Didum est enim quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam quam contemnit : ex consequenti autem contemnit subjici creatura* propter Deum.* IP-II®, q. cixn, a. 7, ad 2^{um}; cf. IB-II®, q. lxxiv, a. 2, ad 2^{um}. Dans le même sens, il tient que l'orgueil est toujours contraire à la charité : *Superbia semper quidem contrariatur dilectioni divina inquantum scilicet superbus non se subicit divina* regula prout debet.* IP-H®, q. clxii, a. 5, ad 2^{um}. Dans le même sens enfin, il «léclare que l'acte propre de l'orgueil est le mépris de Dieu : ...*ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus.* IP-IP, q. cixii, a. fi; cf. *ibid.*, a. 2 : *Per superbiam homo contemnit divinam legem per quam prohibetur a peccato, secundum illud .1er, // ; Conregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti: Non serviam.*

En cela, l'orgueil se distingue de tout autre péché. De quelque façon, tout péché est un mépris de Dieu;

mais l'orgueil l'est d'une façon singulière. Car» dans les autres pêchés, on n'enfreint la loi de Dieu que par ignorance ou par passion ou pour l'amour désordonné de quelque bien périssable; on enfreint la loi, certes, et c'est pourquoi l'on pêche, partant l'on méprise Dieu : mais ce sont ces causes-là, auxquelles le mépris est étranger, qui conduisent à pécher; bien plutôt souhaiterait <in que l'acte accompli ne séparât point de Dieu. Dans l'orgueil, on refuse directement de se soumettre à Dieu; l'autorité de Dieu et le précepte divin sont cela même de quoi l'orgueilleux ne veut plus. Ainsi le requiert, notons-le bien, cette supériorité même que l'on a dit tout à l'heure caractériser l'orgueil. Vouloir se dépasser, en l'espèce, ne ressemble pas à vouloir forniquer : en ce dernier cas, le pécheur transgresse la règle divine selon l'objet qu'elle interdit; dans le premier il transgresse la règle divine en sa fonction même de règle. Car la règle, selon sa fonction, mesure ce qu'elle règle : et c'est précisément le refus d'être mesure que trahit un tel vouloir. En tout autre péché, la rupture de l'ordre, par quoi l'on veut assouvir une passion, contenter une habitude, à moins que l'on ne cède à quelque ignorance, ne signifie que l'attrait prépondérant d'un bien périssable; en celui-ci, où l'on ne prétend que supérieurement exceller, elle dénonce la rébellion de l'homme contre Dieu. Nous glosons de tout près saint Thomas : *In aliis peccatis, homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regni subijci.* Et notre auteur de citer, sous le nom de Boèce, une pensée <le Cassin *ad sensum* où s'exprime exactement le sentiment traditionnel : *Cum omnia vitia iugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. De cam. inst.* I. XII, c. vu. *P. L.*, t. xliix, col. 131-135, Et c'est à quoi se réfère, estime-t-il, cette spéciale résistance de Dieu à l'orgueil enseignée par l'Écriture : *Deus superbis resistit. IP-II*, q. ci.xn, a. 6.

Cette analyse nous conduit à penser qu'on n'entend exactement en ceci la langue de saint Thomas que si l'on restitue à ce mot *d'excelle*ntia sa valeur superlative. Le verbe latin est souvent employé chez les classiques avec cette valeur et désigne une singularité dans l'excellence : exceller ne souffre aucune comparaison. Notre mot français, en l'usage ordinaire, a perdu cette signification extrême; et Littré lie qu'il ne le comporte même pas de soi. Cependant, ce philologue remarque : « A cause du haut degré d'éminence qui est dans *excellent*, des grammairiens ont dit que ce mot ne comportait pas de degrés de comparaison. » *Dictionnaire de la langue française*, au mol *Excellent*, l'n grammairien contemporain, M. Abel Hermant, rejoint pour son compte, par-dessus Littré, ses délicats ancêtres, *Xavier ou tes Entretiens sur la grammaire française*, Paris. 1928, c. vi.

Cajétan a commenté saint Thomas dans le même sens : et ce théologien estime que l'orgueil comprend l'insoumission à Dieu. Comme le Maître, il en raisonne par comparaison avec l'humilité dont la racine est le respect de Dieu : *Et quoniam divina reverentia radix est humilitatis, subaudiendus est in his ordo divina reverentur : ita ut humilitas sit virtus qua homo, ex divina reverentia se conterens Deo, in omnibus se habet ut subditus ; superbia vero vitium quo homo, divina abjecta reverentia, in omnibus seu communiter se habet ut celsus. In II-II*, q. clixii, a. 1, n. vi. Cf. *ibid.*, a. 5, n. m et v. Le mépris de Dieu, précise-t-il ailleurs en sa langue exacte, est compris dans la raison constitutive du genre orgueil : *Intrans rationem constitutivam sui generis. Ibid.*, a. «. η. n. Et tant que l'appétit désordonné de la propre excellence ne procède point de ce mépris île Dieu, on n'a pas affaire avec ce qui

est formellement l'orgueil : *Appetitus inordinatus propria* excellunt si non sic ordinatus est quod ex aversione a Deo sit, non spectat ad superbiam jormaliter, sed materialiter tantum et reductive. Ibid.* Saint Thomas ne signale pas dans les mêmes termes ces deux acceptions de l'orgueil : mais, en avouant une opposition de l'orgueil a la magnanimité (cf. *supra*), i) a reconnu, semble-t-il, la réalité même que le commentateur dénomme orgueil matériel ; quant à l'orgueil formel, il est ce que saint Thomas entend par orgueil, sans plus.

Niera-t-on que cet orgueil soit un vice humain? L'impatience d'être sujet et le mépris de l'autorité même divine ne sont-elles pas choses d'expérience commune? Cajétan, qui signale ce caractère, distingue de l'orgueil ainsi entendu celui qui prétendrait, non pas seulement se soustraire à l'autorité de Dieu, mais exceller sur Dieu même : d'une part, *non subjici Deo*, de l'autre, *pricesse Deo*. Il est constant, dit ce théologien, rpie le mépris de la soumission à Dieu est l'un des vices humains; mais vouloir exceller sur Dieu est exorbitant : ce n'est plus même un vice, mais une monstruosité inhumaine cl plus que diabolique : rares, infiniment, en sont les possédés. *In q. ci.xn, a. 5, n. vi.*

Il nous apparaît qu'en cette définition de l'orgueil, dont nous venons de suivre l'élaboration technique, saint Thomas a porté à son point d'achèvement la pensée chrétienne, telle que la déclarent les témoignages rassemblés ci-dessus.

2. De l'orgueil ainsi défini, il Importe de *discerner les vices* <pii ressemblent a l'orgueil, mais ne l'équivalent pas. On verra du même coup combien la morale de saint Thomas est accueillante à la variété de nos misères.

L'orgueil n'est pas la *vaine gloire*, dit littéralement saint Thomas, mais sa cause. Car l'orgueil convoite démesurément l'excellence, et la vaine gloire l'excellence manifestée. *HMD. q. ci.xn, a. 8. ad 2^ojm.* Autre chose est l'excellence, autre chose est la manifestation de l'excellence : elles représentent deux raisons distinctes pour l'appétit à qui l'excellence publique et proclamée confère un bien que l'excellence seule ne comportait pas. Mais l'appétit passe promptement d'un objet à l'autre et l'on ne convoite guère l'excellence sans convoiter aussitôt la gloire. Car la gloire est le témoignage éclatant que les hommes rendent à quelque bonté et il ne se peut que d'un tel témoignage n'advienne, à qui en est l'objet, un surcroît d'excellence : ainsi la vaine gloire procède-t-elle de l'orgueil. En revanche, on ne voit guère que la gloire désordonnée puisse être désirable à qui n'a pas le goût corrompu de sa propre excellence. — Outre cette relation de moyen à fin. Cajétan signale entre la vainc gloire et l'orgueil celle d'une quasi-propriété avec son sujet : en ce sens (pie nous estimons être moins excellents tant que notre excellence n'est pas connue des autres. *HMD. q. (xxxn, a. I; Cajétan. n. m. Voir Gl o i k k (Vaine).*

L'orgueil n'est pas *Vambilion*, laquelle est l'appétit désordonné de l'honneur (on suit que l'honneur dillère de la gloire : il peut n'être «pic le téanoignage d'un seul, elle est la proclamation d'un grand nombre: la gloire procède de beaucoup d'honneurs : II-11v, q. (in. a. L ad 3um; q. cxxxn, a. L ad 2un'). Mais comme l'honneur est aussi le témoignage d'une excellence, les mêmes rapports que l'on a dits nu sujet de la vainc gloire se vérifient entre l'orgueil et l'ambition. *ID-II*®, q. exxxi. Voir *Amih t i o n*.

L'orgueil n'est pas la *présomption*, laquelle s'engage en des entreprises plus grandes que les ressources du sujet. *IP-II*', q. exxx. En passant, saint Thomas signale que ce vice procède de l'orgueil. *Ibid.*,

q. cxxxm. a. 2. nd Pun. On conçoit que l'orgueil est en effet propre à le causer; mais sans doute est-il aussi susceptible d'une autre origine; car l'objet de la présomption n'a point avec celui de l'orgueil les mêmes rapports essentiels que la gloire ou l'honneur; et des hommes peuvent avoir le goût des grandes affaires et des entreprises démesurées, qui n'y recherchent point l'honneur, ni la gloire, ni l'excellence.

Les vices ci-dessus sont contraires à la magnanimité et leur objet dès lors doit être grand. S'il est médiocre, ces vices se réduiront à ce que nous avons vu plus haut être la *phitotimia*.

L'orgueil n'est pas la *jactance*, laquelle consiste proprement en ce qu'un homme s'élève soi-même en paroles. Avec l'ironie, son contraire, elle est partie du mensonge et s'oppose à la vertu <le vérité. Elle est au catalogue d'Aristote (cf. *supra*). Mais la Jactance, le plus souvent, procède de l'orgueil comme de sa cause intérieure et motrice : car de ce qu'un homme s'élève secrètement au-dessus de soi-même, il suit qu'il parle de soi avec avantage; néanmoins, il arrive que la jactance procède, non pas de l'orgueil intérieur, mais d'une certaine vanité qui se plaît en ce Jeu de paroles fanfaronnes sans y attacher l'amour d'exceller. II'-II", q. ci.xn, a. I, ad 2um; q. cxu. a. I, ad 2um.

Cajétan signifie avec beaucoup de force la singularité de l'orgueil entre les vices qui l'avoisinent. L'objet de l'orgueil, explique d'abord ce commentateur épris de distinction, est l'éminence, purement et simplement, *celsitudo simpliciter*; celui de la présomption, la grandeur en matière d'actions; celui de l'ambition, la grandeur en matière d'honneurs etc. Mais, si nous y mettons plus de pénétration, continue-t-il, *si perspicacius perscrutati fuerimus*. nous verrons que, si d'une part, l'éminence jointe aux actions ou aux récompenses constitue l'objet des dits vices, d'autre part, l'éminence jointe à la propre personne constitue l'objet de l'orgueil; en sorte que, comme le présomptueux tend aux actions éminentes, l'ambitieux aux honneurs éminents, ainsi l'orgueilleux tend à l'éminence de soi. Celle-ci est en effet la seule qui soit strictement éminence perverse au sens absolu du mot; les autres sont des éminences perverses partiellement, savoir dans les honneurs ou dans la gloire ou dans les actions difficiles. Et, pour mieux percevoir encore ces choses, reprend le commentateur infatigable, considérons que la propre personne peut soutenir avec le vice ou la vertu de multiples rapports : elle est objet, sujet ou terme. En tous les cas, elle est sujet. A l'endroit de plusieurs vices et vertus, elle est terme, en ce sens que l'on mesure selon la personne la convenance ou disconvenance de l'objet; ainsi la tempérance, la magnanimité, l'ambition, la présomption. L'orgueil, outre ces deux rapports, soutient celui-ci, qu'il regarde la personne propre comme objet. Entre tous les vices, il n'en est point qui en ceci lui ressemble. En sorte que l'objet propre de l'orgueilleux comme tel est *ipsemel celsus* ou l'éminence de soi, et non point l'éminence des actions ou des honneurs ou de la gloire ou quelque autre grandeur. *Superbia habet magnitudinem suam pro se primo objecto*. In q. ci.xn. a. 1, n. iv-v.

S'il est vrai que l'ambition et la vaine gloire dépendent essentiellement de l'orgueil, il faut dire que ces vices supposent et requièrent, ainsi que l'orgueil, le mépris de Dieu. Mais on conçoit que l'orgueil matériel, comme parle Cajétan, soit de nature à les causer; auquel cas, ils n'obtiennent point cette redoutable lignification.

2* *Les espèces de l'orgueil*. — L'amour démesuré de la propre excellence, tel qu'il suppose le mépris

de Dieu : ainsi a-t-on défini l'orgueil. De ce vice, les théologiens étaient invités à marquer des espèces!, car les divisions ne manquaient pas selon lesquelles les anciens auteurs, chacun à sa manière l'avaient partagé.

1. L'une était de saint Anselme (ainsi du moins le croyait saint Thomas; plus exactement, d'Eadmer, *De similitudinibus*, c. xxu sq., P, I., t. eux, col. 612 sq.), selon qui l'exaltation de l'orgueil est tantôt dans la volonté, tantôt dans les discours, tantôt dans l'action. Mais cette division, d'après saint Thomas, signale le développement du même péché d'orgueil que l'on conçoit dans le cœur, que l'on produit en paroles, que l'on accomplit en actions. En quoi saint Thomas applique à l'orgueil une idée qui lui est familière du développement des péchés (cf. D-II", q. i.x xii, a. 7), mais ne prétend point que l'orgueil n'ait sa perfection que si l'on travaille effectivement à se rendre excellent : ce péché est un amour, et l'amour tient dans le cœur. Il reste que cette division ne propose point des espèces complètes de l'orgueil.

2. Une autre était de saint Bernard qui gradua l'orgueil en douze moments, selon le modèle qu'avait le premier dressé saint Benoît de l'humilité (cf. *supra*). Mais il est certain que ni saint Benoît ni saint Bernard n'avaient eu l'intention de représenter douze espèces d'un genre défini. Et saint Thomas, qui reproduit ces catalogues, observe justement qu'on y a enregistré non seulement «les espèces, mais toutes dispositions ayant avec l'orgueil ou l'humilité quelque rapport, soit qu'elles leur fussent antécédentes, soit qu'elles leur fussent consécutives. Selon cette reinar- <pte, il faudrait retenir comme exprimant le principe et la racine de l'orgueil la *peccandi consuetudo* (12. degré), en tant qu'elle implique le mépris de Dieu; comme exprimant des variétés d'orgueil, la *libertas*, selon quoi l'homme prend plaisir à faire sa volonté, la *rebellio*, par quoi il oppose sa volonté propre à celle de ses supérieurs, la *simulata confessio*, par quoi il tente d'éviter le châtement de ses fautes; comme exprimant le jugement faux présumé au désordre de l'appétit, la *defensio peccatorum*, la *pnesumptio*, *Varrogantia*; comme exprimant enfin les signes où l'orgueilleux trahit son vice, la *singularitas* quant aux actions, la *jactantia* et la *levitas mentis* quant aux paroles, la *curiositas* et *Vinepta ladiitia* quant aux gestes. On voit l'accommodation que subit le sens original des mots en vue de les mieux soumettre aux catégories techniques et comment est renversé l'ordre Ingénieux de saint Bernard.

3. Cassien, comme on a vu, avait divisé l'orgueil en charnel et spirituel. Quoi qu'il en fût des choses, ces mots se prêtaient à une division objective et «loue spécifique de l'orgueil (cf. I'-II®, q. i x x u, a. 2); mais la théologie n'a point retenu ce thème qu'un autre avait supplanté.

I. Saint Grégoire en effet, nous l'avons dit, a dénoncé «quatre espèces d'arrogance «pie devaient recevoir, par l'Intermédiaire de Pierre Lombard, les théologiens scolastiques. En saint Thomas, cette division est constante et fait figure de doctrine classique. L'élaboration théologique, en ce cas comme en beaucoup d'autres, fut de justifier rationnellement celle donnée en manifestant la convenance avec l'analyse technique. L'objet de l'orgueil étant l'excellence, ce sont les divisions formelles de l'excellence qui marqueront les espèces de l'orgueil. Or, il est essentiel à l'excellence qu'elle ait rapport avec le bien; car c'est le bien «pii confère l'excellence. Mais ce bien est en ceci susceptible de plusieurs considérations; car il rend excellent selon sa possession même, ou selon la cause par quoi on le possède, ou selon le

mode où on le possède. Les espèces de l'orgueil se fondent sur (cite division du bien conférant l'excellence.

Plus grand est le bien que l'on possède, plus grande est l'excellence qu'on en reçoit. Dès lors, quand un homme s'attache à un bien plus grand que son bien véritable, son appétit, flatté de cette pensée, tend vers une excellence plus grande que celle qui convient. Ainsi exprime-t-on la troisième des espèces énumérées par saint Grégoire : *Cum aliquis jactat se habere quod non habet*, la jactance en ce cas devant s'entendre de la convoitise intérieure de l'excellence. A cette espèce, saint Thomas attribue l'orgueil de ceux qui s'excusent de leurs péchés, dont parle saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XIV.c. xiv, *P.L.*, l. xlii, col. 422. et qui par là s'attribuent le bien de l'innocence qu'en effet ils n'ont plus; n'entendons point non plus ici les excuses verbales, mais la méconnaissance intérieure de la faute commise où l'on refuse de s'avouer à soi-même que l'on a péché.

Quelque bien (pie l'on possède, il est plus excellent de le tenir de soi-même que d'un autre. Cette excellence diffère formellement de la précédente et y tendre constitue une autre espèce d'orgueil. Mais l'on peut être cause de son propre bien de deux façons, soit qu'on l'ait effectivement produit, soit qu'on l'ait mérité. Selon qu'un homme considère son bien comme son propre ouvrage ou comme le prix de ses mérites, il verse dans l'une ou dans l'autre de ces deux espèces d'orgueil ainsi décrites par saint Grégoire : *Cum quis a se (ipso habere irstimut quod a Deo habet*, qui est la première en son énumération; *Cum propriis meritis sibi datum desuper credit*, qui est la seconde. A ces deux espèces, saint Thomas réduit l'orgueil de l'ingratitude signalé, pense-t-il. par saint Jérôme en ces paroles : *Nihil est tam superbum quam ingratum videri*; car l'ingrat s'attribue, en l'une ou l'autre des deux manières dites, ce qu'en effet il tient des autres.

Il est plus excellent de posséder quelque bien de manière singulière. Penser qu'aucun autre ne possède ce bien, ou du moins au degré éminent où on le détient soi-même, c'est préparer à l'appétit la pâture d'une excellence démesurée. Saint Grégoire a signifié cet orgueil en sa quatrième espèce : *Cum aliquis despectis ceteris singulariter vult videri*. Ce dernier verbe serait du reste avantageusement remplacé par *excellere* : car ce n'est point paraître que convoite formellement l'orgueilleux, mais exceller. Le jugement dont on parle favorise l'excellence de la singularité. Ce que dit saint Thomas, que la présomption semble se rapporter principalement à cette espèce, doit s'entendre sans préjudice de la distinction formelle des deux péchés ni de l'indépendance essentielle de la présomption à l'endroit de l'orgueil; mais en ce sens que, dans le cas où clic procède de l'orgueil, c'est de cette espèce-là qu'elle dérive de préférence.

En ces (piatre manières de pécher par orgueil, on enfreint la règle divine, selon qu'il a été défini plus haut, au mépris de Dieu. Huile de quoi, l'on ne pèche pas formellement par orgueil.

Cajétan observe que les quatre espèces décrites concernent l'orgueil désordonné *ex parte actus*, c'est-à-dire selon l'objet même où l'acte se porte, Il s'est agi en effet du désordre de l'excellence elle-même. Mais il se pourrait que l'excellence aimée fût en elle-même irréprochable et que cependant l'on péchât par orgueil: car l'appétit excessif de la propre excellence véritable, reconnue comme due à la grâce de Dieu, à l'exclusion de toute singularité dans la possession — par quoi l'on élimine tous les désordres cités — un tel appétit est orgueil. Le désordre

en ce cas concerne le mode même de l'appétit qui est excessif; cet orgueil est considéré *ex parte appetentis*. On voit comme cette remarque rencontre la définition de l'orgueil, qui n'est point seulement : *appetitus prapriiv excellentur inordinata*, mais, *appetitus inordinatus propria excellentia*. In /Brm-/F\ q. ci.xn, a. 4, n. v.

3. *Le sujet de l'orgueil.* — 1. *L'intelligence* a sa part dans l'orgueil : nous l'avons dit en la description des espèces, ayant invoqué à chaque fois, comme la condition du mouvement désordonné de l'appétit, un jugement faux de l'intelligence. Ce jugement faux fournit à l'orgueil son objet : et c'est en quoi il se distingue de l'erreur commune à tout péché, qui concerne l'élection. Quand le fornicateur estime la fornication délectable, il ne se trompe pas; son erreur est de tenir ce plaisir pour digne d'être choisi. Au lieu que l'orgueilleux ne se trompe point seulement en jugeant digne de son choix sa propre excellence, mais bien déjà en s'attribuant une telle excellence. Néanmoins, dans le cas signalé par Cajétan d'une excellence de tout point réglée, l'erreur se situe seulement dans le rapport de cette excellence avec l'appétit et permet une adhésion déréglée de l'appétit à un objet qu'elle n'a pas créé; dans les autres, l'erreur a formé l'objet même que l'appétit se propose.

Le jugement faux dont nous parlons est celui-ci. que suppose le mouvement orgueilleux de l'appétit. Il ne concerne que la direction même de ce mouvement. Dès lors, il peut ne point procéder d'un jugement faux universel. Cette remarque excuse du péché d'infidélité les orgueilleux plus haut classés dans la première et la seconde espèce. Car il est de foi que tout bien vient de Dieu et que la grâce n'est pas causée par les mérites; et si l'orgueilleux devait nier ces propositions, il aurait refusé la foi avant de verser dans l'orgueil. Mais on sait que les propositions universelles peuvent de quelque façon demeurer dans un esprit qui professe d'ailleurs, en vue de l'action, quelque opinion particulière contraire. Cf. P-IIæ, q. lxxvii, a. 2, spécialement ad 3um. On peut penser juste, universellement, et, d'autre part, mal agir, concrètement. L'appétit est éminemment propre à faire ainsi dévier la rectitude; et, dans le cas présent, l'orgueil lui-même suggère les pensées pernicieuses aptes à servir ses fins. Le jugement faux pré-supposé à l'orgueil n'eût pas été prononcé sans l'orgueil même. Comment avec cela nous sortons du cercle et expliquons le premier péché d'orgueil : cf. *injra*, 5. La primauté de l'orgueil. col. 117.

2. Part faite à l'intelligence. Il demeure assuré que l'orgueil consiste très proprement dans un acte de *l'appétit*. Les considérations plus haut proposées le persuadent certainement. Il en va de l'orgueil comme de l'humilité ; la connaissance y dirige l'appétit, mais en l'appétit seulement s'accomplit soit la vertu soit le péché. Il ne reste qu'à préciser cette proposition.

L'excellence, estime saint Thomas, est un certain bien ardu. Dès lors, à l'intérieur même de l'appétit, c'est à l'irascible qu'il importe d'attribuer l'orgueil. Pour le faire, on propose une double acception de l'irascible. Il signifie premièrement une partie de l'appétit sensible; plus largement, on peut l'entendre de l'appétit intellectuel : ainsi attribue-t-on la colère à Dieu et aux anges, en qui il n'y a pas de passion, mais un acte de la volonté ressemblant à quelque passion. L'irascible ainsi entendu ne s'oppose pas réellement au concupiscible, cette division n'ayant pas lieu dans l'appétit intellectuel. Or, l'ardu que regarde l'orgueil n'est pas seulement une excellence sensible, celle d'être plus robuste, par exemple,

ou plus habile à la course : en ce cas, le sujet en est l'irascible proprement dit; il se rencontre communément et dans les biens sensibles et dans les biens spirituels, car on prétend à l'excellence de savoir, de commander, voire d'être vertueux; et c'est pourquoi l'on doit tenir pour sujet «le l'orgueil, non seulement l'irascible proprement dit, mais l'irascible même qui se vérifie dans la volonté. Ainsi comprend-on que les démons soient orgueilleux.

Ainsi expose saint Thomas. Sur quoi l'on peut demander si l'orgueil sensible et l'orgueil volontaire sont deux genres d'orgueil ou bien si l'un ne dérive pas de l'autre. Une volonté orgueilleuse suffit à faire désirer l'excellence même sensible, comme suffit à réprimer l'espoir sensible la vertu d'humilité. De ce chef, on peut considérer l'appétit sensible comme le sujet secondaire de l'orgueil et la volonté comme le sujet principal. Ainsi Cajétan. *in* q. c l x ii, a. 3, n. i et m. D'autre part, si l'on prétend n'exceller que dans les biens sensibles, un tel appétit serait-il encore de l'orgueil? La difficulté de l'admettre serait que l'appétit sensible est incapable de mépriser Dieu, comme il est requis dans l'orgueil. Mais saint Thomas n'en est pas empêché : car l'irascible, s'il ne peut se porter à Dieu, peut se détourner de lui. Ce qui advient quand il incline vers son propre objet sans en être retenu par la révérence divine. *Quast, dispu!. de malo*, q. vin, a. 3, ad lum. En ce dernier cas, bien entendu, on incrimine la volonté même, à qui seule il appartient de révéler Dieu ; mais cette puissance ne devient pas pourtant le sujet d'un vice, limité à des biens sensibles.

En cette distribution de l'orgueil, on peut reconnaître l'élaboration théologique du partage opéré par Cassien, de l'orgueil spirituel et de l'orgueil charnel. Ce sont deux sujets de l'orgueil, et non point précisément deux espèces, dont ce partage propose la formule.

1. *La gravité de l'orgueil.* — Elle se déduit de la nature «le ce péché. On y a décelé l'insoumission de l'homme à Dieu : il ne faut rien d'autre pour prononcer que l'orgueil est de sa nature péché mortel. Néanmoins, ainsi qu'il advient de tout autre péché mortel de sa nature, l'orgueil se produit en des mouvements indélébiles et hors le consentement de la raison : en ce cas. Il est péché véniel.

En cette double appréciation, tient toute la doctrine de saint Thomas. Elle concerne l'orgueil même qu'a défini ce théologien, c'est-à-dire celui qui ne peut pas ne pas inclure le mépris de Dieu. Saint Thomas ne revient pas sur l'analyse qu'il a faite et il tient que l'orgueil de sa nature est d'une gravité mortelle. Il ne l'en excuse pas par l'endroit de sa matière, mais par celui de l'acte: et des deux sortes de péchés véniels qu'il a naguère définis — *ex genere, ex imperfectione actus* : cf. P-II-1', q. l x x x v i i i, a. 2 — il ne retient pour l'orgueil que la seconde où l'acte humain, fût-ce en matière grave, demeure imparfait par défaut «le délibération et de consentement. Il en va de l'orgueil, explique saint Thomas, comme de la fornication et de l'adultère qui, étant en eux-mêmes péchés mortels, se produisent néanmoins en mouvements indélébiles et n'encourent ainsi (pie la gravité vénielle. Que les mouvements indélébiles soient des péchés véniels, c'est une doctrine générale de saint Thomas dont il se contente de faire ici une application. Voir Péché.

L'orgueil indélébile qu'allègue ici saint Thomas ne peut-il s'entendre selon deux acceptions progressives? Il signifie d'abord, et l'on n'en doute pas, de secrets mouvements déréglés où la nature produit, sans l'aveu de la raison, son amour de l'excellence. Quoi de plus vif et déplus remuant qu'un tel appétit?

Il est malaisé d'en prévenir toutes les saillies. Nos vertus elles-mêmes lui sont une excitation, En ceci, l'orgueil ressemble à la concupiscence, dont les mouvements insidieux pénètrent Jusqu'en nos plus saintes amours. Mais il s'en distingue selon ce trait que la concupiscence trahit sa malice en son attachement au bien périssable, au lieu que l'orgueil en son amour de l'excellence ne déploie pas toute la sienne. Et telle serait la seconde acception de l'orgueil indélébile. On s'avise que l'on poursuit l'excellence, cependant que l'on n'a pas mis en cause la soumission à Dieu. En son amour démesuré de l'excellence, le pécheur cède encore au bien de l'excellence même, et la démesure n'y est que consécutive à l'amour. Il ne brigue pas la supériorité; ou, s'il la veut, ce n'est pas une supériorité qui aille jusqu'à l'insoumission. Il se complaît en la bonté de l'excellence, en quoi il force un amour naturel; mais il ne crée pas ce mouvement de rébellion contre Dieu, à quoi n'incline pas sa nature. A ce degré, où l'on n'a délibéré que de la *conversio ad creaturam*, l'orgueil peut demeurer imparfait et véniel; car selon la *conversio*, estime saint Thomas, l'orgueil n'a pas de quoi faire un très grand péché, l'excellence démesurée ne représentant pas une extrême répugnance à l'endroit de la vertu. En celle seconde acception, l'orgueil indélébile semble rencontrer cet orgueil que saint Thomas lui-même a dit être contraire à la magnanimité, celui que Cajétan a dénommé matériel, celui que les hommes ont communément dans l'esprit lorsqu'ils prononcent ce nom.

Dès lors, convenons-nous que le parfait orgueil soit rare. Il n'est pas inhumain, avons-nous dit. car il ne prétend point supplanter Dieu, mais seulement ne point se soumettre à lui. Mais cette insoumission même, il est rare que la volonté la veuille. A ce degré l'orgueil n'est plus un mouvement naturel et donc malaisément coercible. Γη peu de réflexion le maîtrise; car outre les motifs qui nous dissuadent de convoiter notre propre excellence, la pensée de la grandeur de Dieu c'est l'autorité de son empire est propre à rabaisser une aussi folle prétention : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* Job, xv, 13.

Cette gravité vénielle de l'orgueil justifie que soient véniels maints péchés procédant de l'orgueil. En tout péché, nous le dirons, le pécheur poursuit de quelque manière sa propre excellence : mais dès là qu'il ne la poursuit pas sous la raison de mépris, il ne verse pas pour autant dans le péché mortel. Certains péchés, nous l'avons «lit, tels l'ambition et la vaine gloire, procèdent essentiellement de l'orgueil, en ce sens que, sans l'amour désordonné de la propre excellence, on ne comprendrait pas rattachement de l'appétit à des choses dont tout le prix vient de l'excellence qu'elles confèrent. Et c'est pourquoi ces péchés, comme l'orgueil lui-même, supposent le mépris de Dieu. Mais, comme il advient que l'on adhère à sa propre excellence sans refuser la suprématie divine, ainsi advient-il que l'on recherche les honneurs, etc., sans autre fin (pie l'excellence même. Saint Thomas reconnaît de la vaine gloire qu'elle peut être péché véniel, Ib-ll-*, q. c x x x n, a. 3; or, il n'en peut être ainsi que si elle ne procède pas d'un péché mortel; et, comme elle procède essentiellement de l'orgueil, il faut que ce péché même soit véniel.

2. L'orgueil complet est indubitablement péché mortel. Il comprend l'insoumission à Dieu qui est une façon de se détourner de Dieu et le péché mortel ne signifie rien d'autre qu'une telle aversion. Il advient par surcroît (pic l'orgueil s'oppose non seulement à l'amour de Dieu, mais à l'amour du prochain; dans le cas où l'orgueilleux se préfère démesurément à son prochain ou se dérobe à la soumission qu'il lui

doit; en ce dernier cas, on porte une nouvelle atteinte au droit de Dieu même (pii a Institué les rangs et préséances parmi les hommes.

Mais le Jugement se précise et saint Thomas énonce que l'orgueil complet non seulement est un péché mortel, mais *gravissimum omnium precatarum*. Il en donne cette raison que, dans les mitres péchés, l'aversion est consécutive à l'amour de quelque bien, au lieu (pie dans l'orgueil elle est immédiate : *Superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulis subjici*,. Averti a Deo et ejus preceptis quad est quasi consequens in aliis peccatis per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus, II'-IID, q. CLXii, a. 6. Dès lors, l'orgueil l'emporte en aversion sur les autres péchés; il est donc le plus grave des péchés.

Sur cet enseignement de saint Thomas, Cajétan a institué un commentaire d'une acuité extrême, cl il ne semble pas que l'on puisse davantage analyser; d'autre part, on ne saurait dédaigner ces précisions en une matière de soi assez confuse. Il y a donc, entre l'orgueil et les autres péchés, cette différence que, dans les autres, l'aversion accompagne la conversion au bien périssable, tandis que dans l'orgueil, par un phénomène à peu près contraire, *quasi e converso*, la conversion vers la propre excellence accompagne l'aversion. Mais prenez garde, signale notre commentateur, — et en ceci il dégage une pensée cachée de saint Thomas. — prenez garde que j'ai dit : *quasi e converso* : car l'orgueil ne regarde pas proprement l'aversion comme un objet, mais comme un mode; ou, plus exactement, comme une certaine démesure, qu'il introduit dans son acte relativement à l'objet, lequel demeure la propre excellence. L'orgueil veut directement exceller : mais il se trouve qu'en cet acte même est compris un mépris de Dieu; en sorte que l'on ne veuille l'excellence que voulant simultanément, comme un mode de l'appétit, l'insoumission à Dieu. Cette observation ne nous fait pas retomber dans le cas ordinaire où l'aversion est consécutive: car le fornicateur, par exemple, voudrait bien, tout en fornicant, ne point se détourner de Dieu; tandis que l'orgueilleux, qui veut son excellence, du même coup veut l'insoumission sans quoi il n'est point pour lui d'excellence. Et Cajétan de confirmer son commentaire par cette remarque très exacte que, dans le texte de saint Thomas, conversion et aversion de l'orgueil sont expressément distinguées, l'aversion y faisant fonction d'aversion et non pas, comme il advient en certains cas, fonction de conversion.

Nous pensons aux péchés contraires aux vertus théologiques, dont on peut en effet se demander, sur la foi du présent enseignement de saint Thomas, s'ils sont plus graves ou moins graves (pie l'orgueil. La précision de Cajétan est propre à nous en informer; et le commentateur du reste n'a pas omis de faire lui-même cette application. L'aversion, expose-t-il, se rencontre dans les péchés de deux façons : soit du côté de l'objet soit du côté de l'aversion; et, dans ce dernier cas, de deux façons encore : soit consécutivement, soit directement. La plupart des péchés ont leur aversion du côté de l'aversion et consécutivement à l'appétit de l'objet, comme le vol, l'adultère etc., où la conversion à un bien utile ou délectable est accompagnée de l'aversion loin de Dieu. Les péchés contraires aux vertus théologiques, comme l'infidélité, le désespoir ou la haine de Dieu, ont leur aversion du côté de l'objet; car l'homme qui ne croit pas, (pii désespère, qui hait Dieu, n'a point d'autre objet que de se détourner de Dieu; ce qu'il veut, et (pii termine son appétit, est de n'adhérer pas à Dieu dans la foi, l'espérance ou la charité. Quant à l'or-

gueil, il a son aversion du côté de l'aversion mais directement, de la manière dite plus haut. El ccttc double condition détermine la position singulière de l'orgueil entre tous les péchés. D'une part, il est plus grave que les péchés où l'aversion, située du côté de l'aversion, est seulement consécutive : on l'a dit. D'autre part, il est moins grave que l'infidélité etc., ou l'aversion se lie du côté de l'objet: car on suit que la gravité essentielle d'un péché vient de son objet (cf. I*-II*, q. i.x xiii, a. 3), et il ne se peut concevoir d'objet plus grave que celui qui consiste dans l'aversion même loin de Dieu. Cette dernière appréciation rencontre l'enseignement de saint Thomas qui dit de la haine de Dieu, notamment, qu'elle est le plus grave de tous les péchés; et la raison qu'il en donne est que l'aversion y est plus volontaire que partout ailleurs. IP-II*, q. xxxiv, a. 2. Nous comprenons maintenant qu'elle soit en effet plus volontaire que l'aversion de l'orgueil: car, dans le cas de la haine, elle a lieu selon le droit mouvement de la volonté, dans le cas de l'orgueil, selon l'appétit de l'excellence. Elle se lie là *ex parte objecti*, ici *ex parte aversionis*. Il faut donc entendre la gravité extrême de l'orgueil, *gravissimum peccatum, gravissimum omnium peccatorum*, selon cette importante restriction, où l'on sauve la gravité spécifique plus grande des péchés contraires aux vertus théologiques, qu'il est le plus grave *ex parte aversionis*. Il n'est point le péché dont l'objet soit le plus grave; mais il est celui où l'aversion, ne faisant pas objet, se rencontre le plus directement. Mais il n'y a point d'inconvénient de dire absolument, comme fait saint Thomas, que l'orgueil est le plus grave des péchés; car c'est de l'aversion (pie vient le péché sa raison de mal. absolument parlant; dès lors, nommer la gravité, c'est signifier l'aversion. In IEm-II*, q. c lxu, a. 6, n. n et v; a. 7, n. iv.

3. H ressort de ces considérations que l'orgueil est de nature à aggraver les autres péchés. Tout péché reçoit sa gravité essentielle de son objet, cl ce n'est point celle-là (pie l'orgueil augmente; mais la gravité d'un péché dépend aussi dans une mesure de la cause du péché, el l'on veut dire que l'orgueil, s'il cause un péché, contribue de ce chef à le rendre plus grave. A objet égal, un péché causé par ignorance ou par passion est de moindre gravité ; causé par malice, il est de gravité plus grande. Mais en ce dernier cas même, il est moins grave que s'il procédait de l'orgueil ; car la malice signifie ici un attachement très volontaire à l'objet mauvais sans exprimer directement l'aversion loin de Dieu que l'orgueil comporte. L'orgueil introduit en tout péché qu'il cause son propre mode de se détourner de Dieu. Aussi n'y-a-t'il pas lieu de restreindre aux seuls péchés de soi moins graves que l'orgueil cette aptitude à l'aggravation; en sont menacés, même les péchés contraires aux vertus théologiques. Saint Thomas énonce expressément ce dernier cas : *Ex parte aversionis, superbia est maximum, ulpole aliis peccatis magnitudinem prn stans, Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur si ex superbix contemptu procedat quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. El idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi*. IIa-IIm, q. ci.xn. a. 6, ad 2um. Nous comprenons en effet que l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu puissent être causés par Ignorance ou par passion : cl dans ce cas, bien qu'ils conservent leur gravité spécifique, ces péchés reçoivent de leur cause un certain amoindrissement. Nous comprenons qu'ils puissent être causés par malice. s'ils procèdent de *l'habitus* d'infidélité, etc. : et dans ce cas. ils sont plus graves parce que plus purement volontaires. Nous comprenons enfin qu'ils

puissent procéder de l'orgueil, quand l'homme est incliné à refuser sa foi, à désespérer, à haïr Dieu, par un amour désordonné de sa propre excellence ou est inclus de quelque façon le mépris de Dieu; et dans ces cas, ces péchés reçoivent de leur cause le plus grand surcroît de gravité; car il y a dans cette cause même une malice qui n'a son égale dans aucune des précédentes. Il semble qu'entre tous les péchés l'infidélité soit le plus exposée à procéder d'un mépris formel; car l'insoumission de l'intelligence à Dieu est chose que l'orgueil inspire d'autant plus volontiers que l'intelligence est faculté plus excellente, et l'orgueilleux croit perdre beaucoup de sa valeur s'il captive son intelligence sous un joug étranger.

5. *La primauté de l'orgueil.* — L'orgueil est le premier de tous les péchés, tient saint Thomas. Que veut-il dire? Cette partie de sa doctrine relève d'un texte de l'Écriture devenu familier à la pensée chrétienne : *In illo omnis peccati superbia*, Eccli., x, 15. Sous cette proposition, il rassemble des considérations éparses en l'enseignement traditionnel, auxquelles d'ailleurs il fait subir une élaboration proprement théologique.

1. Par une méthode remarquable, saint Thomas s'enquiert en sens littéral de ce verset duquel nous apprenons que l'orgueil est le commencement de tout péché, et selon ses intentions duquel, dès lors. Il faut entendre cette primauté. Or, il n'est pas douteux que le Sage parle ici de l'orgueil selon qu'il signifie l'appétit de la propre excellence; ainsi l'attestent le contexte immédiat et l'ensemble du chapitre. Comment à l'orgueil ainsi entendu attribuer quelque primauté? On la peut découvrir si l'on s'avise que tout pécheur poursuit une fin temporelle et qu'il le fait pour trouver en elle une certaine perfection et excellence : *Linis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem et excellentium habeat*. IMI⁴, q. lxxxiv, a. 2. cf. supra, coi. 1115. Quelque péché que l'orgueil commette, on sert donc les fins de l'orgueil. Par où saint Thomas ne veut point dire que tout péché soit commis selon cette raison; en ce cas, tous les péchés deviendraient péchés d'orgueil principalement; tous les autres péchés seraient connexes sans l'orgueil. Il veut dire qu'en tout bien que l'homme cherche, et quand même il le cherche sous la raison propre de ce bien, le plaisir par exemple ou la richesse, il ne fait que traduire ainsi l'appétit d'une excellence et perfection pour soi. Cette primauté de l'orgueil rejoint exactement telle que saint Thomas a dévolu ailleurs à l'amour-propre (Ie-II, q. ixxvii, a. 4), par quoi il signifiait l'équivalente de l'amour de soi avec l'amour de quelque bien voulu pour soi. Sur ce point, voir M.-D. Roland-Gosselin, *L'amour a-t-il tous ses droits? peut-il être un péché?* Paris, 1929, c. xm. Avec cela, tout péché est propre à servir formellement les fins de l'orgueil; et il n'est point d'objet désordonné en quoi l'orgueil ne puisse poursuivre formellement une excellence. En ce cas, le péché commis est principalement l'orgueil et secondairement celui que définit l'objet. Mais cette considération signale ce qui peut être, non ce qui est infailliblement.

La primauté que l'orgueil vient de marquer est celle qui crée les péchés capitaux. Sont réputés capitaux, les péchés dont l'objet représente une fin notablement séduisante, et propre à susciter maints péchés ordonnés à la mieux atteindre. Or, l'orgueil est d'une telle nature qu'il n'est point de péché qui ne le puisse servir. Il vérifie donc la condition requise du péché capital. Davantage, il la vérifie excellemment. Car les péchés capitaux le sont dans un certain genre; l'orgueil représente une fin universelle. Certains péchés concourent à la fin de l'avarice ou de l'envie : tous les

péchés sont propres à flatter l'orgueil. Et c'est pourquoi saint Thomas, à l'imitation de saint Grégoire (cf. supra), préfère retirer l'orgueil de la série des vices capitaux et le situer dans l'éminence que mérite son influence universelle. Il est le prince des péchés, et les péchés capitaux ne sont que ses serviteurs*. L'insertion de l'orgueil dans la série des péchés capitaux, telle que l'ont adoptée des anciens et des modernes, dissimule la primauté souveraine de ce péché. Dans le système de saint Grégoire et de saint Thomas, c'est la vaine gloire et non l'orgueil qui tient rang de vice capital. Cf. IMI⁴ q. lxxxiv, a. 4, ad 4L,n.

2. Les analyses faites plus haut nous permettent d'exploiter davantage le texte de Eccli. et d'entendre avec plus de force la primauté de l'orgueil traitée comme péché spécial. Car n'avons-nous pas dit que l'aversion y est directe et non pas consécutive? Cette condition confère à l'orgueil la primauté qui revient à tout ce qui est *per se* sur ce qui est *per aliud*. Il est plus parfait péché que les autres péchés. Mais, comme celle primauté est prise du côté de l'aversion, elle ne se vérifie pas à l'endroit des péchés contraires aux vertus théologiques, ou l'aversion va jusqu'à recevoir une valeur objective. Et si l'on dit absolument que l'orgueil est le premier des péchés, cette proposition a le même sens et la même justesse que celle-là qui énonce l'orgueil comme le plus grave des péchés.

(elle primauté dans l'aversion concerne l'ordre de nature. Elle peut se traduire en efficacité: car il n'est aucun péché où ne puisse conduire le mépris de Dieu, aucun précepte qu'il ne puisse faire transgresser. L'orgueil délient alors une primauté sur les péchés qu'il cause, en ce sens qu'il accroît leur gravité *ex parte aversionis*; et celle-ci se vérifie, selon ce que nous avons dit plus haut, à l'endroit même des péchés contraires aux vertus théologiques. Saint Thomas énonce curieusement et fortement cette primauté de l'orgueil, dans l'ordre de la génération, quand il dit qu'entre les péchés graves l'orgueil est le premier : *Inter gravia peccata primum est superbia*. II-II², q. clixii, a. 7, ad IIII, l. Si graves qu'ils soient d'eux-mêmes ou par leur cause malicieuse, les péchés que l'orgueil fait commettre reçoivent de ce chef, *ex parte aversionis*, une gravité excellente, et que le seul orgueil peut leur communiquer. (f. Cajetan, *In II-II*, q. clixii, a. 7. n. ni.

Au texte commenté jusqu'ici, semble faire échec le verset voisin : *Initium superbia hominis apostatare a Deo*, Eccli., x, II. où l'on fait d'un péché étranger le commencement de l'orgueil même. Saint Thomas règle aisément ce petit conflit en interprétant cette apostasie comme l'aversion même loin de Dieu, requise au mouvement d'orgueil et comprise en lui. Cf. supra.

3. On signale aussi, à la faveur de textes scripturaires et de gloses, que l'orgueil se rencontre le premier dans l'éloignement de Dieu, le dernier dans le retour à Dieu; Il n'y a point lieu de considérer ici l'orgueil comme péché spécial. En revanche, il est vrai que, tant que l'homme s'obstine dans l'orgueil, il est impropre à recevoir la grâce; et l'humilité se situe au principe de la justification : *per modum remotionis prohibens humilitas primum lacum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit et prohibet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum gratiae in quantum evacuat inflationem superbiam*. H²-II-1, q. cixi, a. 5, ad 2om.

4. Outre les précédentes, l'orgueil possède cette primauté (l'avoir été le premier péché de l'ange et du premier homme. La thèse en est défendue par saint Thomas, à la suite de saint Augustin, et confoi-

mément à la pensée traditionnelle (cf *supra*). L'analyse est propre à justifier cette position; ci voici comme saint Thomas y procède.

L'ange ne peut pécher qu'en ce qui convient à une nature spirituelle. Derechef, en choses spirituelles, on ne pèche que pour adhérer au bien sans observer la règle du supérieur. Or, c'est pécher par orgueil que de ne point se soumettre au supérieur en cela où l'on doit se soumettre. Le premier péché de l'ange n'a donc pu être que l'orgueil. D, q. Lxm, a. 2.

L'homme innocent était ainsi institué que la chair en lui ne pouvait répugner à l'esprit. Le premier désordre de l'appétit humain ne fut pas la convoitise d'un bien sensible. Il reste que son premier désordre fut de vouloir démesurément un bien spirituel. Or, l'homme ne l'aurait pas voulu démesurément s'il l'avait voulu selon la mesure déterminée par la règle divine. Son premier péché fut donc de vouloir un bien spirituel sans tenir compte de la règle divine. Et c'est là pécher par orgueil. D'où il est manifeste que le premier péché de l'homme fut l'orgueil. 11*11., <| <i.xm. a. L

On voit la parenté de ces deux raisonnements et que l'orgueil est entendu dans l'un et dans l'autre selon la même signification. Le premier péché de l'ange comme de l'homme fut, dans l'appétit d'un bien spirituel, de ne point observer la règle fixée par Dieu. Et cette conclusion se fonde sur ce que l'ange et l'homme, quoique pour des raisons diverses, ne pouvaient vouloir que des biens spirituels; et qu'il n'y a pas d'autre manière de commettre un péché, ou du moins le premier péché, à l'endroit d'un bien spirituel, qu'en le voulant démesurément.

Saint Thomas tient donc ici pour orgueil une transgression de la règle divine. Il ne peut s'agir manifestement de cette transgression que l'on trouve en tout péché, lequel pour autant ne se change pas en orgueil. Puisque le premier péché fut orgueil, il faut entendre que le pécheur y méprisa la règle divine. Saint Thomas l'énonce des premiers parents : *Uterque sibi inniti voluit contempto diuinis reylvit ordinc*. IP-II-1', q. c l x i i i, a. 2.

Que l'ange et l'homme aient méprisé la règle divine, il semblerait que cela signifiât un objet mauvais terminant l'acte de leur appétit. Or, nous savons que le premier péché de l'ange ne pouvait consister dans le choix d'un objet mauvais, un tel choix supposant l'erreur, et l'erreur ne pouvant précéder le premier péché, I., q. uni, a. 1, ad 1u,n; nos premiers parents, à leur tour, par le bénéfice de la justice originelle, ne pouvaient se tromper qu'à la condition <l'avoir péché d'abord, In, q. xav, a. 1 : leur premier péché ne put donc consister non plus dans le choix d'un objet mauvais. Heste que le premier péché fut le mauvais choix d'un objet bon. Et, comme on a dit que ce premier péché fut l'orgueil, il reste que le mépris de la règle divine marque un mode de l'élection, dirigée d'ailleurs sur un objet bon. Le mépris ainsi conçu crée-t-il un péché d'orgueil*? Les analyses précédentes répondent affirmativement. Nous n'y avons point dit que l'orgueil dût prendre pour objet l'aversion même loin de Dieu. Mais nous y avons montré l'orgueil se détournant de Dieu dans l'appétit d'un autre objet, en sorte que celle aversion représente, non pas l'objet voulu, mais le mode selon lequel on poursuit l'objet. Il faut seulement observer ici que l'objet voulu dans le premier péché, non seulement n'était pas l'aversion loin de Dieu, mais encore n'était en soi grevé d'aucun mal. Dans ce cas, en effet, le péché peut ne procéder point d'une erreur, mais de la seule Inconsidération de la règle; ce qui répond à l'exigence plus haut définie. Bien n'empêche que l'ange et l'homme aient omis de considérer la règle, celle omission ne

constituant en soi aucun mal : le mal ne commence qu'avec l'action accomplie selon cette inconsideration. i'-II', q. l x x v, a. 1, ad 3am. D'autre part, comme l'inconsideration ne saurait être due, dans le cas présent, à la passion, à l'ignorance, à la malice, on ne voit pas comment ne serait pas tenu pour orgueil, ou l'insoumission se rencontre de soi, le péché qui en procède.

Quelle excellence poursuivirent ces créatures pécheresses? Celle de ressembler à Dieu, l'ange selon la puissance, l'homme selon la science et la puissance : chacun à sa manière, ils prétendirent être comme Dieu. Ainsi l'édition l'on au nom de considérants qu'il ne nous appartient pas ici de rappeler. Mais n'est-ce pas là vouloir un objet mauvais? Il y a lieu d'introduire quelque discernement dans les formules où l'on signifie communément et synthétiquement le premier péché. L'ange a voulu objectivement sa béatitude, mais il l'a voulue selon sa propre vertu, et c'est-à-dire sans tenir compte de la règle divine. Non pas encore qu'il ait voulu sa béatitude selon cette condition de l'acquiescer par sa propre vertu : auquel cas, il y aurait du mal dans l'objet même de son appétit. Mais, en voulant sa béatitude sans autre condition, il s'est détourné de la règle divine : aversion dans le mode de vouloir et non pas désordre dans l'objet voulu. L'homme a voulu objectivement une similitude de la science divine : or, ce n'est point la un mal, ci. 11M1®, q. c l x i i i, a. 2, ad 2um; mais il l'a voulue démesurément, selon un mode déréglé d'appétit. Il a voulu sa béatitude, et ce n'est pas non plus un mal; mais il a prétendu l'acquiescer de soi-même; en quoi il pèche comme l'ange selon le mode de vouloir et non selon l'objet voulu. L'appétit de l'ange et du premier homme pécheurs n'est donc rendu mauvais que par la manière désordonnée de vouloir un objet d'ailleurs bon. Et c'est ainsi qu'il faut entendre les formules où l'on semble dénoncer dans le premier péché un objet mauvais. Il advient à saint Thomas lui-même de définir le premier péché de l'ange comme l'appétit d'une excellence singulière : *Inquantum affectavit excellentium singularem*, la, q. Lxm, a. 2. formule à traiter selon la même analyse; dès lors qu'il a voulu son excellence en se détournant de la règle divine, l'ange est convaincu d'avoir voulu une singularité, en se distinguant d'avec les autres qui tiennent leur excellence de la divine miséricorde. Il y a rejaillissement du mode mauvais de vouloir sur l'objet ion; il n'y a point de mal dans l'objet. Cajétan. *In l'»*, q. l x h i, a. 3, n. xi. Nous trouvons une confirmation de cette analyse, du moins en ce qui concerne l'homme, dans cette doctrine de saint Thomas que le péché du premier homme n'a pas été le plus grave de tous les péchés : bien qu'il ait été l'orgueil, et que l'orgueil soit le plus grave de tous les péchés, il y a lieu encore de faire des différences dans l'orgueil lui-même : plus grave est l'orgueil qui nie ou blasphème Dieu, moins grave l'orgueil qui convoite démesurément une ressemblance divine ID II"q. c l x i i i, a. 3.

Les hommes nés d'Adam ne commercent pas infailliblement par l'orgueil leur carrière de pécheurs; car ils sont destitués de l'ordre de la justice et peuvent entreprendre de pécher selon diverses manières. Les démons ne cessent pas de pécher par orgueil, car en tout ce qu'ils font ils demeurent asservis à la loi de ce péché. IMIæ. q. i \xxix.

6. *Les effets de l'orgueil*. - Ils sont innombrables. Déjà nous avons signalé les affinités de l'orgueil avec la vaine gloire et l'ambition, avec la jactance et la présomption. Mais il n'est pas de péché que ne puisse causer l'orgueil, soit par son aversion, soit par sa conversion, nous l'avons dit aussi. Il suffira de rele-

ver ici les plus notoires dommages de cc prince des péchés.

L'orgueil dispose à l'injure : car ceux qui s'estiment supérieurs méprisent et injurient les autres avec grande facilité. L'orgueil dispose à la colère : car les orgueilleux jugent offensante toute contrariété imposée à leur volonté. II"-II" q. 1xxji, a. I, ad I*m.

L'orgueil exclut la miséricorde : car il est prompt à croire les hommes mauvais et qu'ils méritent bien les maux qui leur arrivent. IIMl®, q. xxx, a. 2, ad 3-“.

L'orgueil favorise la pusillanimité : car sc croire Incapable d'entreprises auxquelles on suffit en effet peut procéder d'un attachement excessif à son propre jugement. Il peut être orgueilleux de refuser une charge autant que de la briguer. Prov.. xxvi, 16 : *Sapientior sibi piger uidetur septem viris loquentibus sententias*. Ila-II®, q. cxxxi, a. 1, ad 3tm.

L'orgueil est désobéissant. Il y a lieu de manpiar ici la différence exacte de deux péchés, d'ailleurs semblables. L'acte de la désobéissance est le mépris du précepte; or, il advient que saint Thomas définisse dc meme l'acte de l'orgueil : ...*quantum ad interiorem actum superbia qui est contemptus pncepti*. II-II', q. clxii, a. 2, ad 1,m. Le mépris du précepte peut s'inspirer en effet soit du dégoût du précepte, soit du dégoût d'être soumis à Dieu. Le premier cas se vérifie lorsque, sollicité par l'objet défendu et n'étant plus retenu dc pécher (pic par la considération du précepte, on se délivre dcce dernier lien par le mépris du précepte; le second, lorsqu'on ne supporte pas d'être commandé. On pêche là par désobéissance, ici par orgueil. Il vaut donc mieux dire que l'orgueil sc traduit par des actes dc désobéissance, lesquels demeurent formellement orgueilleux; plutôt que d'attribuer à l'orgueil comme effet le pé-hé spécial de désobéissance, Cajétan, *In II*m-H** q. clxii, a. 2, n. n.

L'orgueil cause le blasphème : car on n'ose injurier Dieu que pour s'être élevé orgueilleusement contre lui. 1) ne s'agit ici toutefois que du blasphème délibéré : car il arrive que l'on blasphème parmi une grande agitation dc l'âme; cl, dans ce cas, la colère en est la cause. IP-IIM, q. c.i.xm, a. 7, ad lu,n.

Nous avons signalé déjà l'affinité dc l'orgueil avec l'infidélité. On dédaigne de soumettre son intelligence à l'enseignement dc Dieu, en quoi l'on renoncerait à une très précieuse excellence. On refuse pour la même raison de rien apprendre des hommes et l'on rougirait de se faire disciple. Par là. l'orgueil empêche la connaissance speculative de la vérité. Mais il en gêne aussi la connaissance affective : cl saint Thomas n'a garde dc négliger les suggestions que lui olirc à cc sujet saint Grégoire (cf. *supra*). Les orgueilleux peuvent être hommes très intelligents et pénétrer le secret des choses : mais en cc cas, ils se réjouissent de leur propre valeur, voyant qu'ils ont un esprit capable de si rares pensées; cl, tandis qu'ils sont abandonnés à ce plaisir, ils tiennent leur cœur détourné de la vérité même et ne ressentent dc celle-ci aucune joie. Les humbles, au contraire, à qui il est donné de savoir, considèrent, non la connaissance qu'ils ont. mais la vérité connue : et ils rendent grâces à Dieu; bien plus, comparant leur science avec la science dc Dieu, ils estiment ne rien savoir et ne prennent leur joie que dans la louange de la vérité. Cajétan, *In II*«-//«*, q. clxii, a. 3, n. v.

7° *Les remèdes dc l'orgueil*. — L'orgueil complet e*t facilement évité par la considération de l'excellenet divine : nous l'avons dit plus haut. L'amour désordonné de la propre excellence, fût-il encore innocent

du mépris divin, est lui-même effiicilcment combattu par la considération des misères de l'homme : *Quid superbit terra et cinis?* EccIL, x, 9, et de l'imperfection des biens mêmes qu'il possède : *Omnis caro lcrnum et omnis gloria ejus quasi flos agri. Quasi pannus menstruata universic justitia- nostra-*. Is., xt, 6; kiv, 6. Quant aux mouvements orgueilleux antérieurs à toute délibération rationnelle, on ne peut espérer en devenir aisément le maître, vu leur caractère très naturel : est propre à les empêcher une forte Vertu d'humilité.

Une doctrine proprement théologique des remèdes de l'orgueil a été instituée sur le fondement de textes de saint Paul, très remarquables de toute la tradition chrétienne (ci. *supra*). Car l'Apôtre enseigne que Dieu a châtié l'orgueil des gentils en les livrant aux péchés de la chair. Rom. i. 28 sq. Sur quoi le théologien observe qu'il est sage de recourir au moindre mal pour ôter le plus grand, et que, l'orgueil étant le plus grand péché, Dieu agit sagement qui y remédie par des péchés charnels; d'autant que ces derniers comportent une honte manifeste, très propre à confondre l'orgueilleux enchanté de son excellence. IP-II', q. clxii, a. 6. ad 3lim. Ailleurs l'Apôtre confesse ressentir l'aiguillon de la chair, par le dessein de Dieu qui veut le garder d'orgueil à la suite de si hautes révélations. II Cor.J xn, 7 sq. Sur quoi, saint Thomas loue la sollicitude du médecin des âmes et rappelle que Dieu, pour protéger ses élus contre l'orgueil, peut permettre qu'ils tombent même dans le péché mortel. *In II*,n Cor.*, xn, lect. 3.

8° *Conclusion*. — Ainsi nous apparaît la doctrine de l'orgueil élaborée par saint Thomas d'Aquin, et dont l'intelligence nous a été rendue plus accessible en maints endroits par le secours de Cajétan. Cette théologie se recommande et par sa fidélité constante avec l'enseignement traditionnel chrétien et par la sagacité et rigueur de l'analyse rationnelle.

1. Elle subsiste dans l'enseignement postérieur et contemporain, mais le plus souvent en des raccourcis qui ne respectent pas l'exactitude ou du moins la délicatesse de l'analyse. La plupart des théologiens, bien qu'ils recensent la classification de saint Grégoire cl dc saint Thomas, en fin dc compte traitent l'orgueil comme un péché capital. Ils récitent les quatre espèces classiques, (piilte à les appeler des modes aussi bien que des espèces; et ils omettent l'espèce signalée pur Cajétan. Ils partagent la gravité de l'orgueil en mortelle et vénielle selon (pie l'orgueil est complet et incomplet, mais fondent quelquefois cette gravité sur la nature même de l'un et de l'autre orgueil, *ex genere suo*, plutôt (pie de recourir pour la gravité vénielle à l'imperfection de l'acte. Certains observent (pie l'orgueil complet, qui est celui des anges, est rare parmi les hommes : en quoi ils confondent peut-être le *notie subdi i)eo* avec le *processe Deo*. Voir : S. Alphonse de Ilgori, *Theologia moralis*, I. V, tract. *De peccatis*, c. ut, club. i; et les manuels de théologie morale, v. g. : Tanqucrey, *Synopsis theologia- moralis. De peccatis et vitiis*, art. u, § 2; PrÜmmcr, *Manuale theologia- moralis*, pars II, lr. v, c vm, a. 1. Quant à l'orgueil incomplet, les théologiens ajoutent qu'il devient mortel dans le cas où il comporterait mépris notable du prochain ou induirait à quelque péché mortel.

Lcsslus apporte une contribution originale à la théologie de l'orgueil, parmi un exposé de saint Thomas où il emprunte beaucoup à Cajétan. Car il décrit le développement de cc vice dans Pâme en huit degrés, dont le premier est l'amour désordonné de l'excellence propre, le dernier l'insoumission à Dieu : enrichissement psychologique d'une théologie jusqu'alors plus soucieuse de la parfaite nature des choses. Sur l'appré-

dation morale de l'orgueil, Billuart rapporte (t. vin. diss. VH. a. I. § 2). non sans les préciser cl ordonner, les opinions de Silvius (*Comm. in Sum. theol.*, q. clxii. a. 5) cl de Navarrus (c. xin, n° 8; cf. Tolcl. *De srptem peccatis*, c. iv), jugeant mortel l'orgueil pleinement délibéré des deux premières espèces; dans les troisième cl quatrième, l'orgueil ne semble être mortel que pour les matières de grande importance, comme si un ignorant prétendait à l'excellence de guérir les malades ou de plaider les procès, au grand dam du prochain; ou dans le cas d'une singularité gravement méprisante du vulgaire. Une irrévérence grave à l'endroit de Dieu peut aussi se rencontrer en ces deux dernières espèces.

2. Saint Jean de la Croix a décrit les imperfections des débutants de la vie spirituelle - - d'où se déduit la nécessité d'une purification — selon les sept péchés capitaux. Le premier en est l'orgueil. *La nuit obscure de l'âme*, I. I, c. n. La substance de l'exposé est empruntée à une expérience attentive, sûre cl impitoyable des personnes de dévotion; et l'on évoque devant ces pages les judicieuses et piquantes observations d'un Cassien ou d'un saint Grégoire signalées plus haut. On a affaire ici avec de l'orgueil authentique, où l'homme recherche sa propre excellence en matière de dévotion et de vertus, par un travers (pie n'avaient pas manqué de dénoncer les anciens auteurs.

Bossuet présente une théologie de l'orgueil au cours de son *Traité de la concupiscence*. On y rencontre d'exactes définitions, et dans une langue admirable (v. g. : « L'orgueil dont nous parlons consiste dans une certaine fausse force, qui rend l'Âme indocile et Hère, ennemie de toute contrainte; et qui, par un amour excessif de sa liberté, la fait aspirer à une espèce d'indépendance : ce qui est cause qu'elle trouve un certain plaisir particulier à désobéir, et (pie la défense l'irrite » c. xiv); on n'y doit point rechercher toutes les finesses des discernements techniques. Les parties de la doctrine qui prêtent le mieux à l'éloquence cl à l'invective sont aussi les plus développées; et Bossuet le fait avec une puissance étonnante de pénétration psychologique, mais une inclination prépondérante pour la sévérité morale. Dès lors, et bien (pi'il ne dise rien que de juste, cet auteur propose une doctrine excessive, et qui n'exprime pas le sentiment authentique de la théologie chrétienne.

Pascal a pensé sur l'orgueil. B a dénoncé ce péché comme l'un des excès où verse infailliblement notre nature, sans Jésus Christ, *Pensées*, éd. Brunschwig, 527; cf. 521; comme une source de nos misères, 197; comme un caractère inévitable de la sagesse humaine. 160; comme le contre-poids de toutes nos misères, dont il n'est pas une où l'orgueil ne trouve son aliment, 153, 105-107; fragments théologiques, au service du dessein majeur de l'Apologie.

3. Nos moralistes français n'ont pas manqué de décrire un vice aussi commun (pie l'orgueil. Le théologien doit prendre garde de ne pas dédaigner ces contributions, dont la valeur tient quelquefois à des origines chrétiennes, le plus souvent à la finesse et à la précision de l'observation humaine. La Bochefoucauld a consacré à l'orgueil un grand nombre de maximes, et l'on peut agréer la vérité de ces pensées particulières, sans reconnaître la valeur universelle et systématique (pie semble leur donner la rédaction. La distinction de l'orgueil, de la vanité, de l'amour-propre n'est pas toujours sûre chez cet écrivain. En revanche, il abonde sur la nature et davantage sur les effets de l'orgueil. Vauvenargues a corrigé en cette matière plusieurs maximes du Duc. La Bruyère n'a qu'un mot sur l'orgueil. Mais Joubert a traduit dans

un vocabulaire délié plusieurs menues pensées relatives à ces choses morales.

Sur les mots : E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, aux mot* *Excellent, Orgueil, Superbe*; Forcrlllni, *Eexlcon*, Prato, aux mol* *Superbta, Superbio, Superbus*; A. Ilcrniant, *Xavier ou les entretiens sur la Grammaire française*, c. *Erato*, p.iris. 192«, p. 143.

PÈRES rr ACTFt ns ecclésiastique». — S. Augustin. *Dr civitate Del*, l. XIV, c. xrn, t. xu. col. 129-122; *Dr natura et gratia*, c. 29, P. I., t. xuv, col. 263; *Enchiridion*, c. xi.v, P. E., t. XL, roi. 251; (*jissich, Dc ternobinrum institutis*, I. XII. /*. E., t. XLIX. col. 119 sq.; *Collatio V, De octo principalibus vitiis, ibid.*, col. 669 »q; S. Benoît, *Regula*, c. vn. P. E., I. XLVI, col. 372 sq; S. Grégoire le Grand, *Moralia*,} XXIII. c. VI. xvii; I. XXXI. c. xi.v; I. XXXIV. c. xxir-xxm, /*. E., t. LXXVI. *passim*; S. Isidore, *Etymologia*, x, P. E., t. lxxxii. col. 393; *Sententia**, I. II, c. xxxvnr, /*. E., t. Lxxxin, col. 639-610; S. Bernard. *Dr gradibus humilitatis*, P. E., t. r.i.xxxir. col. 940 *q.; lùidrnrcr. *Elber de sancti Ansclmi similitudinibus*, c. xxn sq.. P. E., t. eux, col. 612 sq.

Théologien*. — S. Thomas d'Aquin. *Qua-st. disp. de malo*, q. vm; *Sum. throl.*, I*. q. Lxin. a. 1-3; II.-II«, q. clxh-r. Lxm; et les autre* endroit* cités dans l'article; avec le commentaire de Cajrtnn: IxiMus, *l>e justitia et jure*, L IV, c. jv, dubit. vin-x; Navnrrus, c. xm. π. 8; Tnlet, *De septem peccatis*, c. iv; Silvius, *Commentaria in Sum. throl.*, H*-IIIr, q. r.i.ii; S. Alphonse de Ligorî, *Theologia moralis*. L V, tract. *Dr peccatis*, c. 3, dub. I, éd. Gnudé. t. n, p. 752-753; et les manuels de théologie morale.

Divers. — S. Jean de la Croix. *Ea nuit obscure de Tûme*, I. I, c. n; Bossuet. *Traité de la concupiscence*; Pascal, *Pensées*; Ln Rochefoucauld. *Maximes*. coll. des *Grands écrivains de la France*, t. I, max. 33-37, 173, 225, 228, 234, 239, 251, 267, 281, 2X5, 358, 150, 462, 463, 563, 568, 5X9, 601; *Réflexions diverses*, p. 315 (le* corrections de \auvcnargues sont citées dan* cette édition); I-a Bruyère, *Iss caractères. Des biens de fortune*, coll. des *Grands ècrimius de la France*, n. 57. t. I. p. 261; Jout>rrt. *Pensées*, titre v. 89-97, et les autre* ouvrages cités au cours de l'article.

Th. Deman.

ORIENTALE (MESSE). — Le but de cet article est exclusivement de décrire la messe, telle qu'elle est célébrée aujourd'hui dans les différentes liturgies orientales. On laissera donc aux publications spéciales relatives à la liturgie les questions parfois fort difficiles qui se rapportent à l'origine et au développement des diverses cérémonies et l'on n'insistera sur les rapprochements entre une liturgie cl les voisines, (pie dans le cas où tes rapprochements sont tout à fait obviés. Pour ce (pii est de l'état primitif des liturgies orientales, l'essentiel a été dit à l'art. Mi ssi (*dans la liturgie*), t. x.col. 1345-1365. — L Généralités. IL La messe dans le rit antiochien (col. 14 10). HL La messe dans le rit byzantin (col. 1 165). IV. Lu messe dans le rit alexandrin (col. 1 176). V. Conclusions (col. 1485).

L (»! x é h a l i t é s. — 1° *Différences avec les liturgies latines.* Il ne nous appartient pas de soulever le problème si intéressant et si débattu de la correspondance que pourraient avoir ces liturgies entre elles; mais les divergences peuvent se ramènera deux points principaux : la composition de la liturgie, et les paroles de la consécration.

L Le calendrier a guidé la composition des liturgies latines; c'est pourquoi on trouve le temporel et le saictoral, avec des parties qui varient d'un jour à l'autre. Outre les lectures, ce sont les oraisons, les préfaces, les secrètes; ce sera l'omission du *Gloria* ou du *Crrdo*. Au contraire le canon est invariable, sauf quelques légères exceptions.

Dans les liturgies orientales, la composition de la messe est indépendante de la fête des saints ou du calendrier. Il est vrai que dans quelques rits on trouve une hymne propre à la solennité, mais qui n'est pas obligatoire, et l'on peut se servir tous les jours

de l'hymne commune. — Aussi, dans les liturgies orientales, à l'exception des lectures, la messe des catéchumènes est invariable; par contre l'anaphore — partie correspondant au canon de la messe romaine — l'anaphore varie. Le célébrant peut choisir, *ad libitum*, une des anaphores du rit. Toujours dans le même cadre et avec le même thème, les différentes parties de l'anaphore ont un développement plus ou moins grand. Le nombre des anaphores varie d'un rit à l'autre. La liturgie arménienne n'en a qu'une, alors que les jacobites en possèdent plus de cent.

2. Quoique toutes ces anaphores soient différentes, cependant le récit de la cène et les paroles de la consécration sont toujours empruntés à saint Paul, I Cor., xi, 23, *in qua node tradebatur...*, alors que les latins se sont servis de la formule '*quipridie quam pateretur...* A la fin de la consécration du pain, on ajoute, en Orient, *quod datur vobis in remissionem peccatorum d in vitam idernam. Amen.* Voilà le second point de divergence entre les deux liturgies. O sont là deux points distinctifs; si l'on en tient compte, on peut sans trop de difficultés distinguer une liturgie orientale d'une occidentale. Si l'une des liturgies a perdu avec le temps la formule primitive en adoptant l'autre, cela ne change en rien sa nature : ainsi trouve-t-on dans quelques manuscrits de la liturgie mozarabe, la formule orientale, comme on trouve le *pridie...* dans les liturgies maronite, chaldéenne et syro-malabare; cf. art. Μοζαραπε (Liturgie), t. x, col. 2510.

2° Nombre des liturgies orientales. — Ces caractères communs aux liturgies orientales ne s'appliquent pourtant pas à une liturgie unique.

En effet, en Orient, on est en face de deux grandes familles liturgiques : la liturgie d'Antioche-Jérusalem et celle d'Alexandrie, toutes deux antérieures au iv^e siècle. Chacune formera dans la suite plusieurs types de liturgies que nous appelons rit. (Cette transcription du mot rit sera même maintenue au pluriel pour établir une distinction entre *rite*, mot réservé dans cet article pour désigner les cérémonies liturgiques par exemple : les bénédictions, la messe, etc., et *rit*, type d'une famille liturgique : exemple : le rit arménien, persan..., etc.) Dans la liturgie d'Antioche on a actuellement trois rites syriaques : syriaque pur ou jacobite, maronite et nestorien ou persan. Cette même liturgie d'Antioche, avec une influence marquée de l'Église de Césarée de Cappadoce, donnera le rit byzantin pur. Quant au rit arménien il a subi la double influence de Césarée et d'Édesse.

La liturgie alexandrine, de son côté, n'a donné que deux rites : le rit copte et le rit éthiopien ou abyssin.

Chaque rit a subi, avec le temps, l'influence des rites voisins et quelquefois cette influence est réciproque.

3e La différence entre les rites orientaux. — Ce qui diversifie un rit d'un autre, ce n'est pas la langue dans laquelle il est célébré. La même liturgie byzantine est célébrée en grec, slavon, arabe, roumain... en français et même en chinois. Elle le fut à un moment, en syriaque. Cf. un manuscrit en cette langue, à la bibliothèque orientale de l'université Saint-Joseph de Beyrouth (Liban). Le rit n'est pas devenu pour cela, slave, arabe ou syriaque. Ni la liturgie de saint Jacques n'est devenue byzantine pour être rédigée en grec.

L'usage de se servir de deux langues existe dans quelques rites. Les Grecs de Syrie et d'Égypte se servent simultanément dans la même liturgie du grec et de l'arabe; les maronites et les jacobites uniates, du syriaque et de l'arabe. Quant aux coptes, ils emploient le copte et l'arabe. On peut conclure qu'en Orient la question de la langue, dans la liturgie, n'a pas une importance aussi grande qu'en Occident et que les Orientaux se sont toujours accommodés à la langue du peuple.

La divergence réelle entre les liturgies eucharistiques consiste dans l'arrangement différent des actes, dans leur omission ou bien dans l'introduction de nouveaux actes. Quant au fond, c'est le développement spécial plus ou moins grand donné à telles ou telles prières, avec les mêmes parties essentielles à toute liturgie.

1° Origine des rites. — Pourquoi cette multiplicité de rites, en Orient, alors qu'au iv^e siècle on n'avait que deux familles liturgiques ; à Antioche et à Alexandrie?

Si nous parlons de la liturgie d'Antioche et de celle d'Alexandrie, il ne faut pas croire, pour cela, que toutes les Églises locales de l'une ou de l'autre métropole se servaient d'un texte identique; à ce moment on n'avait pas les conceptions strictes de la liturgie, que nous avons, et l'on était plus ou moins libre de modifier les prières et les rites. Penser que les diverses communautés avaient un missel approuvé par le métropolitain et identique à celui de l'Église-mère, c'est prêter au iv^e siècle des conceptions toutes modernes. Cette époque touche à la période où la liturgie était encore improvisée.

La divergence est nettement marquée entre Antioche et Alexandrie, parce que ce sont deux métropoles indépendantes, ayant eu un passé liturgique à part, et — ne l'oublions pas — ayant eu deux écoles continuellement en lutte.

Ce qui amènera dans chaque famille la distinction de plusieurs rites, ce seront principalement les schismes qui ont déchiré pendant trois siècles l'Orient. C'est donc le fait qu'une « nation » a rompu ses rapports avec la nation voisine ou sa métropole ecclésiastique, par particularisme national, à l'occasion d'une condamnation fulminée par un concile. La question de l'origine n'est pourtant pas claire pour tous les rites.

5° Classement des rites orientaux. 1. La liturgie d'Antioche. — a) Le rit persan. — L'anaphore de saint Jacques, qui est proprement celle d'Antioche, semble avoir été déjà en usage, dans le texte grec et peut-être syriaque, quand Nestorius fut condamné au Concile d'Éphèse (431). L'Église de Perse, dans le demi-siècle qui suivit, se trouva séparée de la catholicité; mais cela n'amena qu'assez lentement la distinction entre rit antiochien pur et rit persan ou nestorien; car c'est bien tard que l'on trouve l'anaphore des Apôtres Addée et Maris » révisée par le catholicos Ko yahb III (650), cf. Janin : *Les Églises orientales et leurs rites orientaux*, p. 533-531.

Ce rit existe encore en Perse et Mésopotamie, c'est pourquoi on le désigne sous le nom de nestorien, persan, ou rit des Syriens orientaux. Le nom de chaldéen est réservé à la branche revenue à l'unité catholique, depuis le xvi^e siècle (1553). Elle garde sa liturgie primitive. La liturgie persane a subi avec le temps l'influence byzantine.

On rencontre une autre branche, sur la côte malabare; cette fois, c'est une influence romanisante qui s'est exercée sur ce rit, par les missionnaires latins; le synode de Diamper (1599) accentua encore la latinisation de ce rit, qui a revu le nom de *Syro-malabare*. Cf. art. NisTonn.NSE (Église). Pour les corrections faites au rit malabare, voir Le Brun, *Explication de la messe*, t. ni, p. 151-167.

b) Le rit jacobite ou syriaque pur. - - En Syrie, la branche restée fidèle au Concile d'Éphèse (431) était du rit syriaque pur ; elle célébrait sa liturgie en grec, à Antioche, et en syriaque peut-être à Édesse et dans les petites localités. L'hérésie monophysite divisa à son tour cette branche catholique en deux groupes ; les catholicistes, partisans du concile de Chalcédoine (451) et de l'empereur, recevront le nom de « melkites », quant aux monophysites, ils seront nommés, en Syrie jacobites, probablement du nom de Jacques Baradai (f 578). Ce dernier groupe se servira dorénavant de la

liturgie de saint Jacques, dans le texte syriaque, cl la conservera assez pure, jusqu'il nos jours; une branche est revenue à la vraie foi au xviii^e siècle, tout en gardant sa liturgie primitive. Ses fidèles sont appelés Indifféremment : Syriens catholiques, l'niâtes et même Syriens tout court; le rit est dit rit des Syriens occidentaux, par opposition aux Syriens orientaux, les nesloriens. Cf. Janin, op. cit., c. xin, p. 189 sq.; ci. art. Monophysisme, t. x, col. 221»-22» l.

c) *Le rit maronite.* — Un petit groupe des melkites de Syrie, cantonné dans les montagnes du Liban, où l'usage du syriaque était exclusif, conserva jusqu'à nos jours, sa foi et sa liturgie d'Antioche. Ce sont les Maronites. Les croisades d'abord, plus tard l'action de leurs sujets qui allèrent étudier à Koine, celle des délégués du Saint-Siège et «les religieux latins amenèrent une sérieuse romanisation de toute leur liturgie, chose très regrettable à cause de ce mélange incohérent de rites romains et syriaques; cf. art. Mahonite (L'y/ise), l. x. col. 1 sq.; *Hernie des sciences religieuses*, 1921, p. 129-439.

d) *Le rit byzantin.* — Les Maronites — on le sait échappèrent au grand schisme d'Orient; ce ne fut pas le cas de l'autre groupe nwlkitc, qui, jusqu'au xn^e siècle, avait gardé la liturgie de saint Jacques, même après sa séparation de Rome. Il a fallu, semble-t-il, l'avènement d'un Byzantin au siège d'Anlioche, Théodore III Balsamon (entre 1185 et 1191), pour imposer la liturgie byzantine dans le patriarcat grec d'Antioche et de Jérusalem. Son opposition à toute liturgie qui n'était pas byzantine, est très marquée dans une lettre à son collègue d'Alexandrie. Marc II (1195). *A G.*, t. cxxxvni, col. 951. *Ct. Diet. d'archéol. et de liturgie*, arl. *Antioche*, l. i. col. 212 ».

La résidence des patriarches d'Antioche à Constantinople, pendant deux siècles, depuis Jean V (1098), semble encore expliquer le mouvement de byzantinisation, dans leur patriarcat. Cf. *Diet, d'archéol.*, t. vi, col. 1607.

Chose curieuse, les prêtres grecs de Jérusalem et de Chypre ont gardé un vestige de leur ancien rit antiochien, en célébrant la messe, à la fête de saint Jacques (23 octL), avec l'anaphore attribuée à ce saint.

Dès ce moment le rit byzantin remplaça la liturgie de saint Jacques. Une partie de ces grecs melkites revint à l'unité, tout en conservant la liturgie byzantine, traduite, à un moment, en syriaque, pour les habitants de la campagne et célébrée actuellement, soit en arabe, soit en grec, soit dans les deux langues à la fois.

En Egypte, ceux qui ne passèrent pas au monophysisme gardèrent le rit alexandrin en langue grecque. L'influence de Byzance se lit sentir néanmoins et tous durent passer au schisme de Michel Ccrularc (t 1058). Au début du xm^e siècle. ils reçurent le rit byzantin par leur patriarche Marc II, après un voyage de celui-ci à Byzance (1203-1201), cf. *Diet, d'archéol.*, art. *Alexandrie*, l. l. col. 1187 sq.; *Diet, d'histoire et de géographie écriés.*, t. n, col. 326. Théodore III Balsamon raconte que Marc II avait promis d'adopter le rit byzantin dans son Église d'Alexandrie. *G.*, t. cxxxvii, col 621.

Ceux qui sont revenus à la vraie foi sont sous la juridiction du patriarche grec-catholique d'Antioche, qui a reçu aussi le titre de patriarche d'Alexandrie.

Nous avons parlé du rit byzantin, en Syrie et en Égypte, comme provenant de Byzance. Mais comment ce rit s'éclair-il formé dans la capitale, et de quelle famille liturgique descendait-il? L'opinion la plus courante rattache ce rit à la liturgie d'Antioche. Cf. art. Liturgie, t. ix, col. 817; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 72 sq. Ce serait une importation faite par les nombreux évêques de Byzance, soit origi-

naires d'Antioche ou de Césarée de Cappadoce, soit formés à l'école d'Antioche : Eudoxe. Grégoire de Nazlanze, Nectaire, Jean Chrysostome, Neslorius.

En passant par Césarée, cette liturgie a évolué avant d'arriver à Byzance. Elle recevra, dans la suite un développement tout particulier qui rappelle la pompe et la magnificence des empereurs de Byzance. Ce rit se propagera dans les Balkans et les pays slaves. Pour dom Moreau, la liturgie byzantine est à l'origine de toutes les liturgies orientales. Dom Moreau. *Les liturgies eucharistiques*, p. 29. Cette opinion ne semble pas tenir compte des données liturgiques.

e) *Le rit arménien.* — Quant à la liturgie arménienne, elle semble procéder de la liturgie de Césarée et d'Édessa; cela se comprend à cause de la proximité de ces villes, de l'Arménie. L. Duchesne, *loc. cit.*, p. 75, y voit un stade ancien de la liturgie byzantine. Le cachet byzantin est nettement accusé, peut-être plus encore de nos jours à cause des emprunts postérieurs. Elle est en usage chez les Grégoriens ou Arméniens monophysites et dans un groupe converti à l'Église catholique au xvii^e siècle, cf. art. Arménie, l. i, col. 1892 sq. 1951 sq.

2. *La liturgie d'Alexandrie.* — a) *Le rit copte.* — L'Église d'Alexandrie a sa liturgie propre, entièrement indépendante de celle d'Antioche. Toutefois à partir d'une certaine date, elle a subi l'influence byzantine.

La liturgie la plus ancienne et dont on se sert encore est attribuée à saint Marc; elle a été révisée par saint Cyrille (t III). Lorsque l'Église d'Alexandrie passa, en grande partie, au schisme monophysite antichalcédonien, elle se servait du grec — du moins dans les villes — pour la célébration de sa liturgie. La faction hérétique pour garder son indépendance et marquer son nationalisme et sa séparation, adopta la langue copte, qui semble avoir été déjà en usage dans la célébration de cette liturgie à la campagne.

b) *Le rit éthiopien ou abyssin.* — Au i^{er} siècle, l'Abyssinie se convertissait et venait demander sa hiérarchie à l'Église d'Alexandrie. C'est ainsi qu'elle reçut la liturgie alexandrine, puis le schisme monophysite; mais la langue ghez fut substituée au copte.

Après plusieurs tentatives «le conversion, une minime partie de l'Église copte fut convertie et reçut sa hiérarchie à la fin du xix^e siècle. Un groupe abyssin ou éthiopien catholique s'est également formé; il est encore sous la juridiction d'un délégué apostolique; cf. Janin, op. cit., c. xvn, p. 637 sq.

C'est par ces deux groupes catholiques que l'ancien rit d'Alexandrie reprend sa place dans l'Église catholique,

6° *Les anciennes anaphores orientales.* — Il ne s'agit pas des très anciennes liturgies orientales, telles que la liturgie des *Constitutions apostoliques* et celle de Sérapion, qui ne sont plus du tout en usage et dont on a parlé à l'article Messe. l. x, col. 1316-1365; mais simplement des quelques anaphores encore en usage quoique dans un texte remanié.

De l'anaphore de saint Jacques, on possède deux rédactions : l'une syriaque, l'autre grecque. La première est en usage dans les rites jacobite, maronite et syriaque unilat. La rédaction grecque ne sert plus qu'aux Byzantins de Jérusalem et «le Chypre et seulement pour le 23 octobre, fête «le saint Jacques.

Déjà saint Cyrille de Jérusalem (315-386), décrit une liturgie pratiquée de son temps à Jérusalem, qui a plus «l'un point de rapport avec celle de saint Jacques; cf. *Catech.*, xxi (v myst.), *G.*, t. xxxm, col. 1110 sq.

Les liturgies attribuées à saint Basile et à saint Jean Chrysostome, sont employées par les Byzantins, les Arméniens exceptés, Les anaphores attribuées à ces saints et en usage dans les autres rites syriaques et

coptes n'ont rien de byzantin; elles sont plutôt calquées, sur l'anaphore de saint Jacques ou de saint Cyrille.

Avant le schisme monophysite, les Alexandrins se tenaient du texte grec de la liturgie de saint Marc, retouché par saint Cyrille. Depuis lors, les coptes célèbrent leur liturgie, en copte et en arabe; le texte est presque une traduction de l'ancien texte grec.

Jusqu'à présent on ne possède pas d'études approfondies sur chacune de ces anaphores, ni un texte critique. C'est pourquoi il est impossible de faire, maintenant, une étude d'ensemble sur ces différentes anaphores. *L'A. Diet. d'archéol.*, art. *Alexandrie (Liturgie d)*; *Grecque (Liturgie)*; *saint Jacques (Liturgie de)*.

Valeur de l'argument théologique emprunté à la liturgie orientale — Dès le xvi^e siècle, avec les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, et de nos jours encore, on voit certains théologiens catholiques faire appel à l'existence d'une fête, d'un sacrement, d'un rite en usage chez les Orientaux séparés pour conclure d'emblée sur son existence dans l'Eglise universelle avant la séparation de ces hérétiques. La raison qu'ils en donnent se ramène à ceci : ces hérétiques n'ont pu recevoir ces particularités de l'Eglise catholique après la séparation, puisqu'ils ne considéraient pas celle-ci comme la véritable Eglise. Donc ils les possédaient avant la séparation.

Il faut l'avouer, l'argument est très spécieux, mais il n'en est pas moins inexact. Il ne prouve pas, car les faits d'une influence réelle de l'Eglise catholique sur les hérétiques et d'une influence mutuelle d'une secte sur une autre ruinent toute cette argumentation. Il suffit de se rappeler que plusieurs livres catholiques de spiritualité et même de catéchisme ont été simplement traduits par les schismatiques.

La Confession de Pierre de Moghila. cf. art. Moysi, t. x, col. 2076, ne peut donner une idée exacte du développement du dogme au moment de la séparation; par exemple sur le nombre des sacrements limité à sept; sur les conditions, ministres, sujets et effets de chaque sacrement.

Les nestoriens ne sont pas unis aux byzantins, pourtant l'influence byzantine sur leur liturgie est claire. L'Eglise d'Alexandrie, on le sait, a toujours été en lutte avec le siège de Constantinople. Ce qui n'empêche pas de constater que les Coptes empruntèrent la solennité de leur prothèse à la liturgie byzantine. Aussi nous n'avons pas le droit de dire que la prothèse existait avec toute sa solennité dès l'origine de la liturgie d'Alexandrie et d'Antioche.

Faut ceci ne veut pas dire qu'on ne puisse jamais se servir de l'argument liturgique; bien au contraire, il est à souhaiter que l'on s'en serve plus souvent, et surtout des liturgies orientales qui ont généralement mieux conservé leur texte ancien. L'argument liturgique a une grande valeur, surtout s'il est emprunté aux anciennes anaphores, dont on a parlé plus haut. C'est le cas d'employer l'adage : *lex orandi. lex credendi*, mais il faut prouver d'abord, documents en mains, l'authenticité du texte ou l'antiquité de la fête liturgique. Pour le moins on doit prouver que la secte qui pratique ces rites ou utilise ces textes, ne les a pas reçus de l'Eglise romaine après la séparation.

Manuscrits et éditions. — Les théologiens désireux d'établir l'authenticité des textes trouveront dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, toutes les références nécessaires pour retrouver les manuscrits. Les éditions et les traductions de toutes les liturgies ancienne* et modernes.

Liturgie grecque de saint Jacques : art. *Antioche*, t. t. c. 2432 *q.; pour la liturgie syriaque du même saint *ibid.*, col. 2436 sq. On y trouvera l'indication de tous les manuscrits des Jacobites, maronites et syriens

uniates. Pour la liturgie byzantine, voir art. *Grecque (Liturgie)*, t. vi, col. 1613 sq., 1617 sq., 1650 sq. — Pour la liturgie arménienne, *ibid.*, col. 1616 sq., 1650 sq.; art. *Caucase*, t. n. col. 2680. — Pour le rit copte : cf. art. *Alexandrie*, t. i, col. 1191 sq., 1197 sq. — Pour le rit éthiopien, *loc. cit.*, col. 1201 sq.

9° *Remarques sur le rôle du diacre et du peuple dans les liturgies orientales.* — Pour bien comprendre les liturgies orientales, il faut faire grand cas du rôle qu'accomplit le diacre; car, il faut le remarquer, les liturgies orientales devraient toujours être célébrées solennellement. L'est ce que font encore les dissidents, en ne célébrant qu'une liturgie par église et seulement les dimanches et fêtes. Les uniates disent la messe quotidiennement et font passer au seul serviteur de messe les trois rôles, qui devraient être remplis par le diacre, les chantres et le peuple. L'est le serviteur qui lit les épîtres, adresse la parole au peuple, au célébrant, répond pour l'assistance, chante les psaumes et les hymnes... Les offices du diacre qu'un laïque ne peut pas remplir sont réservés au célébrant, car le diacre chante une grande partie des prières de la messe avec le prêtre, lit dans certains rils, l'évangile. Le diacre est surtout ministre du calice. L'est lui qui le prépare, qui l'élève, qui le porte vers l'assemblée, qui souvent distribue lui-même le précieux sang. D'ailleurs c'est le rôle des diaques, dans les anciennes liturgies, et dans l'Eglise des premiers siècles.

De par son ordination, le diacre est le ministre de l'assemblée des fidèles. Après avoir prêté son concours au célébrant, le diacre revient vers les fidèles. Il doit les avertir des moments solennels (le la messe, de ce qu'ils doivent faire, leur lire les Écritures et surtout faire participer l'assemblée au sacrifice. L'est pourquoi on l'entend répéter les mêmes litanies, les mêmes demandes auxquelles le peuple répond par le : *Kyrie eleison*. Les prières sous la forme de conversation reviennent continuellement dans les liturgies orientales. La messe romaine en garde un vestige dans le dialogue qui précède la préface. Les fidèles, en Orient, sont conscients que le prêtre offre le sacrifice en leur nom. Comme la prière du diacre, celle des fidèles est une partie essentielle à la liturgie orientale. Outre les réponses aux litanies, les fidèles font d'autres acclamations. récitent le *Credo*. Comme le diacre, avec lui et sous sa direction, ils prennent une part à la célébration de la liturgie. La messe orientale garde ainsi, toute sa signification d'acte public.

11. La messe dans le rite antiochien. — La description en sera faite suivant le rit Jacobite, tel qu'il est pratiqué par les uniates, quitte à signaler les divergences dans les rils maronite et persan.

1° *La prothèse.* Ce nom est donné par les Byzantins, à la cérémonie de la préparation des oblats, nécessaires au sacrifice. C'est dans ce sens qu'il est pris ici.

A l'origine aucune préparation ne se faisait, le diacre recevait du peuple les pains et le vin du sacrifice. Un memento (les diptyques de la liturgie de saint Jacques, en fait foi : *Memento eorum qui obtulerunt oblationes istas.*, et *eorum pro quibus singuli obtulerunt*; cf. Bchaudot. *Liturgiarum orientalium collectio*, t. ii. p. 35.

Avant la messe, le prêtre ou le diacre se présente, sans aucun ornement, devant l'autel. Il prie le Seigneur de le rendre digne de monter à son autel et pour cela il récite le psaume *Miserere*, et demande pardon à l'évêque. s'il est présent, ou clergé et à toute l'assistance : *Orate, fratres et carissimi, pro me, propter amorem Domini nostri, ut suscipiat oblationem meam.* - - En montant les degrés de l'autel, il chante le seul verset de *Vintrobo*, et ajoute : *In domum tuam ingressus sum, procidique coram throno tuo Rex cateste, remitte omnia quia in te peccavi* - cf. Bchaudot, I II*

p. 2. C'est ce que fera le prêtre toutes les fois qu'il s'éloigne et s'approche de l'autel, ainsi (μ'nu début de la messe des catechumens et des fidèles.

Celui (pii prépare les dons, s'incline baise l'autel au milieu, à droite et à gauche, en disant, d'après le ps. cxvii, 27 : *Alliga, domine, festivitates (agnum) cate-nis ad corna altaris*.

Tout acte, le plus minime devient d'une profonde inspiration liturgique et théologique. Le diacre, qui aide le célébrant, allume le cierge de droite - c'est dans les rubriques - en psalmodiant une prière au Verbe de Dieu. Lumière du monde, vraie Lumière; puis il allume le cierge de gauche en demandant que celle Lumière vienne nous éclairer et purifier.

Celui qui prépare les dons reçoit, à ce moment l'hostie (fermentée); il en prend la part du célébrant et de petits morceaux pour la communion des fidèles, dépose le tout sur la patène, cl chante : *Tamquam ovis ad occisionem ductus est, et sicut agnus coram tondente...* (Act., vin, 32 ; Is., lvi, 7). *Primogenite Patris adestis, suscipe hunc Primogenitum, ex manibus serui tui, imbecillis*. La personne du *primogenitus* est dédoublée. Le Christ est la victime et reçoit ce même sacrifice.

Le servant verse quelques gouttes d'eau dans la burette de vin et la présente à l'Officiant qui en verse une partie, dans le calice, en rappelant le sang et l'eau qui ont coulé du côté du Christ.

Chaque geste inspire une prière : en remettant le calice à droite, alors que la patène est à sa gauche, il dit : *quid retribuam...*, il récite d'autres versets, en recouvrant chaque don d'un voile; puis en recouvrant le tout du grand voile.

Le diacre avertit l'assistance, en grec, de se bien tenir. Toute l'assemblée se tient debout avec le célébrant qui demande pardon à Dieu de ses fautes et le prie d'agréer ce sacrifice, quoique offert par des mains indignes de la majesté divine. Le peuple intervient à son tour et demande à Dieu pardon par le chant du *Kyrie*, d'abord en grec, puis en syriaque. La prothèse se termine par le *Pater*, récité par toute l'assemblée.

[Les *Maronites* ont toute cette cérémonie avec presque les mêmes prières; mais la prothèse est réservée actuellement au prêtre. Les ornements, les vases sacrés, l'hostie (azyme), sont les mêmes que ceux des latins. On a remplacé les deux petits voiles par deux pales.

Le prêtre commence par purifier les vases avec la fumée d'encens, il fait encenser l'hostie et demande à Dieu de l'agréer comme il avait accepté l'offrande d'Abel, de Noé, de David et d'Elie : *Suspire Domine oblationes servorum tuorum, quas separauerunt et intulerunt propter amorem tuum*, il demande en retour la bénédiction sur ces personnes et leurs biens. Cf. Hcnautot, t. n, p. 3.

Le mélange de vin et d'eau se fait dans le calice comme chez les latins. Le célébrant fait encenser les trois voiles, avant de couvrir le calice et la patène placés comme à la messe romaine.

Le prêtre descend tous les degrés et fait la confession générale. Il demande pardon et que son sacrifice soit accepté malgré son indignité. Que ce sacrifice soit pour la rémission de ses péchés, de ceux de son père et de sa mère...

Cette confession générale se récitait jadis avant la prothèse, et c'était plus normal. Cf. *Missale chaldaicum juxta ritum Ecclesiae nationis maronitarum*, édit., de Home. 1591 ; celle de 1716 a changé cette disposition.

Quand la confession est récitée, au bas de l'autel, le prêtre remonte vers l'autel en chantant, comme dans le rit jacobite, *Fintroibo*; mais il ajoute chaque fois *orate pro me ad Dominum*; il le répète à deux reprises en regardant le diacre et les autres servants, des deux

côtés de l'autel. Et le peuple de répondre : *Deus accipiat oblationem tuam et misereatur nostri, precibus tuis*.

Le prêtre prend l'encensoir et encense les oblats, la croix, l'autel et l'assemblée. Le peuple s'unit à lui en chantant le cantique de l'encens : on y demande au Christ, ami des pénitents, d'agréer l'encens, don des fidèles, offert par les mains du prêtre.

Puis tout le peuple chante, avec le prêtre, le Trisagion : *Kyrie eleison. Kyrie eleison. Kyrie eleison. Sanctus es Deus, sanctus es fortis, sanctus es immortalis, miserere nobis. Domine, miserere nobis...* La cérémonie se termine, par la récitation du *Pater*.]

(Dans le rit persan, le prêtre fait de longues prières puis il confectionne l'hostie : il prend de la farine de pur froment, y verse un peu d'huile, et de sel et de l'eau chaude, en y ajoutant un peu de levain de la pâte précédente et un peu de *malkà* (pain préparé de la même manière par l'évêque, le jeudi saint). Il fait de ce mélange une pâte, en prend une partie pour lui, y fait un trou qu'il remplit d'huile. Ensuite il détache des petits morceaux qui serviront à la communion des fidèles, il fait cuire le tout, dans un four appartenant à l'église, et spécialement pour cette cérémonie. La disposition des pains dans le four est indiquée dans les rubriques : en mettant un morceau, à la droite du grand morceau, qui lui servira à la messe, il dit que le voleur de droite est resté voleur jusqu'au bout, puisqu'il vola le ciel.

Le prêtre retire la patène du four, garait l'encensoir de brasiers pris au four et va vers l'autel, la patène dans la main droite, l'encensoir dans la main gauche, en chantant trois fois le Trisagion, puis une litanie. Il accroche l'encensoir et met la patène dans une niche pratiquée dans le mur à cet effet. Puis il va préparer le calice du côté du diacre. Il verse du vin en disant (par prolepse) que le sang du Christ est reçu dans le calice, ensuite il verse de l'eau toujours en forme de croix, enfin il vide la burette de vin dans le calice en *rappelant* le souvenir du sang et de l'eau qui ont coulé du côté du sauveur. Cf. Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, t. i. p. 217-252, et ici art. Nestorian (figlise), col. 315-316.)

(Dans le rit syro-malabar, le prêtre purifie la patène et le calice comme dans le rit maronite, fait encenser les voiles et verse du vin à deux reprises comme dans le rit persan.)

2° La messe des catéchumènes. - La prothèse ne fait pas partie de la messe des catéchumènes. Elle n'est que la préparation du sacrifice, cependant d'après certaines prières, on suppose déjà que le peuple y est présent. C'est bien là le caractère d'une cérémonie ajoutée à d'autres déjà existantes.

La messe des catéchumènes, ou l'avant messe, a bien, en Orient, son caractère originel. Sa dérivation des usages de la synagogue est mieux indiquée par son invariabilité; elle sert d'introduction indifféremment à toutes les anaphores.

D'une manière générale, elle comprend des prières faites par le diacre ou le prêtre (prières litaniques), des chants, des lectures, la bénédiction des catéchumènes et leur renvoi. On y trouve encore à présent des prières qui ont l'allure d'un offertoire, le *Credo*, la prière des fidèles, et par le fait le renvoi des catéchumènes est quelquefois déplacé jusqu'après le baiser de paix.

Au début de la messe des catéchumènes, le prêtre se présente à nouveau devant l'autel, et prie pour être digne de présenter le sacrifice. Cette prière revient très souvent dans les liturgies orientales.

(Dans le rit maronite, le prêtre commence par prendre les ornements avant la prothèse en vertu du canon du II^e concile du Liban de 1596; cf. *Keuuedes sciences religieuses*, 1921, p. 136. Les prêtres des rites

jacobite et persan, ne prennent tes ornements qu'après cette prière du début de la messe des catéchumènes.

En enlevant le manteau, le prêtre demand* à Dieu de lui enlever ses péchés; prenant chaque partie des ornements sacrés, il récite le verset que semble inspirer le geste qu'il fait.]

1. *L'offertoire.* — Dans plusieurs rits orientaux, on éprouve une vraie difficulté à assigner une place à l'offertoire. Ainsi l'on trouve des prières de la prothèse où le prêtre fait déjà l'offrande. Les formules d'offrande sont, aussi bien dans les prières de la confession générale, que dans les nombreuses litanies diaconales. Une de ces prières attire l'attention comme offertoire, à cause du geste qui l'accompagne. Le prêtre découvre les oblats, prend le disque (patène) et le calice et croise ses mains. La prière qu'il prononce est un *memento* des vivants et des morts, des saints, des patriarches des prophètes. Elle rappelle tous les mystères de la vie du Christ. Une oraison pour ses parents, pour ses bienfaiteurs, suit celle dans laquelle il nomme la personne pour qui il offre le sacrifice. Il désigne très explicitement la grâce sollicitée : la guérison, le repos éternel... *Drus, tu /actus es sacrificium, et tibi sacrificium offertur ; suscipe, hoc sacrificium ex manibus nids peccatricibus pro anima N... Deux pricsta HH requiem...*

Le prêtre maronite tient ses mains de trois manières sur les mvslr pendant l'offertoire et les litanies; d'abord les mains ouvertes sont l'une au dessus de l'autre en forme de croix et appuyées sur le grand voile qui couvre les deux oblats. C'est bien un acte de possession et d'offrande comme faisaient les prêtres juifs sur le bouc émissaire. Ce geste, à l'origine, devait être identique à celui des jacobites. Le second geste consiste à les tenir mains jointes et appuyées sur les oblats :

Sancta Trinitas, miserere inel; sancta Trinitas, miserere mei peccatoris; sancta et Inudanda Trinitas, nccipc hoc donum de manibus meis peccatricibus.

Cette prière est renvoyée dans le rit Jacobite après le lavabo.

Le prêtre fait le troisième geste, qui est celui de la demande : les deux mains ouvertes sont étendues collées l'une à l'autre, au-dessus des mystères. Dans cette attitude, le célébrant demande pardon dans les mêmes termes, que le prêtre jacobite avant l'offertoire.

2. *Les litanies.* — On l'a vu, les litanies sont confondues dans le rit Jacobite avec les prières de l'offertoire, le prêtre les fait à la fois; mais il y revient après, au moment des prières de l'encens : souvenir du Christ et de la Vierge, d'abord, puis des morts, des veuves, des orphelins, des malades, des voyageurs, des pécheurs. Dans le rit maronite, on demande en plus d'être délivré des grandes calamités : la chaleur, le froid, les guerres, la famine. Actuellement encore, le diacre maronite invite deux fois le peuple, à la litanie diaconale, qui n'est plus en usage : les deux invitations avant l'offertoire et avant les lectures sont conçues dans les mêmes tenues.

Pro tranquillitate et jkicc totius mundi in Christum credentium, a linlbus usque nd Unes orbis, pro intlrmis cl uftlicl, r l aniinnbus in augiistiam dejectis; pro patribus, fratribus r l doctortbus nostris ; pro peccatis. Inspientis cl defectibus omnium nostrum, cl pro lldcllbus defunctis qui a nobis abierunt, cum odoribus impositis, oramus. Domine. Cf. Ihmiudot, t. II, p. L

3. *L'encensement.* — Le rit Jacobite continue, pendant l'encensement de l'autel, à commémorer le souvenir de la Vierge, des apôtres... et des défunts et l'homme unir l'offrande de l'encens au *memento* même, alors que dans le rit maronite l'encensement est accompagné du chant du ps. 1 : *Miserere*. Anciennement l'encensement se faisait tout autour de l'autel.

Après l'encensement le prêtre s'inspire du *Miserere* pour réciter un embolisme dans le même sens.

4. *Les hymnes.* — Après le *Pater* le prêtre syrien occidental chante une hymne au Christ ; au Fils unique du Père, à son Verbe immortel qui a bien voulu descendre sur la terre et souffrir pour nous sauver. Vient ensuite le Trisagion : *Sanctus es Deus, sanclut es /ortis, sanctus es immortalis, miserere nobis*. Les Jacobites gardent l'addition faite par Pierre le Foulon, en 170 : *Qui crucifixus es pro nobis*. Sur son origine, voir plus bas la description de la messe byzantine, cf. Le Brun, t. n, p. 351-353, t. m, p. 115-150; Assémanj, *Bibliotheca orientalis*, 1.1, p. 51 S; *Did. d'archM.*, t. vi, col. 1013.

[Dans le rit maronite, le diacre prépare rassemblée à bien entendre le *Trisagion* et les lectures; on saisit ainsi l'importance qu'a prise le *Trisagion* dans la liturgie.

Stemus decenter in oratione el precibus coram Den Deorum et Domino Dominorum, coram Kcge Begun, coram altari propitiatorio et coram mysteriis pneclnrh el vivi.» Salvatoris nostri, cum aromatibus impositis misericordiam tuam imploramus Domine.

En chantant trois fois le *Trisagion* auquel le diacre répond *miserere nobis*, le prêtre encense au-dessus des oblats en forme de croix, puis autour des oblats, vestige de l'encensement tout autour de l'autel. Pendant cet encensement, le prêtre chante un embolisme inspiré par le *Trisagion* même.)

5. *Les lectures.* — Dans le rit Jacobite on a trois lectures: une de saint Paul, une des Actes et l'évangile; chez les uniaux. on ne rencontre que la lecture de l'épître et de l'évangile; de même dans le rit maronite, mais la bénédiction du diacre, avant la lecture de l'épître, fait allusion à une lecture de l'Ancien Testament qui n'existe plus :

Gloria Domino Pauli. Prophetarum et Apostolorum. Misericordia* Domini sint super lectores r l auditores et super linnc urbem omnesque habitantes in en, in sæculn. Anien.

Il semble que cette lecture de l'Ancien Testament ait été remplacée par la lecture des *gesla sanctorum*, comme la lecture des actes dans le rit copte par le synaxaire. — Cet usage existait dans l'Eglise latine. Cf. art. Liturgie, t. ix, col. 831. Dans le rit maronite le prêtre et le diacre chantent alternativement, une prose rythmée, racontant la vie du saint, ou célébrant les louanges du Christ ou de la Vierge.

Les lectures, dans les rits orientaux, se font, chacune dans un livre spécial, évangélique, épistolaire (l'Apôtre, comme on le nomme). — Actuellement on fait plus la procession avec l'évangélique autour de l'autel que dans le rit Jacobite; on chante et encense le livre (pic le diacre portait pendant la procession autour de l'autel.

Diaconus: Accedite ad me, fratres, tacete et auscultate annuntiationem Salvatoris nostri, ex Evangelio sancto quod vobis legitur.

Sacerdos ; Dominus vobis.

Ipsi: Et cum spiritu tuo.

Le prêtre annonce l'évangile et le diacre renouvelle ses avertissements.

Estote in silentio, auditores, hoc est enim Evangelium sanctum quod legitur. Fratres mei. fratres, audite et conlitemini verbum Dei vivi.

Le peuple demande la bénédiction et le prêtre bénit la ville, l'assemblée, *lectores et auditores*. Le mot *auditores* semble désigner tous les fidèles par opposition aux *lectores* qui ne sont pas seulement les catéchumènes. Les lectures sont lues à haute voix de l'autel (chaire), et dans la langue comprise par le peuple. Une hymne est chantée après les lectures; on ne sait

pas si elk· précédait mi suivait l'homélie dont on n'a plus aucune truce; mais c'est après celle hymne que se termine la messe des catéchumènes, puisque le diacre, dans le rit maronite, les renvoie.

Ite in pace audire*, abite auditores in parr; accedite hiipizatl nd pacem; torrs claudite.

[La messe des catéchumènes dans le rit persan. — Dans le rit persan, le prêtre dit le verset du *Gloria in excelsis Deo*, mêlé a des demandes du *Pater* et terminé par le *Pater* en entier. Les syro-malabans ont conservé mieux que les maronites les litanies dlaconah s avec des demandes générales, pour la paix. L'Église, la hiérarchie. (Le synode de Diainper, 1599, a introduit quantité de modifications, entre autres, il a remplacé le nom de la hiérarchie schismatique par le nom du pape et la liste des saints, le nom des chefs de l'hérésie, par des noms des docteurs de l'Église latine, le titre de · Aierge*. mère du Christ cl Sauveur ♀, par celui de ♀ Mère de Dieu, sauveur cl rédempteur .) Viennent après cela, des demandes pour la pluie el les fruits de la terre, pour les hérétiques, les veuves, les orphelins... et le peuple répond a chaque demande par la prière que lui a enseignée le célébrant au début. *Domine noster, miserere nobis.*

(Zest seulement après cette longue litanie que le prêtre syro-malabarc prépare le calice de la même manière que le prêtre nestorien. Il fait ensuite l'offertoire en tenant les oblats comme dans le rit jacobite ;

Offrenttir et gloria imoletur Trinitati lme supergloriosa in sæcula sæculon.m, et Jésus Christus Dominus noster. Dei Filius <{iii oblatus est pro saluto nostra, et pnecepit nobis, ut sacrificemus in memoriam passionis, mortis, sepultura* ac resurrectionis ejue, suscipiat sacrificium hoc.de manibus nostris, per gratiam et amon-s suos in sæcula sæculorum. Le Brun, op. cit., l. m, p. 182.

Avec ces souvenirs, l'offertoire ressemble à l'anamnèse.

L'ne particularité très curieuse de la liturgie du Malabar, est attestée par Le Brun. *loc. cit.*, p. 186. Le prêtre bénit rassemblée prosternée -c'est l'ancienne bénédiction des catéchumènes - ensuite le diacre renvoie les catéchumènes, fait fermer les portes; et cela avant les lectures, pratique contraire à toute tradition liturgique; car les *auditores* n'ont été admis que pour entendre la lecture des saints livres et l'homélie (pii les explique, cl voici que le diacre les renvoie. On peut en conclure que le texte n sûrement subi un déplacement :

Le diacre : Qui non suscepit baptismum discedat.

Le ctueur : Vere.

/x diacre : Qui non accepit vitre signaculum discedat.

Le cherur : \ ere.

diacre : Qui non suscepit illud discedat.

Le prêtre : Ille audientes. El vldclc ostia.

Le *trisagion* est récité avant les lectures et, bien entendu, sans l'addition : çnf *crucifixus es* des monophysites. Actuellement, deux lectures sont en usage chez les chaldéens. l'épître el l'évangile. I n mandement du patriarche SabriSo* II, rapporte par Assémanl, *Hibthioth. orient.*, l. ni a, p. 507, parle d'une lecture de l'Ancien Testament; de fait les nestoriens ajoutent une lecture de l'Ancien Testament et une des Actes. Les lectures, dans le rit syro malabare, semblent être toujours II Cor., v, 1-10; Joa., v, 10-29. Comme dans le rit jacobite, h s saints livres sont portés en grande procession. Dans le rit persan le renvoi des catéchumènes se fait dans les mêmes termes quo dans le rit syro-malabarc, après une litanie dinconalc et la bénédiction du prêtre, seulement il n'a Heu qu'après les lectures, ce qui est plus normal. L'offertoire Identique à celui du rit syro-malibarc, est encore remis à ce moment, après le lavabo; le prêtre pose les

dons sur l'autel en frappant trois coups sur l'autel et en disant :

Imponuntur mysteria pnrclarn, Mincta rt vivifica super altare Domini potenti-» usque ad ejus adventum in sæcula. Amen. Cf. Daniel, *Codex lilurgteus Ecelet/r unumr*, t. IV, p. 175,

Pendant la grande entrée — cérémonie empruntée a la liturgie grecque de saint Jacques et qui est la procession solennelle dans laquelle le diacre apporte les dons à l'autel l'on chante un cantique correspondant au *chérublcon* et, par prolepse» le vin du sacrilicc est déjà appelé, le précieux sang et le pain, le saint corps. Cela se retrouvera plus loin, dans la liturgie arménienne.)

3°.Messe des fidèles. · - I. *Préliminaires : Litanies.*·

I ne trace de l'ancienne prière des fidèles nous est conservée dans le rit maronite. Le diacre invite l'assemblée à s'unir dans une même prière pour implorer la miséricorde et la bonté de Dieu.

Stemus omnes orantes...

Et le prêtre de prier :

Memento Domine defunctorum cl requiem Hits praMa. qui te in baptisrate induerunt et le ex nllarr acceperunt.

Le diacre précise encore :

Illi qui comederunt corpus tuum Minctum et biberunt sanguinem tuum, calicem salutis, cum Abraham recumbant ad mensam tuam el cum piis qui dilexerunt te... Da nobis et illis veniam.

Le Credo. -Le prêtre et le peuple chantent le *Credo* d'après le texte de Nicée-Constantinople. *Credimus* . I)nns le texte arabe, le *genitum non /actum* est remplacé par le *genitum non creatum*. Il xa sans dire que les catholiques y ont Introduit le *FiHoqae* Pendant le chant du *Credo* le prêter encense l'autel, les oblats, les icônes et l'assistance. Dans les messes solennelles, le diacre fait lui-même ces encensements. L'introduction du *Credo*, dans la liturgie d'Antioche est due a Pierre le Foulon (t 188), qui l'aurait introduit vers 186, d'après Le Brun. t. m. p. 161. cl en 171, d'après le *Dictionnaire d'urehéol.*, t. vi, col. 1611.

℣ *lavement des mains.* -Le prêtre se lave les mains en demandant d'être purifié pour entrer dans le saint des saints, a lin d'y offrir un sacrifice vivant qui plaira à la m.ijesté divine. Après quoi il demande pardon à Dieu cl a l'assemblée. « Mes frères et mes bcn-ainu's priez pour mol. »

[Le *rit persan.* On a vu plus haut que la grande entrée avec les dons, le lavabo et l'offertoire se faisait A ce moment dans le rit persan, il reste à ajouter que le prêtre chante avec le peuple le *Credo*. Dans le rit syro-malabarc, le concile de Diampcr (1599) remplaça le texte du *Credo* pers. n par celui de la liturgie romaine, l.e ('redo des nestoriens ressemble sur plus d'un point, à celui de Nicée Const: ntinopk*.

Crvdimu* in unum Drum. Pain m omnipotentem factorem omnium : visibilium et invisibilium et in unum Dominum Jrsutn Christum. Ullum Dei unigenitum, primogenitum rorum qua* sXmt in mundo, natum ex suo Patre ante omnia saxula, cl non factum, wruiu Deum de De»» vero. Filium natura· Patri* sui |»cr quirin mundi constituti *unt. rt omnia creata sunt, qui propternos homine^ <1 propter nostram salutem descendit de cu lix et Incarnatus est de Spiritu Sancto et homo factus est; conceptus est rI natus ex Maria virgine. pa**us et crucillxi * tempore PonIII Pilati rt *rp dius rsl ; tcrII.i die rrsi.rrvxil a mortuis sicut scriptum c*t; ascendit in cadum sedetque ad dextram Patris sui. Et Herum \cnluru* est judicare mortuos rt vivos El in unum Spiritum Mincium. Spirilum Veritati*. qui procedit a Patre, Spiritum vivillcontcm; el in unam Ecclesiam sanctam, npostolicatn el catholicam. Confitemur unum baptismum in remissionem peccatorum et resurrectionem corporum rt vitam sempiternam. Arnen. (J t.Uurgiu sanctorum apoitoloruni Adtri rI Maris, Ourmiali, 1890. p. 8.J

2. *L'anaphort.* — Nombreuses sont les anaphores des nls d'Antioche. Le rit Jacobite en possède plus de cent. Dans les dernières éditions des missels catholiques. on en rencontre un nombre restreint, sept pour les Syriens uniates et huit pour les maronites : de s dnt Jacques, de saint Jean ('Évangéliste... De fait, ces diverses anaphores ne diffèrent entre elles que par la longueur cl le'développement des prières. Les Persans ont trois anaphores : une attribuée à Neslorius. une autre à Théodore, la plus commune porte le nom d'anaphore des apôtres Addéc et Maris ; les chaldéens catholiques sc servaient exclusivement de cette dernière, dans le missel imprimé â Home en 1767. La dernière édition faite à Mossoul en 1901 donne les trois anaphores du rit persan.

Le mot « anaphore » a été employé par les Orientaux — qui sc servaient tous de la langue grecque — pour désigner la partie de la messe dans laquelle s'accomplit le sacrifice. En latin on dirait *illatio* ou *oblatio*. Le mot a été en usage dans la liturgie gallicane et mozarabe. Cf. art. Moza k a b e, t. x, col. 2531.

Dans le rit antiochlen, l'anaphore comprend la presque totalité de la messe des fidèles, puisqu'elle va du baiser de paix inclusivement jusqu'à la fin de la messe, toutefois avec des prières communes ô toutes les anaphores. Au contraire dans les liturgies byzantines et alexandrines elle s'échelonne de la préface au *Pater*; la communion et tous les actes manuels préparatoires, comme on le verra plus loin, sont une partie distincte de l'anaphore.

a) *Preparation au sacrifice.* — a. *Le baiser de paix.* — Le diacre commence par avertir l'assemblée de se tenir debout et de prier, alors que le célébrant adresse plusieurs oraisons pour demander la paix. Cette prière prend le nom tantôt (*Voratia ad pacem*, tantôt *d'oratio ante osculum pacis*. (Dans la liturgie gallicane, cette prière se place après le baiser de paix). Après *Voratio ad pacem*, le célébrant bénit rassemblée inclinée.

Le diacre proclame : · Date pacem unusquisque proximo suo in caritate et 9 le quœ Deo acceptæ sint. · « Sacerdos praxlarc aHcr paccin. ·

Le prêtre baise l'autel et les mystères, et donne la paix au diacre.

Pour ce qui regarde l'origine du baiser de paix, cf. art. *Baiser de paix*, dans le *Did. d'archM*. Déjà on le trouve cité dans saint Paul : Rom., xvt, 16; 1 Cor., xvt. 20. Saint Justin parle de ce baiser, comme d'un acte liturgique. H dit que l'on se salue mutuellement par le baiser, avant la présentation au président de l'assemblée de la coupe de vin et d'eau. *Apol.*, i, 65; *P. G.*, t. vi, col. 128. Saint Cyrille de Jérusalem assigne la même place pour le baiser de paix. *Cal.*, xxut, *P. G.*, t. xxxni, col. 1111. Les liturgies orientales avec les liturgies ambrosicenne. mozarabe et gallicane, ont gardé le baiser de paix avant la consécration. La parole de Notre-Seigneur semblait designer le moment du baiser de paix : *Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid advenam te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum.* Matth., v, 23-21.

Sur le baiser de paix dans la messe romaine; cf. art. Moza h a b e. t. x. col. 2529 sq. Le baiser de paix avant la communion est attesté par saint Augustin, *Cont. lilt. Petiliani*, 11. xxm, 53, *P. L.*, t. xun, col. 277; *Scrm.*. ccxxvu. t. xxxvπi, col. 1101. Innocent I,f (401-417) ordonna de donner aussi la paix avant la communion. *Epist.*, xxv, I. *P. L.*, t. xx, col. 551. Il semble qu'a un moment le baiser de paix était donné deux fois. Si le baiser de paix, avant la communion» s* Ion le rit romain, exprime bien la charité des commu-

niant. leur union, les liturgies orientales n'excluent pas cette idée. Au contraire, pour elles, l'assistance au sacrifice comprend la participation à la sainte victime; c'est pourquoi le baiser de paix prépare, à la fois, à la consécration et à la communion. Les catéchumènes, les pénitents sont renvoyés; les seuls communicants ont le droit d'assister au sacrifice. Aussi dans la liturgie arménienne, on entend le diacre annoncer à rassemblée : « Saluez-vous mutuellement par le baiser de paix et vous qui n'êtes pas aptes a participer au mystère divin, retirez-vous aux portes et priez. » Cf. *Diet. d'archr<d.*, t. i. col. 177 sq.

L'officiant découvre les saints mystères et avec le grand voile il bénit le peuple en prononçant une formule empruntée, avec une petite modification, à 11 Cor., xiii, 13.

Caritas Dei Patris, gratia Filii unigeniti, communicatio et illapsus Spiritus sancti sint vobheuin omnibus.

b. *La préface :*

Sursum mentes,conscientiae et corda omnium nostrum. Le *peuple* : · sunt apud Dominum · ou « sunt apud te Domine. ·

Le dialogue se poursuit et introduit la préface :

Vere dignum et justum est, decens et debitum, ut te laudemus, te benedicamus, te celebremus, te adoremus, tibi gratins agamus...

Vient ensuite une liste de toutes les créatures qui louent Dieu.

Cherubim quibus oculi nulli et Seraphim quibus nlx sex, qui duabus alis legunt facies suas et duabus pedes, dunbusqiic alter ad alterum volitantes vocibus indeficientibus, et theologia non conticescente, hymnum triumphalem magnificentiasinue gloriæ, voce canora concinunt, clamant, vociferantur et dicunt. Rcnaudot, t. n, p. 30-31.

Une anaphore maronite attribuée aux douze apôtres parle des séraphins aux quatre faces. Ces métaphores sont prises à Ezech., ix, 22; Apocal., iv, 8. La liturgie nestorienne d'Addée, comme l'anaphore maronite de saint Jean Maron, s'inspire de Daniel, vu, 10, pour parler du nombre des anges : *millia millium ministrabant ei*.

Dans d'autres anaphores la préface tient en quelques lignes. Ce sont des anaphores d'une époque très tardive composées pour favoriser l'expansion de la inesse basse.

Comme dans toutes les anciennes anaphores, la finale introduit normalement le *Sanctus*; mais le prêtre en laisse léchant au diacre et au peuple; c'est d'ailleurs l'usage de la liturgie mozarabe ; cf. t. x, col. 2532. Le texte du *Sanctus* est le même que dans la liturgie romaine ; il est possible (pie, sous l'influcnco de cette dernière, la formule *qui venit in nomine Domini* ait pénétré dans les liturgies syriennes. Cf. art. Moza h a i i i., t. x» col. 2541«

[Dans le *rit persan*, au début de l'anaphore, le prêtre, comme dans les liturgies romaine et maronite, demande à l'assistance de prier pour lui :

Le prilre : Benedic Domine (1er); orate pro me frntres. *peuple* : Exaudiat Christus unitiom> tuas, suscipiat oblationem tuum, glorificet sacerdotium tuum in regno cœlorum, gnitum habeat hoc sacrificium quod oilers proto, pro nobls cl pro loto mundo. Cf. *Liturgia...*, p. 11.

Après *roratio ad pacem*, le diacre proclame : *unusquisque det pacem alteri in amore Cliristi*. Les fidèles se donnent la paix les uns aux autres, en récitant la prière catholique », ainsi nommée parce qu'elle est faite, aux intentions generales de toute l'Eglise.

· Pro omnibus catholicis, episcopis, presbvih rh, dinconli : pro vivis... pro defunctis... pro stantibus coram te ncciniantur Inue oblatio. ·

Le mot « catholicis » désigne non pas les fidèles catholiques mais les patriarches nestoriens qui ont le titre de *Catholicos*. D'ailleurs dans la liturgie syro-malabare, il est remplacé par *pro Patriarchis*.

Les nestoriens continuent à lire en ce moment les diptyques. — Ce (pie) faisaient autrefois les Maronites à l'anaphore de saint Pierre; cf. *Missate chaldaicum...*, édition de Home, 1591, *op. cit.*, p. 222-221. Le nom de « livre des vivants et des morts », que ces liturgies donnent aux diptyques explique le mot même. C'est une liste de saints, en commençant par Notre Seigneur et la sainte Vierge, que l'on invoque; une autre liste comprend les vivants et les morts, en commençant par les membres de la hiérarchie. Il semble que le diacre faisait cette lecture pendant le baiser de paix, en effet le meilleur moyen d'obtenir pardon pour soi et pour ses parents et amis, c'est de commencer par demander pardon et par accorder le pardon aux autres.

Le prêtre demande à Dieu d'agréer son sacrifice, et le diacre demande au peuple de prier « dans son cœur ». Après cela le prêtre met de l'encens et bénit le peuple comme dans la liturgie jacobite pour commencer le dialogue et la préface.

Le prêtre : Sursum sint mentes vestrae.

Le peuple : Ad te Deus Abraham, Isaac et Israel, rex gloriose.

/x. prêtre : Oblatio Deo, omnium Domino offertur.

/x. peuple : Dignum et justum est.

Le prêtre : Pax nobiscum.

Liturgia apodolorum... Ourmiab, p. 13.

Comme il a été dit plus haut la préface est inspirée de Daniel, vu, 10.

Les fidèles disent le sanctus :

Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Dens potens; pleni sunt caeli et terra gloria ejus et natura ejus substantia* et honore splendoris ejus gloriosi. Hosanna in excelsis, hosanna ilio David, benedictus qui venit et venturus est in nomine Domini. Hosanna in excelsis. Cf. *Liturgia...*, p. 14.]

b) *Le sacrifice*. — a. *Le Vere sanctus*. Les liturgies orientales — la liturgie gallicane et mozarabe les imitent en cela — ont cette particularité d'avoir un développement normal, quoique prolixe; le célébrant introduit le *Sanctus* que les fidèles chantent; cela lui inspire la suite, puisqu'il commence la prière dans laquelle sont insérées les paroles consécrationnelles par le *Vere sanctus* et il développe les raisons pour lesquelles on doit glorifier Dieu; suivant les anaphores, il insère plus ou moins, sur la création, et il en fait une longue énumération. Cela l'amène à la chute de l'homme, à la promesse d'un Sauveur, à l'annonce des prophètes, à l'accomplissement de cette promesse dans le temps. Quelquefois le récit de la vie du Christ est plus développé, pour aboutir normalement au récit de la cène.

D'autres fois, comme dans « l'anaphore de l'Église romaine », du rit maronite, le prêtre se contente de dire :

Sanctus es Pater qui misisti l'iliu tuu dilectum Dominu nostru Jesu Christu.

Le nom du Christ suffit pour introduire le récit de la cène.

Comme on le verra, ce développement dans la liturgie alexandrine, est coupé par une sorte d'épithèse

b. *Les paroles de la consécration*. — C'est à cause de la tendance latinisante qui s'est malheureusement développée chez les Orientaux catholiques à partir du xvr siècle, que l'on rencontre dans le rit maronite, des modifications regrettables.

Les manuscrits du missel édité à Home en 1591, ont été confiés en dernier lieu au P. Thomas Terracing, O. P. Celui-ci non seulement substitua aux multiples formules consécratoires traditionnelles des dif-

férentes anaphores, une formule unique, celle du rit romain; mais il poussa le zèle jusqu'à mutiler l'épithèse. Tout cela fut fait à l'insu du souverain pontife et du patriarche qui défendit l'usage de ce missel, pendant deux ans. Cf. P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, p. 35-36. La formule maronite dit : *accepit panem in sanctas manus et elevavit oculos suos ad te...*, à la consécration du calice on ne trouve qu'un adjectif : *in puras manus suas*. Dans l'anaphore maronite de saint Cyrille, de l'édition de 1591, les paroles consécratoires sont à la fois en arabe et en syriaque. Il était donc libre au prêtre de se servir de l'une ou de l'autre langue. Ce sont les seules différences que l'on rencontre à ce propos, dans les éditions de Home, 1591. 1716. Le mot *sanctificavit* après *benedixit*, qui était déjà dans quelques anaphores, a été ajouté à toutes les autres. Le peuple répond à chaque consécration par *Vamen*.

Voici l'ancienne formule citée par Mgr Hahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 320-322. De petites corrections sont introduites pour serrer de plus près le texte original.

Nous faisons mémoire. Seigneur, de votre passion... Dans cette nuit où vous avez été livré aux bourreaux. Seigneur, vous avez pris du pain, dans vos mains pures et saintes et vous avez regardé le ciel, vers votre glorieux Père et vous (Γ) avez béni t, vous (Γ) avez signé t, vous (Γ) avez consacré, vous (Γ) avez rompu, vous (Γ) avez donné, (i) vos disciples, apôtres bienheureux, et vous leur avez dit : ceci est mon corps qui est brisé pour la vie du monde, et donné pour le pardon des fautes et la rémission des péchés de ceux qui le reçoivent. Prenez et mangez-en; il «com» pour vous, pour la vie éternelle. Amen. De même sur le calice vous avez rendu grâce f, vous avez glorifié f et vous avez dit f. Seigneur: ceci (est) le calice de mon sang de la nouvelle alliance qui se répand pour plusieurs, pour la rémission des péchés. Prenez» buvez-en tous; il sera pour le pardon des fautes et la rémission des péchés et pour la vie éternelle.

Le peuple : Amen. Cf. aussi à la Vaticane, ms. -9, fol. 5.

On a bien remarqué, outre cette forme proprement orientale commençant par « Dans cette nuit », que la parole est adressée au Fils. Cela sera constaté à nouveau dans la liturgie alexandrine.

Voici maintenant quelques-uns des récits de l'institution que l'on trouve dans le rit des Syriens occidentaux uniates.

Dans l'anaphore de saint Jacques et de saint Jean l'évangéliste :

(Unus enim suscepturus esset mortem voluntariam pro nobis peccatoribus, ipse immunis non peccato, in ea nocte qua tradendus erat pro vita et salute mundi, accepit panem in manus suas sanctas, immaculatas et incontaminatas et aspexit te. Deus Pater, egit gratias t, benedixit f, sanctificavit t, fregit et dedit discipulis suis dicens : accipite, manducate ex eo : Hoc est corpus meum, ille qui pro vobis et pro multis frangitur et datur, in remissionem peccatorum et vitam aeternam.)

Le peuple : Amen.

Similiter etiam et calicem postquam cenaverunt miscens vinum aqua et agens gratias benedixit f. et sanctificavit f, et dedit iisdem discipulis suis et apostolis, dicens : Accipite, bibite ex eo, vos omnes. Hic est sanguis meus, illo Testamenti novi qui pro vobis et pro multis confunditur et datur in remissionem peccatorum et in vitam aeternam.

Le peuple : Amen.

(V. l'histoire du rite Ecrit-site apostoliar Antiochena Syrorum, rd. 1922, p. 69. et 109: Henaudot. t. n, p. 31-32.

Le début du récit diffère dans l'anaphore des douze apôtres :

Qui venit et propter nos totam oeconomiam perfecit; In ea nocte qua... In manus suas sanctas, et aspexit eadum, egit gratias... discipulis suis, apostolis... Cf. AZ/jio/e... cd, cit., p. 129.

À la consécration du calice après *benedixit*, il est dit : *gustavit ex eo*.

L’anaphorc de saint Marc offre encore quelques particularités dans les paroles de la consécration :

Cum ergo nd passionem Miam nostri causa venisset in came, per gratiam suam : ipse in quo peccatum non inventum esi, accepit panem in manus suas puras ct sanctas et aspexit in cadum et gratias egit f... rt fregit ct dixit discipulis tuis : Hoc... accipite, manducate ad remissionem vestram ct omnium fidelium verorum ct ad vitam reternam. Amen.

Similiter ct calicem, vino rt aqua miscens f. benedixitt. sanetibeavit t, deditque discipulis suis sanctis ct dixit : Hic est sanguis incus in Testamento novo, accipite, bibite ex eo omnes, ad remissionem vestram ct omnium fidelium verorum rt ad vitam aeternum. Anien. Cf. *Mtunle...*, p. 117; itenniidot, t. n. p. 177.

L’anaphorc de saint Eustache aboutit ainsi au récit de la cène :

Qui cum voluntate sua succidaneus est ad mortem pro notiis peccatoribus, accepit panem in manus suas sanctas f, læncdixit t. minetilleavit t, fregit, dedit discipulis suis sanctis ct dixit : Accipite, manducate ex eo: Hoc est corpus meum, quod vos et omnes suscipientes illud pñeparat ad vitam «ternam. Arnen.

Similiter enim ct calicem vini rt aqre accepit, et benedixit t, ct sanctillcavil f, ct dedit iisdr n discipulis suis ct dixit : accipite, bibite ex co vos omnes : Hic est sanguis me is, qui vos et omnes suscipientes illud, pñeparat ad vitam .rlcrnam. \mrn. (f. Utua/e..., p. 163; Hcnaudot, t. u, p. 235.

Le théologien y remarque bien la nouvelle idée exprimée : la rédemption opérée par le Christ est une rédemption par satisfaction vicaire, ou par substitution; de même l’eucharistie reçue n’est pas dite pour la rémission des péchés, mais un gage, une préparation a li vie éternelle.

Voici le récit de la cène d’après l’anaphorc de saint Basile :

Cum enim esset exiturus ad crucem suam voluntariam ct vivificantem, in va nocte qua tradebatur pro vita rt redemptione mundi, accepto pano in manus suas sanctas, incontaminatas, puras et illibatas, gratia* egit t, benedixit t, *antiheavit, t fregit, deditquediscipulis suis et apostolis sanctis, dicens : Accipite, manducate ex co : Ifoc est corpus meum quod, pro vobis ct pro multis, frangitur, ct dividitur in expiationem culparum et remissionem peccatorum ac in vitam sempiternam. Arnen.

Similiter autem ct calicem vini nati e vite, rt postquam cenaverunt, accepit ct miscuit aquis, gratias egit t, benedixit t. Minctificavit, f ac gustavit, et divisit discipulis suis et apostolis Minctis, dicens : Accipite, bibite rx eo vos omnes : Ille est Mingul* meus ille Novi Testamenti <pii pro vobis ct pro multis effunditur ct spargitur in expiationem culparum et remissionem peccatorum ct in vitam retentam. Arnen. Cf. *M/itvdr...*, p. ISO; Hcnaudot, t. π, p. 517-518

La formule consécratoire dans l’anaphorc de saint Cyrille ressemble un peu à la formule latine :

IpM· igitur mite passionem suain Mdutnrcm ncccpit (aliquid) pane in manu* suas sanctas cl benedixit f, et sanctillcavil f, cl fregit ♦, tradiditque in manus discipulorum suorum el dixit : Hoc est corpus mourn, quod vos rt multos lldcls préparai ad vilain retemam. Amen.

Miscuit nutem ex vino et aqu@ calicem vita·, cl benedixit cum t, cl sanctiffcavit cum f, ct <h*«lit cum t turba: discipulorum et dixit : Hic est sanguis incus qui obsignat cl vérifient testamentum mortis mere et préparai vos el multi* tldelrs .id vita n retemnm. Vwn Cf. *Affjwa/r...*,p. 202; Hcnaudot, I. n. p. 270-277.

On a bien remarqué, surtout dans ces derniers récits de la cène, l’insistance sur la mort volontaire; ct aussi que k Christ prit dans le calice un mélange de vin ct d’tau: que le vin est ex vite.

Il a été dit plus haut, que le Christ a goûté au calice, maintenant une idée particulière s’introduit : le Christ qui divise le calice entre scs disciples.

Ixs citations précédentes des paroles de l’institution sont empruntées aux missels catholiques actuelle

ment en usage; mais on ne trouve pas toujours les mêmes paroles dans les anaphoras à l’usage des jacobites. La phrase que les théologiens appellent *forma sacramenti* n’a pas toujours la tonne assertive, mais quelquefois la forme d’une proposition causale; on lit dans l’anaphorc d’Ignace, patriarche d’Antioche, appelé Bar Wahib :

...Accipite cl bibite singuli ex manu alterius, quia hic est sanguis meus vivus, qui effunditur... Henuiidot, t. n, p. 527.

L’anaphorc de Thomas d’Ileraclée unit les deux consécrationes du pain ct du vin dans une formule curieuse.

Vcre et certe accepit formant servi, ut in en perficeret, (pue futura erant ad salutem vitamqiie nobis pñestndam. Accepit panem et vinum, benedixit t, sanctillcavil f, fregit t· deditque apostolis suis dicens; accipite, utimini, ct ita facite. Et cum hoc acceperitis, credite el certi estote, quod corpus meum editis, et sanguinem bibitis in memoriam mortis mere facientes, donec veniam. Henaudol, t. n, p. 381.

Celte unique formule semble bien avoir été composée ainsi et il ne s’agit pas d’une erreur de copiste, puisque la même formule se rencontre dans l’épiclèse de cette même anaphore.

Mille... Uirgitorem illum bonum : ut illabcns faciat panem istum cl vinum istud, corpus ct sanguinem Christi Del nostri. Hcnaudot, t. u, p. 385.

Dans l’anaphorc de Maroulha de Tagrit, chaque consécration est à part ; l’on ne se contente pas chaque fois du *credite, certi estote tjuod hoc est...* mais on dit :

...panem fermentatum accepit... ct Patri gratins agens» t benedixit t. ...et dixit : Accipite manducate, crédite, cl certi estote at(pie ita predicate ct docete : quod corpus meum hoc est...

Similiter prosequendo accepit etiam vinum ct illud justa proportionem, cum miscuisset aqua, t benedixit t... Hcnaudot, t. n, p. 252.

On a bien remarqué lc *panem fermentatum* qu’on rencontrera dans d’autres anaphoras jacobites, par exemple : dans celle de Matthieu le pasteur (voir plus bas). On y verra aussi que le Christ a pris du vin *temperate*, comme dans celle-ci *justa proportionem*. Il semble que cet avertissement vienne d’une rubrique; car si le prêtre employait une grande quantité dc vin el ne trouvait pas assez de communicants pour boire avec lui le précieux sang, il serait fort gêné d’absorber cette grande quantité.

Dans un ms. dc l’anaphorc de Jacques dc Saroug, il est dit A la consécration du vin :

Etiam super calicem perfecit hoc mysterium dispensationis. miscens illum vino ct aqua et vlrlutcin verbi sui vivificantis in co abscondit. Ipsam qme semper et perpetuo sanctificat et perfecit : gratias egit t,... Henaudot, I. U, p. 368.

Comme il s’agit, dans cel article, de la liturgie orientale encore en usage, nous avons tenu à consulter un ms. Jacobite sur les paroles de l’institution; la traduction que nous en avons faite ne diffère guère de celle qu’a donnée Hcnaudot — On soit que le missel Jacobite est encore manuscrit. Les copies ne diffèrent les unes des autres (pie par la forme grammaticale; la pagination y manque très souvent, quant aux rubriques elles sont très brèves. Le ms. consulté servait encore, il y a deux ans. à un vicaire patriarcal depuis lors converti. Nous sommes donc en face d’une liturgie en usage de nos jours L’on parle souvent de l’absence des pandes consécratoires dans le rit persan (voir col 1158) et l’on oublie que ce phénomène se produit plus ou moins chez les Jacobites. Cinq anaphores, sur sept que contient le ms. cité plus haut, ont les paroles de l’institution tronquées : la première est dite

do Matthieu le pasteur. un des soixante dix (disciples); la seconde est attribuée à saint Sixte, patriarche de Home; la troisième esl dc Denys, évêque d'Aml d (Jacques Bnrsalibi); les deux autres portent le nom dc saint Pierre. Pline entièrement en syriaque, l'autre en grande partie en turc. Voici les paroles de l'institution telles qu'on les trouve dans les deux anaphores de saint Pierre.

.Wm/oj, *alla voce* : ('.mu vellet gustare mortem pro nobis, ct Pascha inter vespas celebrare, accepit panem suprr manus suns sanctas, ct inspexit cadum, gratius ag< n». benedixit tf ct sniicillicavit f, el fregit, deditque turba* apostolorum Minctorum el dixit : sumite, manducate in remissionem delictorum et in vitam sempiternam.

Populus ; Amen.

Sacerdos : Similiter el calicem cum misceret eum r vino et aqua et gratins ageret, benedixit t f, <l Minetilicavit t, deditque apostolis sanctis et dixit : sumite, bibite ex eo omnes, in remissionem peccatorum et in vitam sempiternam

Populus : Arnen.

Cité aussi par Hcnaudot, t. II, p. 82, 160-161.

Voici la consécration d'après l'anaphorc de saint Sixte, que le missel jacobite appelle patriarche dc Home.

.S'urn/os, <i//o eocr; Quî.cum suscepturus csscl passionem salviilcam, in pane, qui ah ipso benedictus f t f, fnictusque cl distributus est apostolis sanctis, «ledit nobis corpus suum condonans in vitam sempiternam.

Populus : Amen.

Sacerdos ; Similiter et in calice, qui ab eo signatus f, sanctillicatus t t, ct oblatus est apostolis suis sanctis, dedil nobis sanguinem condonantem in vitam sempiternam.

Populus : Arnen.

Cité aussi par Hcnaudot, t. n, p. 82.

Bien que Hcnaudot, t. n. p. l 13-111. 160-161, reconnaisse que la presque totalité des manuscrits témoigne du manque de paroles consécraloires pour les deux précédentes anaphores, cependant il se fonde sur deux manuscrits récents, dont l'un porte une correction à ce sujet en marge, pour garder dans l'anaphorc les paroles complètes de la consécration. Cf. Hcnaudot, t. n, p. 135-136, 156.

On possède une anaphore de Dcnys. évêque d'Amid. (Jacques Barsaltbi) où manque la formule ordinaire de consécration. On y lit après le *Vere sanctus* :

Sacerdos (alla voce) : (.um nd passionem salviilcam paratus esset, panem (piem suscepit, benedixit t f f et simetilicavit t t t el dividit el nominavit cum, corpus suum sanctum, in vitam n*lemam suscipientibus illud.

Populus : Amen.

Sacerdos ; |<| calicem quem miscuerat e vino el liqui» Mincillicavit t f t. Minguinemque suum pretiosum perfect in vitam ndcrnm suscipientibus illum.

Populus : Anien.

Cf. aussi Hcnaudot. l. n, p. 82, 419.

Fauste Nnlron crut y voir des anaphores de la messe des présanctiliés; cela n'est pas possible, car on possède actuellement de ces anciennes anaphores qui n'ont pas du tout cette allure. D'autres ont cherché la raison de celte lacune dans une erreur de copiste. Parmi ceux là : J.-S. Assémani, *Hibliothcca orientalis*. t. n, p. 175, 200. ÉL.-Év. Assémani el Hcnaudot, l. II. p 82 S5. 143, 161, 353, 800, 154. Ce dernier répète partout que c'est la faute des copistes cl qu'on ne doit pus chercher ici une volonté bien arrêtée de l'auteur de la liturgie en question. Pour prouver sa thèse il cite un texte de Bnrsalibi (dont on n cité plus haut des paroles de consécration mutilées) dans son *Exposition de ta liturgie*, c. xn : ... *Deinde similiter super calicem profert etiam ca verba quiv dixit Dominus noster in cenaculo quando mysterium confecit ; ut fier illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari... per voluntatem Patris rt operationem Spiritus ope sacerdotis qui format cruces et verba profert. Non enim qui ministrat, sed qui invocatur*

l-r.r.

super mysteria est consecrator. Édit. Labourl (traduction latine), dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, p. 72-73. Mais P. Dib. p. 59 61. contredit en ce point Hcnaudot, cl â bon droit; le prêtre, en effet, au dire dc Barsalibi, récite des paroles dc l'institution (mieux encore sous une forme impersonnelle) : *ut per illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari... Non enim qui ministrat... est consecrator*, (est donc par une theorie bien arrêtée de l'auteur que peuvent être expliquées quelques-unes de ces lacunes.

Mais il ne faut pas nier, cependant, que, dans d'autres cas, il y ait erreur dc copiste. Tous tes missels jacobites sont encore manuscrits el par conséquent à la merci des copistes; de petites variantes peuvent devenir dc plus en plus grandes dans les copies successives. Aussi ne trouve l-on jamais un missel correspondant exactement a celui du prêtrr voisin. Et l'on comprend ces mutilations quand on voit ces manuscrits écrits d'un bout à l'autre, sans différence de caractères, presque sans paragraphes, les prières n'étant séparées que par un simple mol écrit à l'encre rouge; ainsi le copiste, après avoir mis celte simple rubrique : *alla voce*, écrit à l'encre noire de sa calligraphie ordinaire les paroles de l'institution.

On serait tenté dc dire, comme on l'a fait à propos de la liturgie persane, que le célébrant complète le texte de l'institution. Or, on a posé la question au prêtre jacobite; celui-ci répondit que les prêtres disaient exactement ce qui est écrit dans le missel et que les jacobites croient actuellement à la nécessité dc l'épiclese pour parachever la transsubstantiation.

Jusqu'à présent on a vu des anaphores où les paroles dc l'institution sont ou bien complètes ou bien mutilées; voici maintenant celles de l'anaphorc de Matthieu le pasteur, un des soixante-dix (disciples); elle offre une curieuse particularité, l.n consécration du pain est complète mais pas celle du vin.

SaccrdaK (alla ihh-y) : Cumque testamentum novum, quod vetus aboleret, traderr vellet, panem fermentatum, in quo mysterium vita* tegebatur, suscepit, ct elevavit oculos ad Patrem ct gratias egit, et benedixit t, ct sanctillicavit t. et fregit ct obtulit recumbentibus In cena sua. dicens : ' Sumite, vescimini ex eo. h.Tc est caro mea. qu» distribuitur omnibus credentibus qui sequuntur me ut comedatur in remissionem delictorum et in vitam novam ct sempiternam. »

Populus : Arnen.

Sacrdos : Similiter etiam calicem vittr quem temperate miscuerat generatione vitis cum aqua; gratias egit, benedixit t t, el sanetilicavit f tradiditque mysterii sui consciis, commendavitque illis ut ex eo omnes communicarent, quodque in eo salus bibentibus illum esset, déchiravit, cum eo uterentur conscientia pura in remissionem jxxratorum el in vitam novam ct sempiternam.

Populus : Amen.

Hcnaudot. t. ti, p. 347-348.

Dans l'anaphorc précédente, la lacune vient, sans aucun doute, d'un mauvais copiste; on ne pourrait penser que très difficilement à une restauration qui n'aurait louché (pic le premier texte; d'autant plus cpie les anciens mss. tels que les a vus Hcnaudot. le donnent comme les récents missels jacobites. Et l'on ne comprendrait pas une restauration de la première partie du texte seulement.

• Le patriarche maronite Douafhl déclare avoir vu à Alep (Syrie), en 1656. un missel jacobite qui contenait près de cinquante anaphores dont les formules consécraloires étaient pour la plupart mutilées. > P. Dib, p. 59 sq. Voir, *ibid.*, les mss. dont les uns contiennent les formules consécraloires el les autres non, et (f Assémani, *ilibludh. orient*, l. n. p. 199 sq0; l. ni a, p. 637 où est cité un *ordo missir* maronite, dans lequel les anaphores de saint Pierre el de saint Sixte

manquent de formules consécratoires complètes et de même une de Thomas d'Héradée dans le missel Jacobite.

Actuellement tous les rites orientaux prescrivent au célébrant de dire à haute voix et même de chanter les paroles de la consécration. - (cet usage existait chez les Francs et les Espagnols d'après Lesley. Cf. art. Mozarabe, t. x, col. 2531.

En Orient après la consécration de chacun des éléments, le peuple répond *Amen*. C'est l'acte de foi au grand mystère qui vient de s'accomplir; cet acte est encore bien plus explicite dans le rite alexandrin, comme on le verra plus bas.

La question de *Vamen* après la consécration et sa conciliation avec la doctrine de l'arcane a soulevé une grande controverse, en Occident au xvi^e et au xvii^e siècle. Le Brun a consacré toute une partie de son ouvrage à cette question, Cf. *Op. cit.*, t. iv, dissert. XV, *Diet. (Tarchéol)*, t. i, col. 1556-1560.

On possède deux textes anciens au sujet de *Vamen* après l'action de grâce », sans parler de toutes les anciennes liturgies orientales qui le mentionnent explicitement : saint Justin, *Apologie*, L. I xv, 3; L. xvii, 5, *P. G.*, t. vi, col. 427-131. Une lettre à Sixte II (f 258), attribuée à saint Denys d'Alexandrie (t vers 265), dit que les fidèles répondent *Amen* à la consécration. *P. L.* t. v. col. 97 sq.

Il se peut que l'usage de dire à haute voix les paroles de la consécration n'ait été généralisé que par la Novelle 137, c. vi, de Justinien.

c. *L'anamnèse*.— Dans toutes les liturgies, on trouve le souvenir de la mort du Sauveur après les paroles de la consécration : c'est ce que l'on appelle en liturgie l'anamnèse. Sans doute cet usage existe pour obéir à l'ordre du Seigneur, *Hoc facite in meam commemorationem*, que saint Paul relève explicitement : *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, murium Domini annuntiabitis donec veniat*. I Cor., xi, 25. 2G.

L'anamnèse dans les liturgies syriaques diffère pour chaque anaphore; tantôt le prêtre prononce les paroles de saint Paul, à la suite de la consécration, comme en faisant partie et dans un style direct : *meant mortem ununciabitis, donec veniam*; d'autrefois il les introduit à nouveau :

Ipse ctinni præceptuin loti cœlui et congregationi fidelium per eosdem Apodolos sanctos dedit dicens... Brnaudot, op. cit, t. ii, p. 205.

Ce n'est pas encore l'anamnèse, mais l'introduction à celle-ci par un rappel de l'ordre du Seigneur. L'anamnèse est adressée au Christ par le célébrant et par le peuple à la fois : on commémore le souvenir de la mort, de la résurrection, de l'ascension et du second avènement. Ce dernier souvenir est propre à l'Orient et semble avoir comme origine le *donec veniat*. En somme, c'est une récapitulation d'une partie du *Credo*»

La seconde partie de l'anamnèse est impérioratoire; on demande pardon et miséricorde, pour le péché. Enfin, comme la liturgie maronite parle souvent de la sainte Vierge, elle ne peut pas ne pas demander l'intercession de celle-ci, en joignant son souvenir à celui de son Fils.

d. *LVpiclese*. — La question de l'épiclèse a été longuement traitée à l'article ÉPÉCÉLÈSE eucharistique, t. v, col. 194-300. Cf. à la col. 201 sq., l'épiclèse dans les liturgies orientales.

Le diacre prépare l'assistance à l'épiclèse :

Quant temblh est hœc flora. quum timendum tempus hml, dilecti mei, quo Spiritu* vivu* el sanctus oxcœchh sublimibus dolladvenit, descendit el Hiabitur super cuclui-n^tuni banc In sanctuario positam, camque wmctifleat; cum Umore et tremore estote, stantes et orantes. Pnx nobis-

cuin sif et sccurilns Dei Patris o imiuni nostrum clamemus et dicamus 1er : Kyrie eleison. Itemiidot, t. n, p. 32.

L'épiclèse est d'ordinaire adressée au Père ou à Dieu. Dans le rit Jacobite et dans la dernière édition (1922, Scharfet, Liban) du missel des syriaques unlatcs, le prêtre demande renvoi de l'Esprit-Saint sur lui et l'assistance et sur les dons pour transformer le pain au corps vivifiant du Sauveur et le calice ou le mélange du calice, au sang du Christ. En faisant l'invocation générale le prêtre est à genoux, et les fidèles disent trois fois *Kyrie eleison*, il se relève pour préciser l'invocation sur chaque don et il y fait trois signes de croix et le peuple répond : *Amen*.

Le prêtre termine l'épiclèse par une oraison indiquant bien le but de la transformation; c'est-à-dire pour le profit des communicants, pour la rémission des péchés, la purification des Ames et des cœurs et comme gage de la résurrection.

Comme dans l'anaphore byzantine de saint Basile, l'anaphore syriaque du même saint emploie un verbe qui, pris au sens strict, signifie : montrer et non transformer ou faire; mais des liturgistes le ramènent au sens de : transformer et faire. Cf. art. Épiclèse, t. v, col. 195; dom Moreau. *Les anaphores*, p. 59, note I.

L'ancienne édition du missel des syriaques uniates (Home, 1813), et les différentes éditions du missel maronite -excepté pour l'anaphore de saint Jacques — changent la forme de l'épiclèse : le prêtre demande la venue de l'Esprit-Saint pour que le corps et le sang profitent aux communicants, et leur soient un gage de

I/Amen de l'épiclèse se trouve déjà mentionné dans l'anaphore d'Hippolyte. Cf. Orsi : *Dissertatio theologica de liturgica Spiritus invocatione*. Milan, 1731, p. 9b sq.

Quoiqu'on trouve, dans les liturgies orientales, des anaphores où toutes les prières sacrilelles (paroles de la consécration, anamnèse et épiclèse) sont adressées au Fils, cependant d'une manière générale, et dans les liturgies syriaques en particulier, le célébrant, en disant les paroles de consécration, s'adresse au Père : *ad te, Deus Pater*. Cf. Kenaudot, op. cit., t. il, p. 31 et 20L L'anamnèse, par contre, est adressée au Fils et l'épiclèse, bien qu'adressée au Père, est en réalité une invocation au Saint Esprit. Il semble que les liturgies orientales s'adressent à chaque personne de la Trinité en particulier. Cela résulte de la théologie orientale qui envisage moins l'unité divine que la Trinité des personnes. Par appropriation, le prêtre s'adresse au Saint Esprit, comme auteur de toutes grâces et de toute sanctification. Mais il est un fait certain, c'est que les anciens ne se sont jamais posé la question du moment de la transsubstantiation (comme Pont fait les Byzantins); en disant l'épiclèse, ils ont encore moins voulu réserver au Saint-Esprit seul la transsubstantiation. Il était tout à fait normal, après avoir prié le Père et le Fils, de prier le Saint Esprit.

e. *Les diptyques et la prière catholique*. Il a été dit plus haut que, dans l'anaphore nestorienne des apôtres Addée et Maris, les diptyques et les litanies sont prononcés avant la consécration, dans d'autres anaphores entre l'anamnèse et l'épiclèse. au contraire, dans les anaphores jacobites et maronites, ils se placent après l'épiclèse.

Les diptyques ou le livre des vivants et des morts se composent de deux listes de noms. D'abord les vivants; ce sont les noms «les patriarches, évêques et autres personnages importants avec lesquels on est en communion et pour qui, dès lors, on doit prier. Anciennement, on attachait une très grande importance au fait d'être nommé dans les diptyques; c'était le signe de communion, de même que la radiation d'un nom dans les diptyques équivalait à la suspension de la communion ecclésiastique Les schisma-

tiques y avaient supprimé le nom du pape; les unltcs l'y ont introduit en signe d'union à Home.

Pour ce qui est des morts dont le souvenir est rap- pelé, In teneur même des textes ne fail pas entre eux de distinction, suivant qu'il s'agit des saints reconnus comme tels, ou simplement de ceux qui reposent dans la paix du Seigneur; mais déjà saint Cyrille de déni salem (t 387), distingue deux séries de noms : les patriarches, prophètes, apôtres, martyrs qui inter- céderont pour nous et les évêques et chrétiens morts, pour qui la prière est offerte. *Catech.*, x x iii (*mytt.* v), 9 et 10, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1116. Cf. art. *Diptyques* du *Diet d'archM*.* t IV, çoh 1058.

De fait, les diptyques sont remplacés maintenant par des noms collectifs de prophètes ou de martyrs par exemple. Quant aux noms des vivants, les catholiques nomment le pape, le patriarche et l'évêque ou le métro- polite.

Les litanies ont pour thème, des demandes géné- rales : éloignement des malheurs, des guerres, des calamités; on demande par contre, les biens de la terre, le pardon des péchés, le repos des Aines, la paix pour l'Église.

Le prêtre indique l'intention, le diacre l'annonce à haute voix aux fidèles pour qu'ils prient à cette inten- tion et le prêtre fait la prière au nom de l'assemblée. Ces litanies sont encore beaucoup plus en usage dans le rit byzantin et elles y gardent leur cachet antique.

[Le sacrifice dans le rit persan. — Les anaphores du rit syriaque, qu'il soit Jacobite» maronite ou persan commencent, on l'a vu plus haut, avec le baiser de paix. La description du rit persan depuis *Vorate fratres* jusqu'à la lin de la messe, que l'on va lire, est faite d'après l'anaphore des apôtres Addéc cl Maris. Les particularités des autres anaphores de Nestorius et de Théodore sont mentionnées explicitement avec les textes, mais en passanl.]

Voici la partie la plus intéressante de l'anaphore des apôtres, du *Vere sanctus* Jusqu'A la lin de l'épi- elèse.

Sacerdos; Sanctus. Sanctus. S indus, Domine Dens potriis, cujus gloria pleni sunt cæli cl terni, et natura substantiæ @jus : ut honore splendoris ejus gloriosi : sicut el cælum cl terni plena mei sunt, dicit Dominus. Sanctus es. Deus Pater, vere solus, a quo omnis paternitas in cwlo et in terra nominatur. Sanctus es. Pili adcite, per quem omnia facta sunt. S.inclus es, Spiritus sancte» ælortic, per quem omnia «anrlincantur. Vie mihi, va· mihi qui obstupui, quia vir pollutus labiis ego sum et inter populum pollutum labiis habito, et llrgm Dominum potentem viderunt oculi mei. Quam terribilis ctt locus iste, non est hic aliud, nisi domus Dei et porta cæli, quia oculo ad oculum vidi Domi- num. Nunc ver» adsit noblseum gratia tua. Domine, purga immunditias nostras et sanctifica labia nostra. .lunge voces tenuitatis nostne» cum Minciifleatione seraphim angelo- ruimpie jubilatione. Gloria miserationibus tuis quia terre- nos sociasti cum spiritualibus.

Surgms dicit : Benedic, Domine, lter) orate pro me fratres. *Inclinatus prosequitur leniter dicens istam orationem'*sub- missa voce :

Et cum illis Potestatibus ctnlestibus confitemur tibi Domine, nos etiam servi tui, tenue*. Imbriles, et infirmi qilln pnrstillstl nobis gratiam tuam magnam, qua? rependi non potest. Nempe induisti humanam naturam nostram, ut vitam nobis prrrstnrns. per divinitatem tunm exaltasti humilitatem nostram ; erexisti ruinam nostram ; resus- ritasti mortalitatem nostram; dimisisti peccata nostra et justificasti nos peccatores; illuminasti intelligentiam nos- tram et condemnasti. Domine Deus noster, inimicos nostros et triumphare fecisti tenuitatem natura» imbellis nostra.. Per miserationes effusas gratia· tua·.

Brightinan, op. *rit.*, p. 285, à la suite des anglicans qui ont édité le missel nestorien à Ourmiah, en 1890, *J.iturgia sanctorum apostolorum Adæi et Maris*, p. 16, place A cet endroit les paroles de l'institution emprun-

tées à saint Paul, I Cor., xt, 23-25 : *Dominus Jesus in qua nocte... in meam commemorationem.*

On trouve la rubrique suivante à la fin de celle addition ou bien il (le prêtre) dit ce qui a été écrit dans tes autres liturgies. » Mais il ne faut pas oublier que les manuscrits unissent sans interruption au texte cité plus haut cc qui suit :

Et propter omnia auxilia tun et gratin* tua* <rga no*, referemus tibi hymnum, honorem, confessionem et adora- tionem nunc et semper et In s.rcula Merulorum.

Sacerdos signat mysteria. Despondetur : Arnen.

Diaconus : In mentibus vestris orate. Pax nobiscum.

Sacerdos dicit hanc orationem, inclinatus rf submissa voce: Domine Deus poten*. suscipe hanc orationem, pro omni Ecclesia sancta catholica, et pro omnibus patribus pii* rt justi* qui placiti fuerunt tibi, rt pro omnibus prophetis, rt apostoli», et pr«» omnibus martyribus rt confessoribus, et pro omnibus lugentibus, angustiatibus et srgrotU, ct pro omnibus necessitatem patientibus, ct pro omnibus Infirmis rt oppressi*, rt pro omnibus defunctis qui n nobis separati migraverunt : tum pro lito populo qui respexit exspeetn- vitque miserationes lun*. et pro nie furcosiore humili rt infirmo. Domine Deus noster, secundum miserationes tuns nulliludincniqur gratiarum tuarum, aspice populum tuum ct me infirmum, neque secundum txrcata men, et insi- pientias meas; sed ut digni flamus remissione peccatorum <l venia delictorum per corpus hoc sanctum quod cum vera fide accipimus per gratiam qu» est n te. Arnen.

Après celte prière, le célébrant récite une oraison pour les défunts : *Adoro, Domine...* Suit la prière : *lia Domine Deus potens; accipiatur hoc sacrificium...* Le célébrant énumère les sacrifices de l'Ancien Tes- tament (pii ont été acceptés et demande que le sien le soit également. Cette prière ressemble A celle de la prothèse dans le rit maronite.

Les diptyques sc retrouvent ici encore dans les mêmes termes que plus haut :

Domine Dru* potrns suscipiatur oblatio lure pro uni- versa Ecclesia sancta catholica ut maneat rt protegatur sine mutatione» pro sacerdotibus, rrglbus, principibus.

A la fin le célébrant recommande quelques personnes et termine en disant :

Benedic, Domine (1er). Orate pro me, fratr*.

Saccnlos dicithanc orationem inclinationis lrcrrto. Tu, Do- mine, per miserationes tuas multas et inenarrabiles, fac me- morium bonam rt nceptabilcni omnibus fkitribus piis ct justis <pii placiti fuerunt coram te in commemoratione corporis et sanguini* Christi tui, qua· offerimus tibi super altare tuum purum ct sanctum, sicut docuhli nos et pr.i «ta nobis tranquillitatem ct pacem tuum omnibus diebus sarculi hujus.

Prosequitur. Domine ct Deus noster pr.esta nobis tran- quillitatem ct pacem tuam omnibu* diebus sarculi hujus, ut cognoscant te omnes habitatore* terne, quia tu, tu e*. Deus Pater, verus solus, ct lu misisti Dominum nostrum Jrsuni Christum Filium tuum ct dilectum tuum, ct ipse Dominus rt Deus noster venit rt docuit nos, per cvangelium suum vivificans, omnem puritatem rt sanctitatem pro- phetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, episco- porum, doctorum, sacerdotum, diaconorum» et omnium filiorum l-kclesin· Minctio catholica· qui obsignati sunt signo vltie, baptismati* sancti.

l.l quando dicit ea qive designata sunt, signet thronum (altare) ab imo ad summum, et a dextra ad sinistram, indi- natus, tunc percutit suam /aciem.

No* quoque Domine,

Pn>sr//uf(iir. Servi tui humile*, imbecille- et Infirmi qui congregati sumus in nomine tuo, uuneque stamus coram te, rt nclpicnus cum jubilo formam qua· a te est, laudantes, gloriflc4intrs, ct exaltantes commcmonimus rt celebramus mysterium hoc magnum ct tremendum, sanctum, vivill- ciins, ct divinum passionis, mortis, scpulture et resurrec- tionis Domini, ct Salvatoris nostri Jcsu GhriIll.

lùr \i\i\rr Domini. Spiritus tuus sanctus ct rc<piic*cul super oblationem hanc servorum tuorum, camquc bene- dicat rt sanctificet, ut *it nobi* Domine, nd propitiationem delictorum rt remissionem tieccatorum» spemqur magnam resurrectionis a mortuis rt ad vitam novam in regno cælu

rum, cum omnibus qui phiciti fuerunt conno le. Et propter omnem illam megnm mirahilmque dispensationem erga nos; confitebimur tibi et glorificabimus fr indesinenter, In Ecclesia tun, redempta per sanguinem pretiosum Christi tui, oribus apertis cl facie libera.

yuanda (licit venait Domine · slat sacerdos cl educit mnnus tuas supra. Et diaconus dicit :

In sifrnltm et timoré rstole stantes cl orantes.
Canon Referentes hvnmum, honorem, confessionem et adorationem nomini tuo vivo, Mincto et vivificanti, nunc cl semper et in sæcula surculorum.

Signat mysteria. Et respondent : Anien.
Cf. LHurgfa apostolorum, p. 11-20; Henaudot, o/>. c/L, t. u, p. 581-586. Iji traduction présente est empruntée à Henaudot avec quelques légères modifications d'après le texte original.

On a remarqué que les paroles de l'institution ne se trouvent pas dans l'anaphorc des apôtres Addée et Maris. Plusieurs théories ont etc émises à ce propos. D'après Le Brun, op. cil., t. ni, p. 272. le célébrant connaîtrait les paroles de l'institution par cœur. Le l*. Jugic croit qu'elles ont été supprimées sous l'influence de théories relatives à l'épiclèsc, cf. art. Messe, t. x, col. 1328. Dans Part ftpiri i si, t. v, col. 209, le P. Salaviile semble d'un avis contraire. Cc dernier n'y voit qu'une simple omission de manuscrit sans aucune influence de théories sur l'épiclèse. Les deux auteurs se fondent, pour prouver chacun son opinion, sur les homélies de Narsai (l 507) publiées par dont Connolly, The liturgical humilies of Narsai, Cambridge, 1909. Mgr Bahmani vient de contester l'authenticité de ces homélies. Cf. Bahmani, op. cil., p. 318 sq.

L'épiclèsc semble n'avoir rien à faire avec l'omislon dans celte anaphorc des paroles de l'institution. On pourrait alléguer en faveur de l'importance accordée a l'épiclè c le fail que son début : Venial Domine, est écrit en lettres capitales. Mais l'on ne doit pas oublier que les deux autres anaphores ont aussi le début de leurs épiclèses écrit de la même manière, bien qu'elles possèdent les paroles de l'institution. De plus les épiclèses de ces dernières anaphores demandent très explicitement la transformation du pain et du vin au corps cl au sang du Christ, alors (pic l'épiclèsc des apôtres demande simplement au Père d'envoyer l'Esprit-Snlnt pour bénir et sanctifier cette oblation afin qu'elle soit pour la rémission des péchés. Sanctifier veut dire en liturgie consacrer; mais toujours est-il, que les autres tphlèses demandent à la fois et la sanctiliention et la tranformation des m\stères.

En sol on ne voit pas où placer le récit de l'institution. puisque le Vere sanctus se termine normalement. M ils, d'un autre côté, les deux autres anaphores nestorlenncs ont les paroles de la consécration et il semble Impossible que le rit ncslorien se serve pour la messe normale d'une anaphorc ne possédant pas l'essentiel. Aussi lit-on après le Credo, dans le missel nestorien : et hire oblatio suscipiatur confidenter cl per Dei verbum ar Spiritum sanctum consecretur; cf. Eiturgia apostolorum..., p. 8 sq. Il appert donc de cc texte que le verbum Dei a une part dans la consécration et la première Cela suppose que les paroles de l'institution existaient dans l'anaphorc des apôtres. Les chaldérns, c'est-à-dire les nestoriens unlales, ont adapté dans l'anaphorc des apôtres, dont ils se servaient exclusivement les paroles de la consécration de Li liturgie romaine, telles qu'elles se trouvent dans l'ancien missel maronite de 1716. Cf. Missale chah daicum ex decreto saertr congregationis dr Propaganda Fide, Borne, 1767, p. 288.

Les svro-malabarcs introduisent la même formule ainsi :

Gloria nomini tuo. Domine N. .L C. et ndorntio magnitudini lu® in sacula urculorum. Qui pridie...

Après la première consécration le prêtre montre l'hostie en se retirant du côté de l'autel et disant :

Punis vita et vivificaris qui descendit de cadis cl dédit vitnm toti mundo...

Il fait de meme après ia consécration du calice en introduisant l'anamnèse.

En 1901, une nouvelle édition du missel chaldéen paraissait à Mossoul, sous ce titre Missale juxta ritum Ecclesia* Syrorum orientalium id est ('hatduorum, Mossoul, 1901. Ce nouveau missel changeait complètement l'édition de Home de 1767. Il rétablit toute la liturgie de la messe, en usage dans l'Eglisc de Perse, en prenant les trois anaphores; comme l'édition anglicane d'Ourmiah, il appelle l'anaphorc de Théodore de Mopsueste, seconde messe et celle de Nestorius, troisième. 'Ires peu de différences entre ces deux éditions catholique et anglicane, en dehors de la radiation des noms des hérétiques et de l'introduction de la hiérarchie catholique. Dans la troisième anaphorc, l'édition catholique ajoute à la prière du vere sanctus : après cum advenisset tempus quo celte simple phrase : patietur et oflcrctur ad mortem in ca nocte in qua, puis reprend le texte de l'édition d'Ourmiah. Aucune différence dans la seconde messe. Voir ces textes plus bas. Pour la messe des apôtres ou première messe, i) y a une grande différence entre les trois éditions. Il a été dit plus haut que cette anaphorc se trouve dépourvue des paroles de la consécration. La vieille édition de Home avail emprunté la formule romaine telle qu'elle se trouvait dans le missel maronite de 1716 et l'avait placée quelque peu avant le Sancta sanctis (place tout à fait anormale); on a vu aussi que l'édition d'Ourmiah a emprunté sa formule textuellement à saint Paul cl l'a pincée sans aucune transition après le Vere sanctus. L'édition catholique de 1901 choisit le même endroit mais pour une formule spéciale. Donc après : cum illis potestatibus calestibus confitemur libi Domine, elle emprunte au Vere sanctus de la troisième messe des bribes de textes : Et benedicimus Dca \crho... jusqu'à ut cos qui sub lege erant redimeret, puis reprend plus loin : et reliquit nobis commemorationem salutis... jusqu'à (radebatur, accipit panem. Ici elle garde une parile de la formule romaine jusqu'à hoc est .. qu'elle reprend à la troisième messe encore. La consécration du calice est franchement prise au missel maronite.

Voici le récit de la cène dans l'anaphorc de Théodore de Mopsueste :

Qui cum apostolis suis sjmctls» ea nocte qua traditus est. fecit mysterium hoc magnum, sanctum el divinum ; sumen* panem in manus suas sanctas, benedixit, fregit dcdltque discipuli* suis et dixit : lior est corpus meum quod pro vita mundi frningilur in remissionem peccatorum. Similiter et super calicem : egit gratias, dedit eis et dixit ; Hic est sanguis metis Novi Testamenti <pil pro mullis effunditur in remissionem peccatorum. Accipito igitur omnes. Manducate ex hoc pane et bibite ex hoc calice et ita facile quotiescumque congregabimini in moi memoriam.

Cf. ldturgla apoidot., p. 3B.

Voici à présent les paroles consécraatoires telles qu'elles sont lues dans l'anaphorc dite de Nestorius, avec tout le texte du Vere sanctus; il est trop significatif pour n'être pas cité en entier :

Cumque illis potestatibus cadestibus, et nos, Domine boncel Deu* Pater misericors clamamus et dicimus, sanctus es vere, et vere glorificandu*, excelsus sublimlsquc; quod adondores tuos qut in terra sunt, dignos fecisti, similes illis esse qui te glorillcant In cadis. Sanctus etiam Hilus tuus unigenitus Dominus noster, Jesus t hristus, cum Spiritu Mincto, (pii tecum a» ælerno coexistn, ut ejusdem consors nature et conditor omnium en aturarum. Benedicimus Domine. Deum Verbum, Hilum absconditum <pil est ex sinu luo. qui cum in stmililudine tua esset, et imago subdanti:e tuæ, non rapinam arbitratus cit e*sr se a qualem

libi, sed semctlpMiin exinanivit, cl **similiinervi** accepit. hominem perfectum exanima rallon/ill. Intelligente cl immortal, et corpore mortali hominum et conjunxit illum slbi, iinivltquc tecum m gloria, potestate cl honore, CX natuni miii passibilem; qui formatu* « si per virtutem Spiritu* Sancti pro salute omnium; quique factu* est « x muliere, fuchi.sqiic sub lego, til cos qui sub lege erant redimeret, et omnes qui in Adam mortui erunt vivificaret, dcslnixilqm· peccatum in carne sua el legem pneccptorum per pnrcepla miii destruxit : aperuit oculos mentium nostrarum qui cicci eramus ct planam fecit nobis viam Milutis, et illuminavit no* luce netentiaē divinæ. Illis enim «pii receperunt cum, dedit potestatem filios Dei Heri; mundavit nos et expiavit nos per baptismum aqua? sancta*, cl sanctilieuvit nos gralla sua per donum Spiritus sancti. Eos quoque qui conspultl sunt ipsi per baptismum. suscitavit, et elevavit, collocavitquo secum in cado, secundum promissionem suam. Cumque dllexlsset suos qui in hoc mundo erant, usque in finem dilcxil cos, factusque est succidaneus p<vna* debita· peccatis generis nostri, pro vita omnium, deditque se ipsum pro omnibus ad mortem qua? super nos regnabat, el sub cujus potestate servituti addicti oramus, eidem venditi per peccata nostra; el per sanguinem suum pretiosum redemit et salvavit nos; descenditqiae nd inferos. el solvit vincula mortis voracis. Et quia Justum non enit ut in inferno detineretur, n morte princeps salutis nostrnr surrexit a mortuis tertia die; et factus est primithe dormientlum, ut esset primus in omnibus, ascendit in cadum seditque ad dextram majestatis tua· Deus. El reliquit nobis commemorationem salutis noslne, mysterium hoc quod offerimus coram te. Cum enim advenisset tempus quo tradebatur pro Vila mundi, postquam fecit Pascha secundum legem Moysis, cum discipulis suis, deinde Introduxit Pascha suum antequam moriturus est, illud cujus memo* rlarn facimus, sicut <t tradidit nobis, donec veniat dc cado. Pascha nostrum est Christus qui immolatus est pro nobis. Postquam cenavit in Paschale legis Moysi* sumpsit panem in manussvassandas, immaculatas el impollutas, benedixit el fregit ct comedit deditque discipulis suis et dixit : Accipite, edite ex eo omnes. Hoc est corpus me.un quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. · Simili modo el calicem miscuit vino et aqua, benedixit, gratias egit, bibit deditque discipulis suis ct dixit : · Accipite, bibite ex eo, vos omnes. Ille est sanguis meus Testamenti novi, qui pro nullis effunditur in remissionem peccatorum atque ita facile in mei memoriam donec veniam. Quotiescumque enim manducaveritis ex hoc pane et biberitis «x hoc calice, mortem meam annuntiabitis usque ad adventum meum. I Cf. *Lilurgtu apostolorum...*, p. 13-15; Hriinudol, op. c//., l. ii. p. 622-623.

Il est évident que tout ce passage a etc compose en juxtaposant des textes de saint Paul (Bom., I Cor. cl llebr.) ainsi que de l'évangile de saint Jean.

Après la consécration, sc place une prière catholique : le prêtre demande que son sacrifice. offert pour toute l'Eglisc catholique, soit agréé; il énumère à la suite, des intentions plus particulières.

I'n des points culminants de la liturgie nestorienne est l'épiclès; elle commence par ces mots écrits en lettres capitales : *Venial Domine...* Dans l'm aphore des apôtres Addée el Maris on ne demande pas In transformation mais simplement la bénédiction cl la sanctification de l'oblation (d'ui.c manière générale) pour qu'elle soit un gage de la résurrection el dc la vie éternelle. Cf. *Lilurgta...*, p. 20. Les deux autres anaphores ont une épclclèse qui demande la transformation du pain cl du vin; le célébrant demande non In venue de l'Esprit, mais de sa grâce: l'on se nq pelle <pie ces mêmes anaphores possèdent le récit de l'institution nu complet avec les paroles de la consécration Remarquons aussi les très longues prières qui séparent la cotisée ration de l'épiclès dans l'anaphorc de Nestorlus. Cf. op <if. p. 38 et 51.)

c) *La participation au sacrifier.* Revenons au rit Jacobite pur: le prêtre bénit le peuple pnr la formule empruntée à saint Paul comme avant la préface. Il Cor., mu, 13. Pendant que le célébrant procède ô la fraction, à l'Intim tlon et à li consignation, le

diacre continue à réciter la prière cl la litanie catholique :

Benedic Domine. Iterum atque iterum |>er nbhitnnrm liane snnclnrn et sacrificium propiliatoriurn, quod DeoPatri oblatum, sanctificalum, completum ct perfectum est per illapsum Spiritus saurii vivi, pro patre n<>irn sacerdote pncclaro, qui Illud obtulit <t consecravil, rt pro altari Del super quod illatum est, rt pro populU benedicti* qui accedunt rt accipiunt Illud In fide vera, rt hh pro quibus oblatum et consecratum est, iterum Impensius oramus... Ministri Ecclesia·, tremite, quia ignem vivum administra-tis... Diaconi, rstotr cum tremore hoc trmpnrr sancto, quo descendit Spiritus sanctus, ad sanctiliranda corpora eorum qui illud suscipiunt... (.!. Henaudot, np. c//., t. n, p. 38-39,

a. *La Irarlinn, la consignation rt la commixtion.* — Pendant (pie le prêtre chante un cantique, il fait les gestes correspondant aux paroles qu'il prononce. I.c rite de la fraction est lres ancien puisque les Actes des apôtres désignent le rite eucharistique par In fraction du pain

Souvent les liturgies orientales possèdent une prière que le célébrant récite à cc moment et qui prend le nom de prière dc la fraction; c'est le cas dc la liturgie syriaque.

En divisant Phostlv en deux morceaux le prêtre syrien veut désigner ainsi la mort : la séparation de l'âme ct du corps; il lc> rejoint pour signifier la résurrection et l'état glorieux. H plonge une partie de l'hostie dans le précieux sang ct la consigne; avec cette partie imbibée il consigne celle qu'il lient de l'autre main. Six consignations sont requises. Enfin il divise une part feule et la jette dans le calice, c'est ainsi qu'il accomplit le rite dc la commixtion. Les maronites avaient la fraction à cc moment: le missel dc 1591 ct celui dc 1716 Pallestent par cette rubrique : *signat ct frangit*; mais les explications placées nu début de l'édition dc 1716 disent que le prêtre ne fait pas, à cc moment, la fraction mais la simule, en louchant l'hostie à différents endroits. Dans les mixsels actuels le prêtre sc contente de faire dix-huit signes de croix avec l'hostie au-dessus du calice, cela désigne la consignation ct la commixtion, quant à la fraction. Il la signifie en touchant l'hostie à trois endroits avec chaque main; il a fait dc même à la consécration, en disant *fregit*. La vraie fraction est renvoyée après l'élévation: elle est confondue avec une seconde fraction qui préparait les hosties nécessaires à la communion des fidèles. C'est & ce moment là encore, qu'il fait actuellement la consignation el la commixtion avec une particule qu'il laisse tomber dans le prédeux sang.

Voici le cantique dc la fraction ct dc la commixtion :

l'attr vcritnlh. coco Filius tuus, hostia libi placita : illum suscipe qui pro inc mortuus est, ct percum esto propitium Susclp« hoc Micrillciiin ex manibus meis, ut mihi plncatu* sk, neque reputes mihi peccata, qua· commisi eorum majestate tua. Ecco snnguls effusu> super Golgo-thum ab Iniquis, qui Interpellat pro me : susdpe deprecationem meam propter eum. Quanta sunt delicta mentanl.i* sunt miserationes tine : mi pcrpeiidax clementiam lmini, pra ponderat etiam montibus quos appendi* In statera. Aspice dcllctn.srd aspice simul Mtrificlum <piod pro ipsis offertur; quin multo majus est sacrificium et victima quum reatus. Propter peccata qua· commisi, elavem cl lanceam sustinuit Dilectus tuu* : sufliciunt passioncs ejus ad te placandum, cl ut jK*r eas vivam, (duria Putri qui l dium suum tradidit pro Mduc nostra ! et l ilio qui mortuu» est in cruce et nobis omnibus vitam pra*tltit, et Spiritui «pii inccrpit et consummas it mysterium saluti* nostra* : Trinitas supcrrxcclsa parce nobis omnibus. Cf. Henaudot. op. r/f., t. n, p. 22; Af/ssa/e... *Syntrum* (19221 p. 81.

Celle hymne explique très bien le fens du sacrifice et tou* *cs elfets d'Inipétratkn. de prcpithithu tussi Lien (pie d'adoration el d'action de grâces

Le missel maronite de 1591 prescrit après la fraction de décrire un signe de croix avec la patène au-dessus de la pierre sacrée et un autre avec le calice. Depuis l'édition de 1716 ce geste s'est transformé en élévation du calice surmonté de l'hostie.

è. *Le Pater*. — La prière dominicale est introduite par un embolisme. Le célébrant demande à Dieu d'être digne de réciter le *Pater* dont il prononce les premiers mots. Le peuple recite la suite. De nouveau le prêtre s'inspire des dernières paroles pour faire un second embolisme : il demande au Seigneur de ne pas succomber à la tentation.

Saint Cyrille de Jérusalem (+ 387) explique le *Pater* tout au long, dans sa description de la messe *Cat.*, xxiii, *P.d.A.* xxxiii, col. 1118-1123. L'origine du *Pater* dans les liturgies orientales est donc très ancienne.

Il faut remarquer que saint Cyrille n'a pas la finale qui se trouve dans toutes les liturgies syriaques : ... *Srd libera notamalo. quia lutim est regnum, potentia et gloria in ssacula suculorum. Amen*. Cette cophonèse est chantée actuellement par le célébrant, dans le rit byzantin, alors qu'elle fait partie du *Pater* dans les rites syriaques. Il semble qu'au temps de saint Jean Chrysostome, elle se lisait dans le texte de saint Matthieu, *in Malth.*, hoin. xix. *P. G.*, t. i a ii, col. 282.

e. *L'acpation*. — Le diacre invite rassemblée à incliner la tête et à adorer le corps et le sang du Sauveur pour recevoir la bénédiction du prêtre. Cette bénédiction semble avoir été une imposition des mains préparatoire à la communion; car la prière qui précède la bénédiction est une demande à Dieu pour que les cœurs des fidèles soient purifiés et préparés à recevoir la communion.

L'élévation était une invitation à la communion : *Sancta sanctis in perfectione, puritate et sanctitate traduntur* et le peuple de répondre: *Unus Pater sanctus, unus Filius sanctus...*

Saint Cyrille de Jérusalem, *loc. cit.*, col. 1123. mentionne le *sancta sanctis*; mais les fidèles répondent: *Cnus sanctus, unus Dominus, Jesus Christus...*

Le *sancta sanctis* est mentionné aussi bien dans l'anaphore d'Hippolyte que dans la liturgie mozarabe. Cf. art. Mozarabe, col. 2537.

Le geste de l'élévation était mieux compris comme une invitation alors que le prêtre célébrait la liturgie, en se tenant de l'autre côté de l'autel, le visage tourné vers l'assemblée. L'élévation se fait chez les Jacobites en élevant la patène elle-même. Les maronites ont adopté la manière de faire des Latins; mais l'édition de Borne de 1591 ne prescrivait pas encore l'élévation du calice; le prêtre devait simplement signer l'autel avec le calice.

f. *l'urction dans le rit maronite*. — Actuellement les maronites font la fraction comme les latins. Avec la particule d'hostie, trempée dans le précieux sang, ils consignent trois fois les deux moitiés de l'hostie : *Inspersgitur sanguis Domini, corpori ejus sancto in nomine P. t et F. t et S.S. +*. A l'immixtion faite avec la petite particule abandonnée dans le calice, le prêtre dit :

Xlt^cuKti Domine divinitatem tiimn cum humanitate nostra et humanitatem nostrum cum divinitate tun, vitam tuam cum mortalitate nostra et mortalitatem nostram cum sita tua; accepisti quæ nostra erant et dedisti nobis tua, ad vitam et salutem animarum nostrarum, tibi gloria in secula. Cf. Benaudot, t. it. p. II.)

d. *La communion*. — Le prêtre Jacobite communie en prenant avec la cuillère, la particule mise dans le calice pour la commixtion; Il la remplace par une autre; ensuite il prend avec la cuillère le précieux sang seul. Les prêtres concélébrants et les diacres assistants reçoivent, dans la cuillère, l'hostie et le précieux sang. Les fidèles ne communient qu'à une particule

sur laquelle le célébrant n'a mis une goutte du précieux sang.

Après la communion, le célébrant bénit l'assistance avec les saintes espèces qui restent, Cette bénédiction remplace l'ancienne procession que l'on faisait avec les saintes espèces autour de l'autel.

Les actions de grâces Ici mimes, le diacre dit ; *Ite in paced* le prêtre bénit l'assemblée inclinée. Enfin après avoir consommé les restes des saintes espèces, Il fait les ablutions et l'on distribue le pain bénit.

[Chez les Maronites le prêtre communie avec une moitié de l'hostie et un peu du précieux sang pris directement au calice, distribue la communion aux fidèles, bénit l'assemblée avec les mystères, et prend la seconde moitié de l'hostie avec le reste du précieux sang. L'usage de cette communion en deux temps n'a plus de raison d'être pratique, puisque les fidèles reçoivent la sainte communion de la sainte réserve comme dans le rit romain; l'usage de donner la communion aux enfants sous l'espèce du vin et aux autres fidèles sous les deux espèces disparut entre 1644 et 1689. Cf. Le Brun, *op. cit.*, t. n, p. 612 sq. Le diacre assistant, comme le prêtre concélébrant, a droit à une moitié d'hostie trempée dans le calice. Pendant la communion des fidèles, on chante une hymne antiphonée; cela a lieu entre les deux communions du célébrant. Le renvoi des fidèles ne se fait qu'à la fin de la messe. Voici la bénédiction finale, après le renvoi, qui a l'allure d'une absolution :

Benedictio D. N. J. C. veniat de cælo, descendat super nie et vos et remittat peccata vestra et expiet culpas vestras, et requiescat animas defunctorum vestrorum, et in regni cælorum libro, nomina vestra inscribat...)

L'adieu que fait le célébrant Jacobite à l'autel, en le baisant, est très touchant :

Mane in pace, altare sanctum et divinum Domini : nescio utri ni revertar ad te necne. Pnestet Dominus mihi, ut te videam in Ecclesia primogenitorum cælesti, et super hoc testamentum fiduciam habeo. Mnne in pace, altare sanctum et propitiatorium, corponque sanctum et sanguis propitiatorius, quæ ex te suscepi, sint mihi ad expiationem delictorum et remissionem peccatorum et ad fiduciam coram throno terribili Domini Dei nostri in sæcula. Mane in pace, altare sanctum et mensu vitæ, et deprecare pro me misericordiam a Domino nostro Jesu Christo ut nunquam cessem memoriam tui servare, ex hoc nunc et usque in sæcula sæculorum. Amen. Henaudot, *op. cit.*, t. n, p. 28.

Le prêtre maronite fait ses adieux, presque dans les mêmes termes.

[*Lu participation au sacrifice dans le rit persan*. — Après l'épiclese, le prêtre récite une partie du *Miserere*, ps. 136, sous forme de litanie. Chaque verset est divisé en plusieurs invocations et après chacune il dit : *liez Christe, miserere mei*.

La fraction est la même que dans le rit jacobite, sauf deux légères différences : le prêtre fait, en plus, une entaille, dans l'hostie, avec son ongle, pour que le précieux sang y pénètre mieux; il veut exprimer par là, l'union des deux éléments du sacrifice; par contre, il omet la commixtion proprement dite, C'est-à-dire qu'il ne met pas une particule d'hostie dans le calice. Après la bénédiction du peuple une seconde fraction est faite, pour préparer les hosties nécessaires à la communion des fidèles; ces petites hosties sont appelées «charbons ardents».

Deux rubriques sont fort étonnantes; la première dit : il trempe un charbon ardent =, pour les enfants. La seconde vient après une prière dialoguée entre le diacre et le peuple pour demander pardon; il y est dit : «S'il y a des calices non consacrés, il les consignera à ce moment.» Cf. *Liturgie...*, p. 25.

On ne sait pas trop ce que cela désigne. Peut-être est-ce la consignation des éléments non consacrés par

une particule d'hostie consacrée ou du vin consacré : cet usage, encore pratiqué, A la messe des présanctifiés, a été très en vogue dans toute l'Eglise, au Moyen Age. Cf. M. Andrieu : *Immixtion et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 1921, p. 236. Un prêtre chaldéen nous a donné cette explication plausible. Comme les nestoriens font boire les communicants au calice même ils en préparent donc plusieurs sur l'autel pour être consacrés; mais si le prêtre remarque que les communicants sont peu nombreux, alors il laissera de côté les calices (pii) sont de trop et au moment de la bénédiction, il les bénit par un simple signe de croix. Ces calices seront distribués comme le pain bénit.

Le *Pater* et l'élévation s'accomplissent de la même façon que dans le rit jacobite.

Après le chant du diacre, on ouvre le voile et le prêtre bénit un diacre et l'envoie chanter au *bêma*, bénit le diacre qui a lu l'épître et lui confie la patène sur un voile; à celui qui a donné la paix, il fait de même, en lui donnant le calice. Le célébrant distribue la communion sous l'espèce du pain et le diacre sous celle du vin et cela même aux autres prêtres, aussi bien qu'aux fidèles. Cf. *Liturgia...*, p. 27. Les chaldéens ne donnent plus la communion aux fidèles que sous l'espèce du pain.

Pendant la communion on chante une hymne antiphonée. Alors (pie les prêtres se donnent le baiser « la paix, le peuple chante le ps. cxl, 1-6 et à chaque phrase on répond : *Filius qui nobis dedit corpus suum et sanguinem suum*. Au ps. cxvi, le peuple répond : *Propter oblationem sui nobis*. La première antienne est reprise au *Gloria Patri*.

Il est à remarquer encore que, dans le rit persan, on distribue les « eulogies » ou « pains bénits », après la bénédiction finale et le renvoi de l'assemblée.]

III. La messe dans le rit byzantin. — Nous avons dit plus haut, que la liturgie byzantine procède de la liturgie antiochienne. Si nous l'analysons à part, c'est parce qu'elle représente mieux la messe de l'Eglise orientale, étant donné qu'elle est la liturgie de plus de 100 millions de chrétiens, et aussi parce qu'elle est plus accessible dans son texte original au théologien occidental.

L'analyse portera d'abord sur la liturgie byzantine proprement dite, tout en indiquant A la suite, les différences dans la liturgie arménienne, qui est, on le sait, une liturgie byzantine.

Quelques mots d'abord, sur la disposition de l'église grecque, pour l'intelligence des différents gestes et cérémonies : une balustrade sépare l'autel du chœur. Elle est haute, très riche, très ornée et portant de nombreuses icônes (images), d'où son nom *d'iconostase*. Trois portes y sont pratiquées : l'une devant le maître-autel, avec deux battants A mi-hauteur, peut se fermer aussi par un grand rideau richement travaillé. Les deux autres correspondent aux deux nefs latérales. Le petit autel de droite est celui de la prothèse. Le prêtre y prépare les éléments du sacrifice. En Orient, chaque église n'a qu'un autel pour le sacrifice, avec une seule messe par jour. (Les uniales se sont éloignés de celle pratique.)

1° *La prothèse*. — Ce mot signifie actuellement aussi bien l'autel de la préparation des éléments que la cérémonie même de la préparation.

Le prêtre et le diacre commencent par faire les prières de la porte, ainsi nommées, parce qu'elles se font devant la grande porte, la porte sainte, (pii donne sur le maître-autel. Le diacre demande la bénédiction du prêtre, et prie le Saint-Esprit, roi du ciel et esprit de vérité, de venir le purifier. Il chante trois fois le *Trisagion*, le *Kyrie eleison*, enfin le *Gloria Patri* et le *Pater*.

Dans la prière qu'ils adressent au Christ devant son icône, placée à gauche de la porte, ils disent :

Vous avez daigné en effet, vous étant fait chair, monter de votre propre volonté sur la croix, afin de délivrer de l'esclavage de l'ennemi, ceux que vous aviez formés. Aussi nous vous remercions en vous rendant grâce : <) notre Sauveur, vous avez rempli de joie l'univers en venant sauver le monde. Cf. C. Omron, *Les saintes et divines liturgies*, p. 2. La traduction que nous donnons de la liturgie byzantine a presque toujours été empruntée A cet ouvrage de M. C. Charon (C. Korolcowski).

Ils font une autre prière devant l'icône de la Vierge, et dans une prière générale ils demandent d'être dignes d'offrir « le sacrifice non sanglant », Ces prières où le prêtre parle de son indignité sont, dans les liturgies aussi bien orientales qu'occidentales, d'une époque tardive. A l'origine, la liturgie était plus simple et le prêtre regardait moins son indignité que l'Eglise qu'il représentait. Ainsi donc toutes les prières récitées au bas de l'autel sont le fruit de la piété personnelle.

Le prêtre fait trois profondes inclinations à l'autel — l'inclination correspond A la gémulation dans le rit romain — le baise, ainsi que l'évangéliste placé au milieu de l'autel. Le diacre fait bénir ses ornements et s'en revêt alors que le prêtre prend les siens. Ils se dirigent vers la prothèse, où ils se lavent les mains en chantant alternativement le ps xxv, 6-12. *Lavabo*.

Le prêtre bénit le pain — il est fermenté et assez épais — et avec une lance, il en découpe la partie portant l'empreinte carrée et la détache à l'invitation du diacre; il plante la lance dans le côté droit puis il fait une entaille en forme de croix sur le morceau détaché.

It prêtre : « En mémoire de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ. — Comme une brebis, il a été conduit à la boucherie. Qui racontera sa génération ? »

Le diacre : « Enlevez, Seigneur. »

Le prêtre : « Parce que sa vie est enlevée de la terre. »

Le diacre : « Immolez, Seigneur. »

It prêtre (en faisant l'entaille) : « L'agneau de Dieu est immolé, celui qui enlève le péché du monde pour la vie et le salut du monde. »

Le diacre : « Percez Seigneur. »

It prêtre : « Un des soldats lui perça le côté de la lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau, celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai. » Choron, *loc. cit.*, p. 7.

Le diacre prépare le calice et le fait bénir; car le diacre est le ministre du calice.

C'est un petit drame réaliste qui reproduit celui de la croix, et un signe extérieur de la réalité du sacrifice qui va s'accomplir sur l'autel.

Le prêtre continue la préparation. Il détache, du même pain ou d'un autre, des parcelles triangulaires. Ces parcelles doivent être rangées selon un ordre prescrit. La parcelle ayant l'empreinte carrée : *ἡ ἀρνίον* (l'agneau), nous l'avons vu plus haut, est en souvenir du Christ. Il en mettra maintenant A droite et à gauche et en dessous, en souvenir de la Vierge, des archanges, des patriarches et prophètes, des apôtres, des docteurs : Basile. Grégoire le Théologien. Chrysostome, Athanasius, Cyrille; des martyrs, des anachorètes, du saint du jour, du saint auquel est attribuée l'anaphore (Basile ou Chrysostome), de l'épiscopat orthodoxe et spécialement de l'évêque, des prêtres concélébrants, de tout le clergé, des frères vivants et décédés. Il ajoute d'autres parcelles pour toutes ses intentions propres; le diacre fait de même.

(La fraction de l'hostie dans la liturgie gallicane, avec la disposition des parcelles, en donnant A chacune la représentation d'un mystère de la vie du Christ, ressemble fort A celle cérémonie byzantine).

Il faut remarquer (pie les orthodoxes ne regardent comme consacré que *ἡ ἀρνίον* et non les *μερίδες*, les

petites parcelles. C'est pourquoi Siméon de Salonique (f 1129) ainsi que d'autres théologiens orthodoxes, recommandent de ne pas les donner a la communion des fidèles. Les orthodoxes de nos jours ne les mettent dans le calice qu'après la distribution de la communion. Les catholiques consacrent tous les pains qui se trouvent sur le « disque » (patène). Cf. M. Andricu, *immixtio et consecratio*, p. 208.

Le diacre met de l'encens dans l'encensoir et demande au prêtre de le bénir. Le prêtre le fait, en demandant en retour les grâces du Saint-Esprit.

Le prêtre encense Γ «astérisque», qui empêchera la voile de toucher les pains, puis il encense les trois voiles et les mystères; chaque fois, il récite un petit verset rappelant le geste qu'il fait. Enfin le prêtre fait la prière de la prothèse que voici :

O Dieu, notre Dieu, vous qui avez envoyé le pain céleste nourriture du monde entier, Notre-Scigneur Jésus-Christ, notre Sauveur, notre Rédempteur et bienfaiteur, qui nous la sanctifie, bénissez vous-même cette prothèse et recouvrez-la à votre autel céleste. Souvenez-vous, dans votre bonté et votre amour pour les hommes, de ceux qui l'ont offert et de ceux pour qui ils l'ont offerte et gâchez-nous sans reproche dans l'accomplissement de vos divins mystères. Parce que a été sanctifié et glorifié votre nom très honorable et magnifique. Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles Ainsi soit-il. Charon, op. cit., p. 11-12.

Le diacre encense les oblates, l'autel. l'église et le célébrant, et chante le ps. 1, *Miserere*. Puis tous deux viennent vers l'autel, le baisent, et le diacre invite le prêtre : // *rsf temps de sacrifier au Seigneur... Souvenez-vous de nous Seigneur saint.* — Pour une étude plus détaillée de la prothèse. Cf. *Echos d'Orient*, année 19(10). t. ni, p. 65-78,

(Dans le rit arménien, le prêtre récite d'abord le ps. cxxxi, *Memento, Domine, David*. Le diacre prie et tous ensemble disent douze fois : *Seigneur ayez pitié de nous*, puis le prêtre fait une prière générale au Christ, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, lui demandant de le purifier et de le rendre digne de sacrifier, il se revêt ensuite, de ses ornements et récitant des prières appropriées, alors que le chœur chante une hymne rappelant tous les bienfaits de Dieu depuis la création jusqu'à la rédemption et à la sanctification. Le célébrant récite le ps. xxv, 6-12, *Lavabo*, en se lavant les doigts. Les mains étendues il demande l'intercession de la Vierge immaculée et Mère de Dieu; se retournant vers le peuple le célébrant récite le *confiteor* qui ressemble fort à celui de la messe romaine; le plus âgé des prêtres assistants lui donne l'absolution générale; et le célébrant la donne à son tour, à toute l'assemblée.

Les clercs demandent au prêtre de se souvenir d'eux, puis ils chantent le ps. xcix. *Jubilate Domino*. Le diacre encense le prêtre qui monte doucement les degrés, les bras en croix et psalmodiant avec le diacre le ps. xui. *Introibo...*, *Judica me Deus*. A ce moment on lève le rideau.

Si l'évêque est un évêque, il dit une très longue prière qui n'est qu'un développement théologique sur l'Esprit-Saint. Cette prière est attribuée à saint Grégoire Nareghatzi (951-1003). Cf. Luposleest. *Liturgie de la messe arménienne*, p. 8-11.

Le célébrant va à l'autel de la prothèse, reçoit du diacre l'hostie (azyme) et la dépose sur la patène puis il met du vin en forme de croix. Les uniates ajoutent quelque gouttes d'eau. Suit la prière de l'oblation qui est exactement celle des byzantins. Cf. plus haut.

Le prêtre récite le ps. xcii. *Dominus regnavit*, puis il bénit trois fois le calice, en disant chaque fois une sorte d'épître : *Que le Saint-Esprit descende sur ces dons et que la puissance de Dieu les bénisse :*

A ce moment, l'on ouvre le rideau et l'on fait l'encensément des dons, de l'autel et de l'assemblée, comme dans la liturgie byzantine.

Le chœur chante une hymne :

Triomphe et glorifie-toi, ô Dieu, Fille de lumière, sainte Mère catholique avec tes fils; pare-toi et ornent-la, auguste épouse, splendide tabernacle de lumière semblable au ciel : parce que le Dieu oint, l'Éternel de l'Éternel se sacrifie sans cesse pour toi sans être consumé; et pour nous réconcilier avec le Père, pour notre expiation il distribue sa chair et son précieux sang. Par la vertu de ce sacrifice, donne le pardon à celui qui a érigé ce temple.

lui sainte-Église reconnaît et confesse la très pure vierge Marie, comme Mère du Dieu, par laquelle nous a été communiqué le pain de l'immortalité et le calice consolateur; a elle donnez bénédictions dans votre cantique spirituel. Cf. lupoistolest, op. cit., p. 17.

L'emploi de l'azyme et du vin sans eau serait, dans le rit arménien schismatique ou grégorien, une affirmation du monophysisme. Les catholiques font comme les latins. Cf. art. Azyme et i. col 2658,]

2° *La messe des catéchumènes.* — 1. *La grande litanie diaconale.* — Le diacre fait une longue litanie d'intentions recommandées pour ce sacrifice, et le peuple s'y unit en répondant *Kyrie eleison*, après chaque demande.

Le diacre : Prions le Seigneur pour la paix du monde entier, pour la prospérité des saintes Églises de Dieu et pour l'union de tous, pour l'évêque, le clergé... pour le peuple... le roi... l'année... la victoire... la cité... pour obtenir les biens temporels...

Prions le Seigneur, pour les navigateurs... les voyageurs... les malades, les gens qui souffrent... les prisonniers et pour leur salut tous...

fx? peuple : Kyrie eleison.

Faisons mémoire de la toute sainte, immaculée, bénie par dessus tout et notre glorieuse reine, la Mère de Dieu et toujours vierge, Marie, et de tous les saints. Reconnaissons-nous, nous-mêmes les mis les autres, et toute notre vie, au Christ, notre Dieu.

1. *Le prêtre (terminant par l'épiphonie) :* Parce que vous appartient toute gloire, honneur et adoration. Père, Fils et Saint-Esprit maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles.

Le charon : Amen. Cf. Charon, op. cit., p. 16-17.

2. *Les chants.* — Le chœur chante trois antienne, les ps. en et les versets des sept béatitudes, et après chaque antienne, le diacre fait une petite litanie d'un thème ordinaire et qui se termine comme la grande. Après la seconde antienne le chœur chante :

Le Fils unique, le Verbe de Dieu, étant Immortel, et ayant voulu s'incarner dans le sein de la sainte Mère de Dieu, toujours vierge. Marie, pour notre salut, se fit homme sans changer. Vous fuies crucifié, ô Christ notre Dieu, écrasant la mort par votre mort, vous l'une «les personnes de la Sainte Trinité, glorifié avec le Père et le Saint-Esprit, Mieux-nous. Charon, op. cit., p. 22.

3. *La petite entrée.* Le prêtre prend le livre des évangiles et le passe au diacre; précédés par les acolytes et le clergé, ils sortent par la porte nord de l'iconostase; la procession se déroule dans l'église jusqu'à la porte sainte; le diacre invite le prêtre à prier et à bénir l'entrée, donne à baiser l'évangile au président du chœur ou au prêtre, puis il élève l'évangéliste. en chantant : *Avec sagesse, tenons-nous debout. Venons, adorons ton Christ...* Le cortège entre alors au sanctuaire.

Le *Trisagion* — la demande du diacre de bénir le chant du Trisagion. le prêtre prie Dieu «l'agréer cette hymne trois fois sainte ». Voici le texte du Trisagion :

Dieu saint, saint et fort, salut et immortel, ayez pitié de nous (trois fois).

Gloire au Père...

Saint et Immortel, ayez pitié de nous.

Dieu saint, saint et fort, saint et Immortel ayez pitié de nous, (baron, op. cit., p. 28 sq.

Ge ch ml c* l rem, daté pur d'autres hymnes a quelques fêtes de l'année ; Noël. Epiphanie, Pâques...

Le *Triwjion* aurait été introduit dans la liturgie sous le patriarcat de Prorlu» (131-4 17) et par l'ordre de T.ié >do, c IL à li suite «l'une apparition céleste, en 116. Théophnne, *Chronic.*, L XIV, c. xlvii, P. (i, l. cvm, col. 213 247, el S. Jean Damascene, *Dr fuir orthodoxa*, l. III, n. x, P. (i., l xevi, col. 1022; Hah-in mi. op. c/L, p. 151, 395 en note. CL Le Brun, t. n, P 353*

Les lectures. - Le diacre debout devant l'iconostase annonce : *Soyons attentifs.* Le lecteur, tourne vers le peuple, lit l'épllr. Anciennement on lisait une lecture de l'Aneien Testament, actuellement on Ht d'ordinaire un passage de» Actes ou des épltres de s dut Paul, quelquefois des épltres catholiques. Cependant on trouve des lectures de l'Aneien Testament A quelques dates rie l'année: Pâques... C'est A Pâques également que le» Byzantins lisent les livres saints dans diverses langues; c'est bien IA un témoignage que l'Eglise est, de droil. catholique. Elle est au-dessus des nations el des langues ou plutôt pour toutes les nations.

A la (in de l'épllr le célébrant dit au lecteur : *p tir à loi*, puis il s'incline pour demander l'intelligence des évangiles. Pendant ce temps le diacre encense l'autel, le sanctuaire, le peuple et le prêtre, il se présente ensuite avec les évangiles devant le prêtre : *Hénisscz, Seigneur, celui qui tut annoncer l'évangile du saint apôtre et évangeliste.* Le diacre, précédé de deux acolytes va à l'ambon (ou chaire).

Le prêtre : Tenons-nous debout avec tagt^sc. Écoulons le saint évangile. Paix A tous.

Le chaur : Et avec votre esprit.

Le diacre : Lecture du saint évangile selon N...

Le prêtre : Soyons attentifs.

Le chœur (avant el après l'échant de l'évangile) : Gloire A vous Seigneur, gloire A vous.

fx. *prêtre* (nu diacre qui revient de l'ambon) : Paix A toi qui as annoncé l'Évangile. CL Charon, oj». *cil.*, p. 31-33.

6. *Litanies.* - Le diacre chante de nouvelles litanies aux mêmes intentions énumérées plus haut Le peuple répond A chaque demande par trois *Kyrie eleison. Prions encore pour tous ceux qui offrent des fruits.* M. Cyrille Charon, *op. cit.*, p. 31, dit Ace propos et justement : Il y a ici un souvenir des oblations en nature faites dans les premiers siècles de l'Eglise par les fidèles, pendant le sacrifice eucharistique.

I'n fait très curieux et propre A la liturgie orientale se présente ici : le diacre occupe les fidèles, prie avec eux, alors que le prêtre fait une prière analogue à voix basse. qu'il termine par une doxologiv ou eephonèse.

7. *Prière des catéchumènes et renvoi de ceux-ci.* - Le diacre invite les catéchumènes A prier, demande aux fidèles de prier pour eux, fait pour eux plusieurs demandes avec la réponse du peuple : *Kyrie eleison*; il les invite entin A Incliner la tête pour recevoir la bénédiction. Le célébrant pendant tout ce temps fait une prière pour eux el la termine par une eephonèse.

Le diacre : Tous lrs catéchumènes, sortez. !x»s entrehu* mènes, sortez, Tous les cntéchuint nés, sortez. Pas un seul «lrs catechumènes Ici.

l.c\ fidèles : Encore et encore prions en paix, le Seigneur.

Ou trouve IA un vestige de la cérémonie elleclhe «lu renvoi «les catéchumènes. D'autres renvois existent encore; successivement après les c itéchumènes, on faisait sortir les énergumènes et les pénitents Les seuls communicants restaient pour assister aux mystères. La lin de lu messe des catéchumènes est nettement m irquée par ce renvoi. Les païens et les chrétiens non communicants étaient donc admis A la lecture «les livres saintset A leur commentaire par l'homélie que nous ne rencontrons plus dans le missel.

|/a messe des catéchumènes dans le rit arménien. —

Quant iu rit arménien, après la bénédiction, le diacre avertit le peuple en grec, d'être attentif .m chant du *Trisagton*, qu'on répète trois fois Les uniates en ont enlevé les mots : *crucifié pour nous.* Ia* grégoriens n'y voyaient pourtant pas une uflrmiton hérétique, puisqu'ils remplaçaient cette phase por une antre, suivant les fetes; c'est au Christ que le *Tnsagion* est adressé : A Noël : qui nous apparûtes ; le samedi saint : « enseveli pour nous »; pour l'Ascension : monté avec gloire vers le Père . A la Pentecôte, il est adressé au Sunt-Esprit : descendu sur les apôtres . Donc, les arménien* rapportent les mots • crucifié pour nous ., au Christ seul. Ncrsès IV (1166-1173) ne voyait dans le maintien de ces mots, qu'une question de discipline et de respect pour la piété des fidèles. Cf. E. Dulauricr, *Histoire de l'Eglise arménienne*, p. 13; Le Brun, t. ni, p. 115. Cf. art. Ah miñie. I. i, col. 1951-1952.

I n des fidèles est invité, après le chant du Trisjgion, a venir baiser les sa nts livres. C'est le délégué de l'assistance : le prêtre le bénit, puis fait une longue prière, les bras en croix; quant au diacre, comme dam la liturgie de Constantinople, il récite avec le peuple les «liaconales ou prières litaniques Comme dans la liturgie byzantine, aussi, le prêtre prie aux mêmes intentions el termine si prière par une eephonèse.

I n diacre lit l'épllr. Quelquefois on a Unis lectures de l'Aneien el du Nouveau Testament, d outre* fuis une seule lecture des épltres ou de* Actes avant l'Evangile. Le célébrant dit A plusieurs reprises : *la paix a tous.* A la petite entrée, ou procession autour «le l'autel, l'archidiacre porte solennellement les évangiles jusque devant la porte. Alors un diacre avertit en grec de sc tenir debout. Les avertissements ordinaires terminés, l'archidiacre chante l'évangile. Le fait de chanter le *Credo* immédiatement après l'évangile, éloigne le rit arménien du byzantin pour le rapprocher de la liturgie syriaque. C'est l'archidiacre qui chante le *Credo*, en elevant l'évangélaivr au-dessus de sa tête. Voir le texte du *Credo*, a l'art. Ah mîs if, t. i. col. 191G.

Puis un anathème est lancé contre ceux qui nient l'éternité et la consubstantialité des trois personnes. Le Brun, t. ni, p. 156-159. D'après Le Brun, *ibid.* p. 161 sq.. les arménien* auraient adopte le symbole dans leur liturgie, peu d'années après 486. date de son introduction, dan* la liturgie d'Antioche, par Pierre le Foulon.

Le diacre récite une nou\elle litanie, pendant que le prêtre fait le* mêmes demande* A voix basse qu'il termine par l'ecphonèse habituelle.

Le prêtre : Que la paix soit avec vous tous.

l.c\ diacre : Qu'aucun de* catechumene* et de ceux «huit la fol est Imp.irfaUe, qu'aucun des pénlriiU rt «te* impurs ne s'approche de ce mystère «lis in. Dulauricr, *op. cil.*, p. 137

Ici non* rencontrons, outre les catéchumène', la catégorie des penitent* et de* ciiergumènc*.]

3° *Messe des fidèles.* - I. *Préliminaires.* Le célébrant demande à Dieu de le rendre digne d'ofirir le sacri liée pour tout le peuple,

a) *Le chcroubicon.*

Non* qui. mysliqurmcnt, représentons le* chérubin* cl chanton* A In vivifiante Trinité l'hymne tr«u* (m* suinte, <lrp<i*«m% toute sollicitude mondaine, alin «le recevoir le le roi de l'univers e*corté invisiblement des armée* angélique*.

Le prêtre récite une longue prière :

...Hcndez-tnoi capable... de consacrer votre corp* saint et hnnuiculô, et votre sang précieux... c'est vous qui olirez et «pii êtes olTcrt, «pii recevez et qui êtes distribué, A Christ

notre Dieu, ci c'est ù vous que nous rendons gloire avec votre Père éternel... Cf. Charon, p. 39-40.

b) *La grande entrée et l'offertoire.* — Pendant le chant du chérubicon, on fait la procession pour apporter les ohlats de la prothèse au ni iltre-aulel. Le prâtn· encense d'abord l'autel, le clergé ct le peuple, en récit mt le *Miserere*; puis il engage l'assemblée à adorer le « Christ notre roi ct notre Dieu ». Le diacre invite le prêtre à commencer la procession. Celui-ci lui passe la patène couverte ct garde le calice pour lui. La procession avec cierge et encens, se déroule de la prothèse dans la petite nef ct on rentre par la nef du milieu.

Le prêtre dépose les ohlats, les couvre du grand voile ct prie : ...*Votre tombeau... c'est la source de notre résurrection*, puis il encense les oblals. On ferme la porte dc l'iconostase ct le diacre vient occuper le peuple. *Complétons notre prière au Seigneur* ct une nouvelle litanie se déroule avec le *Kyrie* du peuple. Pendant ce temps le prêtre fait l'offertoire.

c) *Le baiser de paix.* — On ouvre l'iconostase et le prêtre bénit les fidèles, alors que le diacre exhorte au baiser de paix : *Aimons-nous les uns les autres.*

Les portes, tes portes ! c'est l'avertissement dc les bien garder.

d) *Le Credo.* — Le diacre : *Avec sagesse, soyons attentifs.* Le peuple ainsi préparé récite le symbole de Nicée-Constantinopl·. L'Eglise byzantine, d'après Théodore le lecteur, aurait commencé à le chanter vers 510. Il passa de là en Espagne ct en Gaule. Théodon· le lecteur, dans son *Histoire ecclésiastique*, I. II, c. xxxn, *P. G.*, t. Lxxxvr, col. 201, dit que le patriarche Timothée (512-511) en a ordonné la récitation. Le Brun, *op. cil.*, t. nr. p. 161. En 568, Justin II en faisait une loi. Cf. art. Mozakaue, t. x, col. 2536.

Les melkites, les ruthènes catholiques ct les italo-grecs y ont ajouté le *l'ilioque*. Benoit XIV, dans sa lettre *Etsi pastoralis* du 26 m d 1712, permet aux autres uniates byzantins, dc l'omettre, à condition toutefois d'y croire. — Les grecs dc Syrie réservent le droit dc représenter le peuple, dans In récitation du *Credo*, au vieillard le plus digne de l'assemblée. Lui refuser ce droit est une injure.

[*La préparation au sacrifice dans le rit arménien.* — La grande entrée y est aussi solennelle que dans le rit byzantin pur. Entoure de diacres ct précédé d'acolytes. l'archidiacre s'avance en portant les dons; un sous-diacre les encense pendant toute la procession. Les hymnes chantées à la procession disent :

Le corps de Noire-Seigneur et le sang de notre rédempteur sont prêts ù se montrer A nous. Les puissances célestes chantent invisibles et s'écrient sans interruption : Saint, Saint, Saint est le Seigneur des années. Dula trier, *op. cit.*, p. 137.

Il semble qu'une procession de la sainte réserve se faisait avec toute cette solennité pour la messe des présnnotifiés. Ou peut-être est-ce un vestige de l'usage du *fermentum*, c'est-à-dire d'une hostie consacrée à une messe précédente pour être mêlée au sacrifice et en symboliser l'unité.

Le prêtre attend à l'autel, pour recevoir les dons, ct les encense, puis se met à genoux avec le peuple.

/x diacre : Attollite portas vestras ct elevamini...
Ix prêtre : Quls est iste rrx gloriæ ?
Ix diacre (portant In dons) : ipso est rex gloriæ.

Le prêtre bénit le peuple avec les dons qu'il a reçus, se lave les mains en récitant le ps. xxv. *Lavabo* ct fait l'offertoire.

Lr diacre : Donnez-vous, les uns les autres, le saint baiser de paix, ct que ceux qui ne peuvent participer à ces divin· mystères sortent et allient prier dehors.

Tout le peuple se salue, en sc disant : « Jésus-Christ est avec nous. »

Le chœur chante :

L'Eglise est devenue un seul corps el notre baiser le gage dc celle union; l'inimitié a été éloignée el lu charité a pénétré partout.

Ix diacre : · Tenons-nous respectueusement et avec crainte soyons attentifs, pour offrir la sainte oblation.

Le diacre; < Garder, les portes, les .portes! avec le plus dc vigilance ct de circonspection possible. »

Le baiser dc paix avec les avertissements aux Indignes de s'éloigner, prouvent que l'Eglise à l'origine avait grand souci de ne célébrer les mystères que devant les seuls communians. Dulaurier, *op. cil.*, p. 112-113.)

2. *L'anaphore.* — Le rit byzantin ne possède que deux anaphores, appelées liturgies. La liturgie ordinaire est attribuée à saint Jean Chrysoslomc; celle dc saint Basile n'est célébrée qu'à la fête du saint, les jeudi et samedi saints et à quelques autres fêtes. La liturgie des présanctifiés est attribuée ù saint Grégoire le Grand. Quant au rit arménien, il n'a qu'une seule liturgie en usage.

Le diacre commence l'anaphore byzantine par avertir les fidèles de se bien tenir et d'être attentifs. On ouvre l'iconostase ct le prêtre se sert d'une formule prise à saint Paul, II Cor., xni, 13, pour donner la bénédiction.

Ix prêtre : Que la grâce dc Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu (le Père) et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous.

Le chœur: Et avec votre esprit.
Ix prêtre : Ayons on haut les cœurs.
Le chœur : Nous les avons vers le Seigneur.
Le prêtre : Bcndons grâces au Seigneur.
Le chœur : Il est digne ct juste d'adorer le Père, le Fils ct le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle ct indivisible.

On referme l'iconostase ct le prêtre poursuit : *Il est digne...* Cette prière correspond à la préface latine ct amène naturellement le *Sanctus*. Le même thème est développé dans la liturgie de saint Jean Chrysostomct celle de saint Basile. Seulement, dans la première, on passe des attributs dc Dieu à scs bienfaits dans la création ct la sanctification, tandis que, dans celle de saint Basile, après avoir loué Dieu pour ses attributs ct assez longuement, on passe en revue les attributs du Fils : sagesse, vie, sanctification, puissance, toute la doctrine paulinienne; puis on parle du Saint-Esprit et de scs attributs propres de sanctificateur. viviflcatur... Les deux aboutissent au *Sanctus* qui a le meme texte que celui de la liturgie romaine.

a) *Le Vere sanctus.* — Comme la liturgie syriaque, la liturgie byzantine suit un développement normal dans l'anaphore. Le *Vere sanctus* dc la liturgie dc saint Jean Chryyistome donne les raisons de ces louanges, c'est que Dieu a aimé le monde jusqu'à envoyer son Fils qui a accompli toute sa mission; on aboutit ainsi à la prière dc l'institution. Tandis que le *Vere sanctus* de saint Basile passe en revue la création dc l'homme, sa chute, la promesse du Messie par les prophètes (une grande partie du premier chapitre de l'épître aux Hébreux est citée), puis il rappelle la vie du Christ jusqu'à l'ascension et à son second avènement, il poursuit qu'il nous a laissé les souvenirs de sa prslon... et il revient sur le récit de l'institution.

b) *Les paroles de la consécration.* - Pour bien alarmer la liberté du Christ dans sa passion, l'anaphore de saint Basile dit : « Alors qu'il était sur le point d'aller a sa volontaire, mémorable et vivifiante mort. » Comme dans toutes les liturgies orient des, le prêtre chante les paroles (le la consécration ;

S. Jean Chkysostome S. Basile
Ix nuit oit il fut livré, ou La nuit ou il sc livra lui-même, <u il se livra lui-même pour la vie du monde, l même pour la vio du monde, ayant pris du pain dans set

ayant pris du pain dans ses mains saintes et immaculées, mains saintes, pures et ayant élevé vers vous. immaculée*, ayant rendu Dieu le Père, ayant rendu grâces et Payant béni, sanctifié et rompu, il le donna à ses saints disciples* et attires en disant ; Prenez, mangez, ceci est mon corps, qui pour vous est rompu pour la rémission des péchés. Amen. Pareillement aussi le calice l'arcèlement ayant pris le après avoir soupé en disant : calice, plein du fruit de la vigne, et ayant fait le mélange, celui de la nouvelle alliance, qui pour vous et pour beaucoup est répandu à ses saints disciples et pour la rémission des péchés. apôtres en disant : Buvez en Amen. Cf. dom Moreau, *Les anaphores...* p. 11-19.

Il est à remarquer que la formule commence par *in qua necte* et se termine par l'Imrn après chaque consécration, (est le peuple qui le dit et ainsi participe-t-il à ce sacrifice que l'Eglise offre à son intention. Il n'est pas question que le Christ ait élevé ses regards vers le ciel. Le parallélisme à la fin de la consécration du pain est emprunte à la seconde consécration. Cela est propre à la liturgie orientale :

« qui pour vous est rompu pour la rémission des péchés... »

Il ne semble pas que les mots « et ayant fait le mélange », dans la consécration du calice, d'après l'anaphore de saint Basile, signifient le mélange de plusieurs espèces de vin pour en améliorer le goût, comme le dit M. Charon, op. cit., p. 88, en note; mais il s'agit plutôt du mélange de vin et d'eau. Les liturgies syriaques, on l'a vu plus haut, en font une mention claire. Aussi les Byzantins ont-ils eu de longues discussions avec les Arméniens, sur la nécessité de mettre quelques gouttes d'eau dans le calice.

c) *L'anamnèse*. — La liturgie de saint Basile rappelle la recommandation du Christ que nous trouvons dans saint Paul, I Cor., xi, 26 : *

Faites ceci en mémoire de moi. Toutes les fois, en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez ma mort, vous confessez ma résurrection ».

Une légère variante existe avec le texte de saint Paul qui est en style indirect et ne parle pas de la résurrection.

L'anamnèse est un vrai symbole rappelant les grands événements de la vie du Christ, jusqu'à son second avènement.

En tout et par tout, nous vous offrons ce qui est à vous, de ce qui est à vous.

d) *L'épictèse*. — Le prêtre et le diacre s'inclinent trois fois, profondément et demandent au Père l'envoi du Saint-Esprit.

Le diacre : Seigneur, bénissez le pain saint.
Le prêtre (bénit l'hostie et dit) : Et faites ce pain le corps précieux de votre Christ.
Le diacre: Ainsi soit-il. Seigneur, bénissez le saint calice.
Le prêtre: Et ce qui est de ce calice le sang précieux de votre Christ :

Le diacre: Ainsi soit-il. Seigneur, bénissez l'un et l'autre,
Le prêtre: Le changeant par votre Saint-Esprit.
Le diacre : Ainsi <>il-il (trois fois).
Le prêtre: Afin qu'ils soient pour les communicants la purification de l'âme. In rémission des péchés, In communication du Saint-Esprit... Cf. Charon, op. cit., p. 51-52.

Pour le texte et la question de l'épictèse, cf. art. Épik t m t \. col. 1^{re} sq.

e) *Les diptyques*. — De même que dans la liturgie syriaque, le prêtre en rappelant le souvenir des saints, confesseurs, martyrs, patriarches et celui de la sainte Vierge, demande leur intercession, tandis qu'il prie aux Intentions des vivants et des morts. Voir à ce

propos les paroles de saint Cyrille de Jérusalem, citées plus haut, col 1-157. Toutes les Intentions, que Ton a remarquées dans les litanies du diacre, reviennent. En somme c'est le *memento* des vivants et des morts de la liturgie romaine. Outre les intentions pour l'évêque et le patriarche, les uniates ont ajouté celles du pape.

Et de toutes les intentions de chacun et de tous et de toutes, /c *chœur* : et de tous et de toutes.

Encore une fois l'on constate l'union du peuple à la prière de l'Eglise, au sacrifice. Le diacre s'assure que pas une intention n'a été oubliée.

f) *Prière catholique*. — Le prêtre prie de son côté à voix basse pour la cité, ses habitants, les malades, les captifs, les voyageurs.

Après la bénédiction du prêtre on tire le rideau. Le diacre prie avec le peuple; d'abord il nmerde Dieu, puis il fait des demandes générales « catholiques », auxquelles le peuple répond *Kyrie eleison*; quant au prêtre, il fait une prière dans le même sens, mais derrière le voile de l'iconostase. On remarquera, dans les différentes litanies, le rôle prépondérant du diacre qui occupe le peuple, ainsi que les prières simultanées du prêtre et du diacre.

En retour du sacrifice, le diacre demande la grâce divine, le don du Saint-Esprit, l'unité de la foi, la paix. Charon, *ibid.*, p. 53-57.

g) *Le Pater*. — Le prêtre introduit le *Pater* qu'un lecteur récite et le prêtre le termine ainsi : « parce que c'est à vous qu'appartient la royauté, la force et la gloire. Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen. » Sur cette eophonèse voir plus haut le *Pater* dans le rit syriaque.

[*Le sacrifice dans le rit arménien*. — Voici les paroles de la consécration :

Il prit le pain, entre ses mains saintes, divines, immaculées et vénérables, et lorsqu'il eut rendu grâces, et l'eut béni, sanctifié et rompu, il le donna à ses saints disciples et apôtres, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps », qui est rompu pour vous et pour plusieurs pour la rémission des péchés. »

Les clercs : Amen.
Le diacre : Seigneur, bénissez-nous.
Le prêtre : Pareillement, Il prit le calice qu'il bénit et le présenta à ses fidèles et saints disciples qui étaient réunis avec lui. en disant : « Buvez-en tous. Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui est versé pour vous et pour plusieurs pour la remission des péchés. »

Les clercs : Amen. Père céleste, qui avez livré votre Fils en holocauste pour nous, en le chargeant du poids de nos dettes, par l'effusion de son sang, nous implorons votre miséricorde, en faveur de votre troupeau.

Pour répiclèse le prêtre bénit trois fois l'hostie en répétant trois fois l'invocation et le diacre répond par trois *Amen*; il fait de même sur le calice et récite trois fois, sur les deux ensemble, cette prière :

Par l'œuvre duquel fils l'Esprit-Saint vous ferez du pain et du vin consacrés, le corps et le sang véritable de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en les transformant par votre Esprit-Saint. Dulaurier, op. cit., p. 115-119; Lapostolst, op. cit., p. 35-39.

Il est à remarquer que la consécration ne commence pas par la formule habituelle *in qua nocte*. Belvons aussi la belle prière des clercs, après la consécration du calice. A l'épictèse, le prêtre demande la transformation du pain consacré et il répète trois fois la demande sur chaque élément et trois fois sur les deux et le diacre répond *amen* (9 fois).

Aux diptyques, on trouve une liste de noms d'apôtres, d'anachorètes, d'empereurs. Le célébrant fait mémoire de ceux qui se sont rccm-minaudes à ses prières : c'est une formule qui se trouve dans la liturgie syriaque. Pendant le *Pater* le diacre cncmc les clercs et l'assistance. Le prêtre récite à voix basse un

embolisme du *Paler* et le termine par l'eephonèse ordinaire.]

3. *La communion.* — a) *Prière de l'imposition des mains.* — On ouvre le rideau et le diacre invite les fidèles à incliner la tête devant le Seigneur; et le prêtre appelle la bénédiction et la grâce du Très Haut sur ceux qui inclinent leur front. Cette prière est dite à voix basse, mais elle est terminée par une cephonèse. Une autre prière est faite pour demander la purification des fidèles présents; car, on l'a vu plus haut, les seuls communians étaient admis au sacrifice.

Faitcs-nmis la grâce de recevoir, de votre main toute puissante, votre corps immaculé et votre précieux sang, et de lrs donner A tout le peuple.

Le prêtre a préparé rassemblée à la communion qui va avoir lieu. Ceci est plus net dans la liturgie arménienne comme on va le voir.

b) *L'élévation.* — M. Charon avertit bien, en note, dans sa traduction que ce rite n'a rien de commun avec l'élévation usitée dans la liturgie romaine, immédiatement après la consécration, cérémonie qui n'a clé introduite qu'au Moyen Age, après les erreurs de l'éranger sur la présence réelle. *Op. cit.*, p. 59 sq.

Cette élévation de l'hostie au dessus de la patène dans la liturgie orientale n'est que l'invitation à la communion, faite par ces mots : *Sancta sanctis*; et le peuple de répondre : *un seul saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ dans ta gloire du Père. Ainsi soit-il.*

c) *La fraction et la comrnixtion.* — A l'invitation du diacre le prêtre rompt la grande hostie en quatre en disant :

Est rompu et partagé l'agucan de Dieu, le Fils du Père, lui qui est rompu sans division, lui qui est mangé partout et jamais consumé mais qui sanctifie ceux qui le mangent.

Il place les morceaux en forme de croix. (La liturgie gallicane fait de même.)

Le diacre: · Seigneur remplissez le saint calice. ·

Le prêtre: · lai plénitude de la foi du Saint-Esprit.

el il jette le morceau portant les initiales du Christ, dans le calice, en faisant le signe de la croix. C'est le rite de la comrnixtion.

Le diacre présente dans une petite cuillère une goutte d'eau chaude appelée ζέον; le prêtre dit: *bénie soit la ferveur de vos saints...* et le diacre verse l'eau en forme de croix dans le calice, en disant : *la ferveur de la foi remplie du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.*

Pendant cette cérémonie le chœur chante une antienne propre au jour : *Kinonlkon*. On a fait remonter l'usage de l'eau chaude à Justinien Ier (527-565); et l'on en discute encore le symbolisme; cependant les paroles du diacre semblent bien signifier l'action du Saint-Esprit. Cf. Le Brun, t. n, p. 112-113 el l'art. Messe, l. x, col. 133 sq. Sur l'origine el la signification de l'immixtion; cf. M. Andrieu, *Immixlio et consecratio*.

d) *Le rite de la communion.* — Le prêtre fait une longue prière, demandant au Christ de le rendre digne de la communion, et rappelle tout au long l'amour du Christ pour les pécheurs. Il invite le diacre à s'approcher; celui-ci s'incline profondément demande le précieux cl saint corps de Notre-Seigneur, et tend sa main droite soutenue par l'autre main. C'est le rite primitif de la communion, même des fidèles, seulement les femmes avaient la main couverte d'un voile.

Le prêtre donc y dépose la parcelle d'hostie, en disant :

Le corps précieux, saint el immaculé de notre Seigneur, Dieu et sauveur Jésus-Christ est donné au diacre N. pour la rémission de scs péchés el la vie éternelle. Alad soit-il.

Ixr diacre vu derrière l'autel pour prendre l'hostie. Ix prêtre dit la même prière en prononçant son nom.

pour communier, prend par trois fois le précieux sang, faisant avant et après le signe de la croix, avec le cdlce; enfin il fait boire le diacre au même calice cl cela à trois reprises. Le diacre a déjà prononcé ion acte de foi :

Je crois Seigneur et je confesse que vous êtes le Chrbt, le Fils du Dieu vivant qui êtes venu dans le monde, sauver les pécheurs, dont je suis le premier. Cf. Malh., xvi.

Dans le rit uniate, le diacre inel toutes les parcelles d'hostie dans le calice, pour la communion des fidèles. Les orthodoxes, comme il a été dit plus haut à la prothèse, réservent ces parcelles pour les consommer après la communion; car ils ne les considèrent pas comme étant consacrées.

Le diacre élève le calice «levant l'iconostase et invite les communians : *Approchez avec crainte de Dieu, foi et charité.*

Debout. les fidèles reçoivent la communion, sous les deux espèces, à l'aide d'une petite cuillère. A l'origine on recevait la communion des deux espèces mais chacune à part. Les melkites donnent la communion avec la main. L'hostie est simplement imbibée de quelques gouttes du précieux sang.

Pendant la communion des fidèles le chœur chante une hymne.

e) *Post-communion.* — Le diacre porte la patène à la prothèse, alors que le prêtre encense le calice qu'il a rapporté à l'autel. Il l'élève, bénit le peuple, et le porte à la prothèse. Le diacre vient devant l'iconostase pour réciter avec le peuple une litanie d'action de grâces.

Le prêtre: Allons en paix.

la chœur:* Au non du Seigneur.

fa? diacre: Prions le Seigneur.

Le chœur : *Kgrie eleison (1er).* Seigneur, bénissez.

Le prêtre prononce une prière «le bénédiction alors que le diacre consomme les saintes espèces et purifie les vases sacrés.

Les fidèles, «fui n'ont pas communie, reçoivent du prêtre un morceau de p tin bénit appelé *Antidoron*. Ce sont les fragments des pains laissés à la prothèse cl dans lesquels le prêtre a «lécoupé les hosties à consacrer. Le lecteur c i into pendant cette cérémonie le ps. xxxiii, *Henrih-un Dominum*; à la suite de la distribution. le prêtre bénit le peuple a nouveau et va déposer ses ornemmts.

[Dans le rit arménien la prière de l'imposition des miins est plus signifie itive. comme préparation a la communion :

Esprit-Saint, source de vie, effusion de miséricorde, ayez, pitié de tout ce peuple ici présent, prosterné devant votre divinité, conscrvez-lo dans l'innocence; imprimez dans l'âme de chacun d'eux, cette humilité qu'il montre extérieurement, pendant qu'il demande h n^avoir la sainte communion comme gage de son salut ii venir. Cf. Duluuricr, op. cil., p. 160.

Les rites propres aux Arminiens sont «l'abord de plonger l'hostie dans le précieux sang avant la communion. En prenant chaque parcelle le prêtre rend grâces à une des personnes divines. Actuellc.ment, les Arméniens récitent le prologue de s fini Jcm. à la fin de la messe. Quant à la communion des fidèles, les uniates ne la donnent plus que sous une seule espèce; de même ils ont imité les Latins d ms l'élévation «lu calice après l'élévation de l'hostie.]

IV. La messe dans le hit alexandrin. — 1° *La prothèse.* — Comme dans le rit persan, le prêtre copte prépare le pain du sacrifice dans le four liturgique, contigu à l'église. Les Abyssins vont encore plus loin dans la préparation, puisqu'ils commencent par battre le blé otTert par les fidèles. Cf. Le Brun, t. n, p. 553. Le pain est fermenté, excepté le 12 Juin pour les

coptes et le jeudi saint pour les Abyssins. Ces derniers utilisent le vin extrait de raisins secs. Le Brun. I, il, P ISO d 55«.

D'après le *Did. d'archéol.*, t. t, col 1189, la prothèse solennelle n'a été empruntée aux autres rils que depuis le xm. siècle.

Le prêtre s'habille, en récitant le ps. xxix, *Exaltabo te Domine*, et le ps. xcii, *Dominus regnavit*. Il fait une prière au Christ miséricordieux pour qu'il le rende digne de se présenter au service divin. *Solus sine peccato, et potent ad remissionem peccatorum concedendam*.

Le célébrant choisit une hostie, la baise et la met dans un voile en soie, il se lave ensuite les mains et à trois reprises en récitant le ps. !.. 9-10. *Asperges me*, el le ps. XXV, 6-12, *Lavabo*. Il prend l'hostie sur la paume de sa main et dit :

Deus... da nobis, ul sacrificium nostrum, coram te, acceptum sil. spcchitlrn pro peccatis meis, el pro insipientiis plebis tuae, quia purum est. sicut donum Spiritus Sancti tui, per Christum Jesum, Dominum nostrum. *Euchologe des copies ou livres des trots liturgies, dr saint Basile le Grand, de saint Grégoire le Théologien et de saint Cyrille*, Borne, 1736, p. 10.

Il fait une prière en nommant la personne à l'intention de laquelle il célèbre, el désigne l'intention.

2° Messe des catéchumènes. 1. La grande entrée.

Le diacre porte sur la tête les burettes bien enveloppées dans un voile de soie, le célébrant fait de même pour l'hostie et tous deux, précédés de deux acolytes tournent une fois autour de l'autel, en chantant une hymne de louange à la Sainte Trinité et *pro pace et irdi/catione unius, unicm, sancta, catholicm apostoliaeque Ecclesim Dei, Amen; pro illis qui offerunt et pro quibus offertur*.

Arrivé à l'autel, le prêtre fait trois signes de croix, à la fois, sur le pain qu'il tient de la main gauche el sur les burettes que présente le diacre, de l'autre côté de l'autel. Comme dans le rit persan, le prêtre verse du vin dans le calice, y ajoute quelques gouttes d'eau el vide enlin dans le calice toute la burette de vin. L'idée de consacrer tout le vin viendrait du fait que ce vin a été destiné nu sacrilice el a été béni solennellement pour cela.

Le prêtre salue le clergé et l'assemblée par le *Dominus vobiscum*; il récite ensuite une prière d'action de grâces.

2. La prière diaconate. Le diacre invite le peuple : *orate*; le peuple répond : *Kyrie eleison*, ainsi qu'h la prière du diacre *Orate ut Deus misereatur nostri... et exaudiat nos et accipiat orationes sanctorum...* Alors, le prêtre adresse une prière dans le même sens, et par des signes de croix sur lui, le peuple et le saint autel, *mensa*, il fait une sorte d'exorcisme.

Les Abyssins font de longues oraisons sur chacun des vases sacrés et des instruments. La prière sur l'hostie est la même que chez les maronites :

Domine Deus noster qui suscepisti sacrificium Abel... Noe... Abnilui... et minuta vidua* In sanctuario, suscipias oblationem et sacrificium servorum...

En versant le vin, le prêtre rappelle lrs noces de Cana. Suit une oraison *pro illis qui attulerunt munera d pro illis qui voluerunt offerre et non potuerunt*.

3. L'offertoire. Le prêtre désigne avec la main le pi in et le vin chaque fois qu'il en parle.

Domine Jcsu Christe. Fili unigenite. Verbum Dei Patris ciquie consubstantiale, et coaeternum cl Spiritui Sancto; tu es panis vivus, qui descendisti de civlo, et pnvvenlstl nos. imiHndistlquc nnimnin tuam perfectam et nbsqtio vitio, pro vita mundi; rogamus obseernmusque bonitatem tuam, o amator hominum, ostende faciem tuam super hunc panem, rt super hunc calicem, quos super mensam hanc luam sacenl<>tnlcm posuimus; benedic ros t, mine-

ti6ca eo» f, rI consecra cos f; transfer ros. Ita ul panis quidem hic flat corpus tuum sanctum rt hoc mistum in hoc calice, sanguis tuus pretiosus, ut sint nobis omnibus praesidium, médecine, salus animarum, corporum, spirittuumque : quia tu es Deus noster, tlbique debetur laus et potestas, cum Patre tuo bono et Spiritu vivilirante, tlbique consultantluli, nunc et semper et in omnia saxula sarculorum. Arnen. *Eachologe*, p. 21-27; Itcnmidol, *op. cil.*, l. t. p. 3.

Le prêtre couvre les oblals des trois voiles habituels à la liturgie orientale, baise l'autel et descend pour donner l'absolution.

Il est à remarquer que la prière de l'ofertoire a l'allure d'une épiclèse, mais elle est adressée au Fils. Le célébrant n'entend certainement pas consacrer par celle prière; mais il expose simplement le but de son action, comme il exprime par la vraie épiclèse ce qui s'est fait.

En parlant du mélange qui se trouve dans le calice, le prêtre veut parler du mélange île vin el d'eau et non pas du mélange de plusieurs espèces de vin. comme on l'a prétendu à propos de la liturgie byzantine. Cf. Charon, *op. cil.*, p. 88.

L'absolution. — Le prêtre se retourne vers le peuple el le clergé et développe méthodiquement l'origine du pouvoir des clefs : Le Christ l'a pratiqué et l'a communiqué à scs apôtres et à leurs successeurs. Il demande au Christ de pardonner les péchés de toute assemblée. Ce disant, il bénit le clergé, le peuple et trace sur lui-même un signe de croix. I n fait curieux est qu'il se donne l'absolution :

Servi tui hodie in ministerio constituti, sacerdos (vel sacerdotes) f, diaconus t, clerus t, omnis populus f. et infirmitas men t, absoluti sint, ex ore sanet» Trinitatis, Patris. Filii et Spiritus Sancti, et ex ore unius, unica', sanet», catholica* et apostollae Ecclesia : ex ore duodecim apostolorum, et ex ore contemplativi evangelist» Marci, apostoli et martyris, ut etiam patriarch» sancti Severi, et docioris nostri sancti Dioscori, sancti Joannis Chrysostomi, sancti Cvrilli» sancti Batilli et Mincti GregoriL necnon rx ore trecentorum decem et octo Niciv.e congregatorum et centum quinquaginta qui Constantinopoll, centum qui Ephesi : ut etiam ex on* venerandi patris nostri nrchlepiscope anba N. «Jusque in ministerio nposolico consortis venerndiquc patris episcopi anba N. et ex ore humilitatis mea* qui peccator sum, quia benedictum el gloria plenum est nomen sanctum tuum. Paler. Fili et Spiritus Sancte. nunc et semper... Cf. Euc/totogc, p. 29-31; Bcnaudot, t. i. p. 3-4.

5. Prière de Tencens d litante. L'assemblée agenouillée pendant l'absolution se lève pour les litanies cl l'encensement. Le diacre désigne l'intention de la prière el le prêtre évolue devant l'autel; en se tenant d'une manière ou d'une autre, il prie pour la paix de l'Eglise, pour l'évêque et pour assemblée. L'encensement est accompagné de nouvelles prières ou demandes; on encense l'icone du Christ, de la Vierge, l'évêque et les prêtres.

G Lectures. — Outre l'évangile, on fuit trois lectures; la première de saint Paul, la seconde des épîtres catholiques et la troisième des Actes. Le sous-diacre lit la seconde laissant les deux autres au diacre; chaque lecture est faite en deux langues; d'abord en copte, ensuite en arabe; pendant chaque lecture en langue arabe le prêtre prie pour que Dieu, par l'intercession de l'apôtre, donne au peuple l'intelligence de sa parole sainte. Les uniates laissent tomber, à lu messe quotidienne, la lecture des Actes et des épîtres catholiques.

A la lin de la lecture de Γ Apôtre ,le diacn* salue le président (évêque ou patriarche) par la finale de l'épilrc aux Gahites : *Gratia Domini nostri Jesus Christi Dobtscum...* Le sous-diacre termine la seconde lecture ainsi :

Nolite diligere mundum neque en quae in inundo sun». Mundus transit el concupiscentia ejus; qui facit voluntatem Ori manet in «cternum. I Jon. π, 15-17.

Avant In lecture des Actes, le prêtre encense et fait les mêmes demandes qu'au premier encensement. Les coptes lisent quelquefois le « synaxaire » (martyrologe) au lieu des Actes des apôtres. Cet usage se trouvait dans le rit ambrosien et gallican, où les *Gesta sanctorum* remplaçaient la lecture de l'Ancien Testament. Cf. art. Ambrosien (*Rit*), t. i, col. 961.

7. *Trisagion*. — Le peuple chante le *trisagion*, après la lecture des Actes. Les monophysites gardent la formule introduite à Antioche: *qui crucifixus es pro nobis*.

8. *Lecture de l'évangile*. — Avant que le diacre ne lise l'évangile, on récite un psaume de David, et le prêtre fait de nombreux encensements à l'évangile, à l'autel, au président et aux fidèles, le célébrant félicite les fidèles de voir et d'entendre ce que les patriarches de l'Ancien Testament n'ont ni vu. ni entendu. Alors le diacre avertit l'assemblée de se tenir debout. La procession autour de l'autel avec l'évangile est mentionnée par Mgr Kahmani, op. cit., p. 136.

L'nc cérémonie propre au rit alexandrin est la reconnaissance de l'évangile par tout le clergé et son adoration.

/> *diacre* : Or.itc pro Evangelio.

Chaque prêtre baise l'évangile : adoro Evangelium.

La lecture se fait à l'ambon. Le célébrant encense encore à plusieurs reprises l'autel, l'évangile et le peuple. Comme pour les autres lectures, le prêtre fait une prière pendant la lecture arabe de l'évangile. La lecture terminée, le diacre présente l'évangile à baiser, d'abord au clergé, puis au peuple.

9. *Prières des catéchumènes*. — Le prêtre prie pour les m dados, les voyageurs, le roi, les défunts, ceux qui ont fait quelque offrande, pour les prisonniers et les esclaves.

Pour la période des crues du Nil.il ajoutera : *Memento, Domine aquarum fluminis et benedic illis, augens Illas juxta mensuram suam*.

Aux périodes respectives des semailles, de la moisson et de la cueillette des fruits, il fait des prières à ces intentions et termine par une prière pour les catéchumènes.

Memento. Domine, catechumenorum populi lui. misere eorutn, confirma eos in Ude tua. et reliquias omnes cultus idolorum aufer nb eorum cordibus; legem tuam, timorem luum. pnccpnt tua. veritates tuas et mandata tua -ilntuc in cordibus eorum; da Illis firmam cognitionem Verbi quo per catchesln Instituti sunt; utque statuto tempore digni evadant, lavacro regenerationis, in remissionem peccatorum suorum, pnapara cos, habitaculum Spiritui sancto tuo, per gratiam.

llcnaudot, 1.1, p. 8-9.

Le diacre invite le peuple à prier pour chacune de ces Intentions, ou bien il les groupe par trois et invite trois fois : *flectamus genua, levate*; et le peuple répond *Kyrie eleison*.

Actuellement ces invitations ne se font qu'en temps de carême, comme le vendredi saint dans la liturgie romaine. Ce n'est pas le seul point de contact entre ces deux liturgies. Une étude pour relever les traits de ressemblance entre elles est à faire. Mgr Kahmani a donné un essai dans son livre, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 618-653.

Le renvoi des catéchumènes n'existe plus, alors que l'on trouve une longue prière pour eux. Mais le renvoi de tous les non communicants semble avoir existé normalement à cet endroit et par là même la messe des catéchumènes se termine.

3. *Messe des fidèles*. — 1. *Préliminaires*. — *Prière du voile*. — Cette prière est faite par le célébrant

derrière le voile de l'iconostase, d'où son nom de prière du voile; les intentions y sont tout à fait générales; pour le bien et la paix de toute l'Eglise.

Prière des fidèles. — Dans le rit alexandrin on trouve la marche normale de la liturgie primitive soit orientale soit occidentale avec deux prières distinctes, l'une pour les catéchumènes avant leur renvoi, l'autre pour les fidèles alors qu'ils sont seuls à l'Eglise. Les deux prières ont le même thème et sont exécutées de la même manière : invitation du diacre, prière du prêtre, le peuple s'y associant, par le *Kyrie eleison*. On prie pour l'unité de l'Eglise - cette idée est fréquemment reprise dans la liturgie présente — pour toute la hiérarchie et pour la réunion des fidèles; le célébrant encense et offre l'encens.

Credo. — Le *Credo* est récité par toute assemblée, suivant la formule de Nicée-Constantinople. Les uniates y ont ajouté le *L'iliaque*.

Baiser de paix. — A l'invitation du diacre, le prêtre prie pour la paix de l'Eglise et son unité dans un même corps; le baiser de paix — on l'a vu pour la liturgie arménienne - est un signe de cette unité du corps mystique. Le diacre invite l'assemblée à se donner le saint baiser et à purifier le cœur de tout mal.

Dans le rit abyssin le diacre dit :

Orate pro pace perfecta et amica salutatione apostolica : Amplectimini Invicem; qui non communicatis exito:Q tl conn mic ith. amplectimini invicem in plenitudine cordis vestri. Qui communicaturus est custodiat m a malo. Renaudot, t. i, p. 186.

Donc, dans le rit abyssin, le baiser de paix est au début de la messe des fidèles puisque la prière des fidèles vient après.

Les avertissements du diacre avant le baiser de paix montrent bien que, dans la liturgie orientale, le baiser est ordonné à la communion comme dans la liturgie romaine, bien qu'il soit placé avant la consécration; en effet les assistants au sacrifice sont les communicants, et la communion est une partie du sacrifice; d'ailleurs les paroles du diacre sont claires et le montrent assez.

2. *L'anaphor*. — Le rit alexandrin avait une anaphore propre, attribuée à saint Marc et retouchée par saint Cyrille: à cause de ses relations avec le rit jacobite, il lui en emprunta plusieurs autres, dont il ne conserve actuellement que deux : une attribuée à saint Basile et qui est l'anaphore la plus usitée, l'autre à saint Grégoire. Quant au rit abyssin, il conserve douze anaphores : une de Notre-Seigneur, l'une de la s finie Vierge, des Pères du concile de Nicée, etc. ; celle qui est la plus communément employée est intitulée : « Anaphore des douze apôtres ». Le Brun, t. n. p. 561 sq.

Ces anaphores, quoiqu'elles ne soient intitulées anaphore, que depuis le dialogue de la préface, ont cependant des prières propres pour la messe des fidèles : prière du voile, du baiser de paix.

Préface. — Le diacre invite l'assemblée, à s'approcher, à se bien tenir, à regarder l'Orient (l'autel est toujours du côté de l'Orient). Puis commence le dialogue commun à la liturgie romaine et orientale, l'nc variante se trouve dans le texte arabe qui est très usitée chez les coptes; dans la liturgie de saint Basile, le célébrant demande: «Où sont vos esprits? » La liturgie de saint Grégoire demande: «Où sont vos cœurs?»

Après le *dignum et justum est* où le sacrifice universel est rappelé (Malachie, 1. II) -le célébrant commence une litanie; c'est encore un point caractéristique du rit alexandrin.

Litanie. — Cette litanie est propre à l'anaphore de saint Cyrille, pour la place mais non pour le thème; ce sont les mêmes intentions que nous avons vues à la prière de l'encens et à celle des catéchumènes et

des fidèles. D'abord le prêtre fait une courte prière à Dieu en désignant l'intention, le diacre exhorte les fidèles à prier pour l'intention; alors le prêtre fuit à haute voix la prière et le peuple s'y joint par le *Kyrie eleison*.

Lorsque le célébrant arrive au memento des patriarches et évêques, on fait la lecture des diptyques. Le prêtre encense, tandis qu'il récite à voix basse certaines prières qu'il termine par une *ccphonèse*.

Sanctus. — Le *Sanctus* est amené normalement: il est récité par le peuple sous deux formes différentes. Le célébrant se lave les mains en récitant le ps. e, 9 et 10, xxv, (9), comme dans le rit arménien.

Paroles de la consécration. — Ia* *Vcre sanctus*, en reprenant le thème du *Sanctus* amène une prière qui ressemble fort à une *épiclèse*.

Imple hoc sacrificium tuum Domine, benedictione qua non le e'il per illapsum super illam Spiritus tui Mincti f : (le peuple) Arnen : et benedictione benedic t (le peuple) : Amen : et purificatione purifica t (le peuple) : Amen, hæc dona tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem, Benaudot. t. i, p. 45.

L'anaphore de saint Grégoire est adressée tout entière au Fils, cette prière, aussi bien que les paroles de la consécration et que la grande *épiclèse*.

Et le peuple, presque à chaque mot important, dit : *Credimus* ou *Amen*; pour mieux manifester sa foi, il répétera trois fois de suite : *Amen*.

Voici les paroles de l'institution d'après l'anaphore de saint Cyrille. Celles de l'anaphore de saint Basile n'en diffèrent que par de légères variantes.

... Iuxta nocte quon tradidit se ipsum, ut pateretur pro peccatis nostris, ante mortem, quam propria sua voluntate suscepit pro nobis omnibus.

Populus : credimus.

Sacerdos : Accepit panem in manus suas sanctus, immaculatus, purus, beatissimus et vivificans et suscepit in exelum, ad te Deum, Patrem suum et omnium Dominum, et gratias agit.

Populus : Amen.

Sacerdos : Et benedixit illi tunc F.* Amen.

9* ; Et sanctificavit illi f. P : Amen.

5* Et fragil illi et dedit illi suis discipulis sanctis, et apostolis parvis dicens : Accipite, manducate ex eo, vos omnes. Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur, et pro multis traditur in remissionem peccatorum; hoc facite in meam commemorationem. ■

P : Amen.

S : Similiter et calicem post cenam, miscuit vino et aqua et gratias agit.

P : Arnen.

S ; Et benedixit cum f. 1* : Amen.

5 : Et sanctificavit cum t. P : Amen.

S : Et gustavit, deditque eum suis parvulnris, sanctis discipulis et apostolis dicens : « Accipite, bibite ex eo vos omnes : Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro vobis effunditur et pro multis dabitur in remissionem peccatorum : Hoc facite in meam commemorationem. »

P : Arnen.— Benaudot, l. i. p. 15-40.

En remplaçant la troisième personne par la seconde, on lira les paroles de la consécration de l'anaphore de saint Grégoire.

Le prêtre abyssin dit :

...Hic panis est corpus meum quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. Amen.

Le peuple répond : Amen (1er). Credimus* et certi sumus, laudamus te, Domine Deus noster, hoc est vcre» et ita credimus. corpus tuum.

... Hic est calix sanguinis mei. » Nouvelle profession de foi des fidèles. Henamlot, t. I, p. 400.

Pour la question du *hic panis*, cf. Le Brun, *op. cil.*, i. n, p. 519-552.

Déjà en prononçant */regit*, le célébrant divise l'hostie en trois parties qu'il replace comme si l'hostie restait intacte. Cf. Le Brun, t. n, p. 192.

Anamnèse. — Le célébrant commence par donner l'ordre du Christ dans le style direct; ensuite le prêtre et le peuple font chacun l'anamnèse.

Épiclèse. — Dans la liturgie de saint Grégoire, la prière est adressée au Christ pour que lui-même opère le changement du pain et du vin; dans les autres anaphores on demande au Père d'envoyer l'Esprit Saint pour le même changement. Le peuple répond toujours par une profession de foi et par *Amen*. Dans le rit abyssin la demande de changement des espèces est faite pour les deux à la fois. Mais, dans toutes les anaphores, le changement n'est demandé, qu'en vue de la sanctification des âmes, et de leur transformation.

Litanies et diptyques. — Les deux anaphores de saint Basile et de saint Grégoire ont leurs litanies et leurs diptyques à ce moment, puisqu'elles ne les ont pas au milieu de la préface; l'anaphore de saint Cyrille les a à la préface; par conséquent elle ne les répète plus après l'*épiclèse*.

Les Abyssins ne les ont, ni à la préface, ni à ce moment-ci.

3. *Communion*. — a) *Consignation et fraction*. — Le prêtre fait un signe de croix sur l'hostie avec son doigt qui touche l'hostie; il fait de même un signe de croix dans le précieux sang, et avec son doigt taché de sang il refait un autre signe sur l'hostie. Il ne prie d'action de grâces accompagne ce rite. Il fait précéder et accompagner le rite de la fraction d'une longue prière appelée prière de la fraction.

Les fragments détachés sont disposés en forme de croix, comme dans la liturgie gallicane.

è) *Le Pater*. — La prière de la fraction introduit le *Pater* que le peuple récite: le célébrant en fait l'emboîsme. La formule du *Pater* est celle de la liturgie romaine: il n'a pas la finale que l'on rencontre dans la liturgie d'Antioche.

c) *Adoration du Père céleste et nouvelle absolution*. —

ts diacre : Inclinato capita vestra Domino.

Is peuple : Conun te Domine.

La prière d'adoration que le célébrant adresse au Père est une préparation à la communion.

Le diacre : Attendamus Deo cum timore.

Le prêtre (continuant à s'adresser au Père) :... Tu es qui dixisti Petro patri nostro, per os Filii tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi : Tu es Petrus et super hunc Petram ædificabo Ecclesiam meam, et porter inferi non prevalebunt adversus eam, et dabo tibi claves regni cælorum : quod ligaveris super terram, erit ligatum in cælis et quod solveris super terram erit solutum in cælis. Sint eliamnum. Domine, pater et fratres mei absolvi ex ore meo, per Spiritum Sanctum tuum... O Domine, absolve nos et populus tuus absolutus sit. Benaudot, t. I, p. 21-22.

Cette prière se trouve aussi dans la liturgie grèque d'Alexandrie, attribuée à saint Basile. Benaudot. *op. cil.*, p. 77. La liturgie éthiopienne n'a de même cette prière préparatoire à la communion, avec le texte de la primauté de Pierre comme fondement du pouvoir de remettre les péchés. Cf. Benaudot. l. i, p. 191-192.

d) *Memento des vivants et des morts*. — Les intentions que le célébrant et le diacre avalent recommandées dans les différentes litanies sont reprises, encore une fois,

c) *Élévation. Nouvelle consignation et fraction*. — L'élévation de l'hostie se fait comme dans toutes les liturgies orientales au *Sancta sanctis* qui n'était qu'une invitation à la communion. Le peuple à l'avertissement du diacre de faire attention et d'adorer avec crainte, s'est incliné très profondément, en disant *Kyrie eleison* : *unus Pater sanctus, unus Filius sanctus...* Le prêtre adore, puis plonge la grande hostie, *despoticon*, dans le précieux

sing; il y fuit trois signes de croix; il fait de même sur les autres hosties avec le *despoticon* imbibé de précieux sang. Il aurait consigné le précieux sang avec le corps du Christ et ce dernier avec le sang. Ayant terminé toutes les consignations requises, il remet le *dcspoticon* dans le calice, et achève la fraction des hosties.

f) *Communion*. - Le prêtre fait un acte de foi à la présence réelle.

Credo, credo, credo cl confiteor, usque nd extremum vite spiritum, hoc esse corpus vivificum l'illi tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi : accipit illud ex omnium nostrum Domina, Deipara, diva et sancta Maria et unum illud fecit cum divinitate sua, sino confusione, comrnistionc aut nltcnillonc. Kennudot, l. r, p. 23.

En récitant cette profession de foi, il remet l'hostie qu'il avait en main dans la patène et en prend une autre. C'est, peut-être, pour exprimer que sa foi n'est pas relative à telle hostie en particulier mais bien à toutes les hosties consacrées. Le peuple récite le ps. cl, *Laudate Dominum in sanctis ejus*.

Want de communier, le célébrant baise l'hostie. Suivant la hiérarchie, le clergé communiant reçoit le précieux sang directement du calice ou bien dans une cuillère. C'est le diacre qui donne la communion sous l'espèce du vin. La communion se donne aussi sous les deux espèces à la fois, dans une cuillère, ou bien par fragments d'hostie imbibés du précieux sang. La communion des tout petits enfants se fait sous la seule espèce du vin; le prêtre plonge son doigt dans le calice, louché l'hostie et donne son doigt à sucer à l'enfant.

Le reste des saintes espèces est distribué au clergé.

g) *Prière d'action de grâces*. — Après les ablutions, le diacre invite l'assemblée à se tenir debout et à incliner la tête pour la prière d'action de grâces; le prêtre rend grâces à Dieu et impose les mains à toute l'assemblée, en récitant une longue prière, dont le sujet est le même que celui des litanies. Le diacre proclame ce que le prêtre vient de dire dans le renvoi : *Gratta Del et Domini nostri Jesu Christi sit vobiscum... Ite in parr*.

On récite à la fin de la messe le ps. xi.vi, *Omnes gentes plaudite manibus*.

La distribution de pains bénits se fait à ce moment comme dans la liturgie byzantine.

V, Conclusion. — La liturgie romaine est sobre dans son expression et a vu son développement; la liturgie orientale, par contre, est très expansive, parce qu'elle est plus populaire et par conséquent plus primitive; témoin les litanies diaconales qui peuvent être appelées : les invocations orientales. C'est un thème ordinaire de toute liturgie orientale. Le diacre interprète de l'assemblée, fait la demande, précise l'intention, et l'assemblée répond : *Kyrie eleison*. Le célébrant paraît être oublié, alors qu'il est uni aux fidèles, il intercède pour eux à voix basse et présente leurs requêtes. Les prières litaniques reviennent à plusieurs reprises dans la messe et presque toujours sous la même forme. Quant aux demandes et aux intentions, elles sont répétées plusieurs fois dans la même litanie et, presque toujours, dans les mêmes termes.

Dans toutes les liturgies orientales, on remarque la grande prodigalité d'épithètes, de synonymes et d'adverbes, lisse pressent et s'entassent pour n'exprimer qu'une idée; c'est encore un signe d'antiquité; et c'est franchement populaire. En Orient, la piété est plus affective que raisonnée. En quelques mots l'oraison romaine formule la demande et précise les motifs de cette demande, alors qu'en Orient les mêmes idées, ou presque, sont répétées à satiété.

Par conséquent, le peuple oriental est conscient que

le sacrifice est offert pour lui et qu'il est de son devoir d'y prendre part, (c'est pourquoi on l'entend répondre souvent, aux prières du prêtre et du diacre. Par les acclamations, les réponses et les doxologies, il rappelle les premiers chrétiens entourant leur évêque, à la fraction du pain.

Pendant la consécration même, il confesse sa foi en la présence réelle. C'est donc qu'il prend une part très active à la liturgie. Cette activité même dégénère en bruit et en désordre — Il n'y a aucun mal en cela, c'est un signe de vie et d'intérêt. — Cela oblige le diacre à intervenir fréquemment, surtout avant chaque action un peu importante, pour réclamer le silence et l'attention. Il dit aux fidèles de se lever, de prier, d'incliner la tête, d'adorer, de se pardonner mutuellement, de se donner le baiser de paix. Il invite à la communion comme il renvoie les indignes et donne ses recommandations de veiller sur les portes.

L'allure populaire n'empêche pas la pompe et la solennité, ni les chants; qu'on se rappelle la petite et la grande entrée avec leur magnificence byzantine. Tout se déroule et se développe normalement.

Cependant les tendances rominisantes regrettables tronquant chez les uniates ces belles liturgies. On se demande quelquefois ce que vient faire telle oraison romaine et telle formule de consécration. On a déformé ces liturgies, en voulant les abrégées, à l'usage de la messe quotidienne. Les correcteurs des livres des uniates étaient trop zélés. Ils voyaient poindre partout l'hérésie, alors qu'il s'agissait d'expressions propres à la liturgie orientale. Ils ont exercé à satiété leur talent de correcteur, en remplaçant les belles expressions par d'autres moins heureuses. En modifiant, résumant, substituant, ils ont créé un nouveau type de liturgie tout à fait amorphe. Mais ces influences n'ont pas atteint tous les rils. Bien entendu, des diptyques de tous les rites à l'usage des uniates, on a supprimé les noms des hérétiques, en y substituant les noms des docteurs catholiques, du pape et de la hiérarchie unie à Borne.

Une seconde note caractéristique des liturgies orientales est l'influence de la théologie orientale. Celle-ci est, en effet, trinitaire et christologique. Les luttes qui ont préoccupé si longtemps l'Orient à ce sujet ont déterminé ce courant d'idées et une plus grande précision de la pensée. Tout cela s'est fait sentir dans le domaine liturgique. Encore un indice en faveur de l'antiquité de la liturgie orientale : c'est le besoin de concrétiser. On ne s'adresse pas à Dieu en général; mais à chacune des personnes de la Trinité. Si l'on prie l'une, on ne manquera pas d'adresser une prière aux deux autres. Ce qui explique l'existence de l'épiclese. Et toujours après avoir nommé Dieu, on nomme les personnes divines. La liturgie romaine s'adresse plus volontiers à Dieu. Elle considère plus runite de nature que la trinité des personnes.

Mais malgré ces divergences, on a pu remarquer, et surtout dans le tableau comparatif, que toutes les liturgies ont un même cadre : des lectures, le *Credo*, le baiser de paix, la consécration, le *Pater*, la fraction et la communion.

Orientale ou occidentale, la liturgie doit être vénérée et respectée, puisque partout se rencontre l'unité liturgique, dans l'unité et l'identité du sacrifice.

L Textes. — *Ulurgia sanctorum Apostolorum Ad* el Maris* (texte chnldéc, h Ptunge des nestoriens), Dur-minh, 1890; *Mlssale chatdaicum ex decreto sanctir congregationis dr Propaganda Fide* (texte chnldéc à l'usage des uniates) Rome 1767; *Liber Uturgla et lectionum juxta ritum chaldatum matabar* (texte chnldéc h l'usage des uniates). Home. 1811; *MhSalc juxta ritum licclcsio Sgmruni Orientalium id est Chaldiorum*, Moxsoul, 1901.

LES RITES ORIENTAUX

L n M e a s e							
R o m a i n e		Antiochian				Alexandrin	
		Syriaque		Byzantin (Cappadocien)			
		Jncobite	Maronite	Persan	Byzantin pur	Arménien	Capte-Éthiopien
I x c l u r c * Credo	prothèse	id.	id.	id.	id.	id.	id.
			litanies	id.	id.		grande entrée
	offertoire	id.	o ; rnc< nsvm'				id.
	litanies	id.	s \ offertoire				Id.
	prière		£ / bénédiction		petite entrée		absolution
	de l'encens		■ i renvoi des				enccns-li*anies
	<i>Paler</i>		- 1 entéchnm*.				lectures
	hymne	id.				id.	id.
	Trisagion	id.	Id.	id.		id.	
	lectu res	id.		id.	id.	litanies	kL
P r é f a c e			litanies	id.	id.	<i>Credo</i>	
			bénédiction	l>riêrcd.catécli.	id.	id.	Id.
		by nine	id.				
		renvoi des					litanies
		catéchumènes					
			<i>Lavabo</i>	grande entrée	id.	id.	
			offertoire	id.			
	<i>Cretio</i>	id.	id.				id.
	<i>IMIHIba</i>	id.	diptyques		<i>iMvabo</i>		id.
	oral load pacem	id.	Id.				
C o n s é c r a t i o n	baiser de paix	id.	id.		id.	id.	id.
			litanies	Credo			
	Préface	Préface	id.	id.	id	id.	id.
							titan, (anaph. de S. Cvrille)
	<i>Sanctus</i>	<i>Sandun</i>	Id.	id.	id.	id.	id.
		<i>Vere sanctus</i>	id.	id.	id.	id.	id.
	consécration	consécration	id.	id.	id.	id.	id. <i>IMia to</i>
				lit an., diptyque*	Laraéo		
	Annmnèsc	anamnèse	id.	id.	id.	id.	id.
		épldèsc	id.	id.	id.	id.	id.
A n n m n è s c	lilnn.,diptyques	id.			id.	id.	id.
	fraction		fraction				
	consignation	(ancienne)	consignation				hl.
	commixti» n	(ancienne)	fraction				id.
		pelite élévation	prières dialog,				
	<i>Paler</i>	<i>Paler</i>	id.	id.	id.	id.	id.
	adoration	Id.					id.
	bénédlc lion	id.			id.	id.	id.et absolution
							<i>.Memento</i>
	éléx ntlon	id.	Id.	id.	id.	id.	id.
F r a c t i o n					bénédiction		
	Fraction		fraction	Id.	id.	id.	
			consignation	id.			id.
	Commixtion		commixtion	id.			id.
							fraction
	Communion	Communion	id.	id.	id.	Id.	id.
		bénédiction					
	avec les espèces	id.			id.		
	Act. <lc grftces	net. <le grAcrs	chant	id.	id.	id.	id.
	lien vol	renvoi d. fidèles	nntiph.		Id.		id.
A c t . < l c g r f t c e s lien vol	Communion	id.	barer de paix	Communion			
		Act. de grâces	Id.				
			renvoi	id.			
	distribution			Id.	Id.	Id.	id.
	dc pains bénits						

Xfiuale ehaldaicum fuxta rituni Ecclesim nationis Maronitorum, Home, 1591 (on trouve sous le litre syriaque In date de 1592), (texte syriaque-arabe ainsi que dans les cinq référence* suivantes); ALxia/r syriarum furta ritum Ecelesiic Antiochena: nationis Maronitarum, Home, 1716; Liber obialtonis ad usum EcclesiMAnliochemo Manmitarum, édit., Beyrouth, 1908.

Misxale synacum juxta ritum Ecclesiae Antiochena Syrorum. Home, IS 13; *Missale fuxta ritum Ecdeiitr aposlûlica Anliochemc Syrorum*, Sclarfr (Monl-IJbnn) 1922.

J. Goar, l'ἰχολὺγιον sive rituale gnucorum, editio secunda, Venise, 1730.

Eucologe ou livre des trois anaphora de saint Hasilc le Grand, de saint Grégoire le Théologien ct de saint Cyrille. public par H. Tuki. Home, 1736. *Eucologe de l'Eglise d'Alexandrie*, U. Caire, 1901 (texte copte ct arabe Λ l'usage dr% coptes catholiques). Texte éthiopien imprimé, voir Brighthinn, op. rit., p. i.x.xn sq.

II. Tiiwucnosx. — M. Lnpostolcst, *Liturgie de la messe arménienne* (traduction française). Venise, 1851; j E. D.ilaurier. *Histoire de l'Eglise arménienne orientale*, 3^e édition, Paris, 1859 (avec traduction française de la liturgie); C. Charon (C. Korolevskij), *Les saintes ct divines liturgies en uuigr dans l'Eglise grecque catholique orientale*, Beyrouth, ΓΙΟΙ; 1) >m Moreau. *Les anaphores des liturgies de saint Jean Chrgsoslame ct de saint Hasile* (texte grec ct traduction française) Paris, 1927.

F. E. Brightnuin, *Liturgies Eastern and Western*, t. i, *Eastern liturgies*. Oxford, 1896 (texte de la liturgie grecque; traduction anglaise des autres); E. Henaudot, *Liturgia-urm orientalium collectio* en 2 vol., 2^e édition, Paris, 1817 (traduction latine de nombreuses anaphores); P. Le Brun, *Explication de la messe, contenant les dissertations historiques el dogmatiques sur les liturgies de toutes les Eglises du monde chrétien*, t. n, ἱῖl ct iv, Paris, 1778 (traduction latine ct française de plusieurs liturgies); J.-A. Assénumi, *Codex liturgicus*, t. v, vu (anaphores des Églises de Jérusalem, d'Antioche el d'Alexandrie, texte original,syriaque, grec, arabe ou copte avec une traduction lutine). Home, 175217.'>!, reproduit par procédé anastatlquc, Pans-Leipzig. 1902.

IL A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae universa*., in *epitomen redactus*, t. iv. *Codex liturgicus Ecctcslrc orientalis*, Leipzig, 1853 (texte de la liturgie greéque ct traduction atine des autres liturgies). Ces quatre derniers ouvrages donnent des dissertations sur les différentes liturgies.

HL Travaux. — Mgr Hili nmi, *Let liturgies orientales d occidentales*, Beyrouth, 1929; H. Janin, *LesÉglises orientales rl les rites orientaux*, Paris, 1929; H. Janin, *Let Eglises séparées d'Orient*, Paris; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^eé lit., Paris, 1925; P. Dit», *Étude sur la liturgie maronite*, Pans. 1)19 ; M. Andric i, *irnmixtio el consetraliO*. *La consécration par contact dant les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 192i; dom Moreau. *Ix\ liturgies eucharistiques*, Paris, 1927; J.-M. II insens. *Institutiones liturgic.c de ritibus orientalibus*, t. n, *De missa rituum orientali-um*, Home, 1930; Orsi, *Dissertatio theologica de liturgira Spiritus invocatione*. Milan. 1731; Prince Max. de Saxe, *Pra tectiones de ritibus orient.*, 1.1 ct n, Fribourg, 1913. — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne cl de liturgie*, art. A/i-tioche (liturgie); Alexandrie (liturgie); Anaphorc. Ana-mritsc; Eplclrsc; Bénédiction ; Communion. Erection: Litanies; Grecque (liturgie): Saint Jacques (liturgie de); Addée cl Maris; Caucase. — *Dictionnaire d'hfatoin ct de géographie écriés(astiques*. art. Antioche; Alexandrie; Arménie.

Voir en outre dans ce dictionnaire : art. Alexandria Antiochi', Arménie, Lâtijroie, Maronite (Eglise), Mozaraiiii . Mess», Monophysisme, Nestorihnne (Eglise),

L ZtADÉ.

ORIENTIUS, poète chrétien du v* siècle. — Le nom d'Orlcntlus se lit à la lin d'un long poème de 518 distiques. partage en deux livres ct que les éditeurs modernes ont baptise *Communilorium*. L'auteur a été Identifié, non sans discussion, avec saint Oricntius, évêque d'Auch, au début du v< siècle, le meme qui, en 139, fut chargé par le roi des XVisigOths, Théodoric Ier, de se mettre en relation avec les généraux romains Aétius ct Litorius. Cette Identification est aujourd'hui universellement acceptée.

S'il n'est pas original, le titre de *Commonitorium* peut netnmoins être retenu; il exprime bien le contenu

du poème, longue exhortation en vers, engageant les chrétiens À entrer résolument dans la voie qui mène au ciel. Après une brève indication de son sujet et une poétique invocation au Christ, l'auteur rappelle que, composé d'un corps et d'une âme, l'homme doit penser surtout â la vie de celle-ci; croire en Dieu, l'aimer, le servir, tel est son premier devoir: et l'amour du prochain complète l'amour de Dieu. Si le corps tend a entraîner l'âme vers le mal, que le chrétien songe à la résurrection fiUure : elle apportera aux justes la récompense, aux pécheurs le châtiment. Que celte pensée donne au fidèle la force de vaincre les passions : la luxure (longuement décrite), l'envie, l'avarice, la vainc gloire, le mensonge, la gourmandise et l'ivrognerie. La vie est courte, l'heure des rétributions viendra vite. En un développement qui ne manque pas de force, l'auteur décrit les supplices de l'enfer, les beautés cl les joies du ciel, le jugement dernier; il termine par une exhortation finale.

Le poème est suivi dans le ms. de quelques pièces plus courtes et de mémo facture : L Sept hexamètres sur la nativité du Seigneur; 2. cinq distiques rappelant les diverses épithètes du Christ ; 3. quatre-vingt-quinze hexamètres sur la Trinité; L cinquante-et-un hexamètres expliquant les épithètes du Christ énumérées antérieurement; 5. trente-trois hexamètres qui sont une louange du Christ. Ces trois dernières pièces forment certainement un tout, et se relieut d'ailleurs à la pièce n. 2. — A la suite de ces compositions, le ms. annonce vingt-quatre *orationes* d'Orientius; en fait il n'en donne que deux (en trimètres iambiques) dont la seconde est bien la dernière de toute la série, puisqu'elle conjure que l'on n'ajoute ni ne retranche rien aux cantiques qui précèdent. L'attribution de toutes ces pièces à Oricnlius n'a rien d'invraisemblable.

Les philologues ne sont pas d'accord sur les mérites littéraires de toute celte poésie. Pour ne citer que les plus récents, P. de Labriolle est sévère, ne laissant guère à l'auteur que le mérite de ses vigoureuses convictions; G. Krüger, au conlrairc, est beaucoup plus louangeur : * La description de la fin des temps suffirait à elle seule, écrit-il, pour assurer au *Commo-nitorium* une place d'honneur parmi les productions de la poésie didactique chrétienne, et d'autres passages témoignent, eux aussi, (pi'avec Oricnlius nous avons affaire avec un véritable poète. · Les théologiens ne chercheront pas chez cet évêque frotté de littérature autre chose que l'expression d'idées liés courantes. Ils relèveront pourtant la précision avec laquelle il marque que les rétributions d'ouire-lombe commencent avant le jugement général. Voir l. 11, VS. 303 sq. Les auteurs ascétiques signaleront aussi la vigueur avec laquelle il rejette sur la femme, ses charmes dans gereux, sa traîtresse beauté, la responsabilité d'un très grand nombre de fautes. Le développement, L L vers 320 sq., est d'une misogynie qu'excusent seulement les cruelles expériences faites par le poète. Et que dire de la doctrine que supposent les vers suivants, où il s'agit des élus?

Quchque fuit votum niveam baptismata! vestem

Nimcpuim femineis commaculo toris, II, 327.

Cela suppose une singulière théorie de la valeur morale du mariage.

t. Texte. — Publié Incomplôlement (L I seul) par le cSuile M. A. Dririo, Anvers, 1000, d'après un ms. de l'abbaye d'Anchin, U n'a été donne nu compté!, d'après un ms. de Tour», qu'rn 1700, par Marlène, dnn% ta Veterum scriptorum rl moaumrntorum IOlledio, puis dans le *Thesaurus ἠοιᾱκ anrrdotorum*. t. tv, Puris, 1717; édition reproduite par Gallandi, puh par P. L , t. i.ix, col 975-1006; édition critique de H. Elik dans le *Corpus* tie Vienne, t. xv», 1888 : *Porta christiani minores*, pars 1, p. S(J.' L. Bcllangcr, *Le poème d'Orientas*, ἱMriw-l ou*|ou\c, 1003*

donne le toile, la traduction française et le commentaire du *Commonitorium* et des deux *Orationes*. a l'excluilori des pièces Intercalées. Les bolhindistes donnent trois vies d'Oricntlus, *Acta land.*, mal t. i, p. f»0.

2° *Notices littéraires cl travaux*, — D'abord le* recueil* généraux : C. Oudin, *Comment. de scriptoribus eccl.*, I, i, 1722. p. 1268; *Histoire littéraire de la France*, t. n, 1735, p. 251; M. Manilius, *Geach, der christlich-latein. Partit bis sur Mille des 8. Jahrhunderls*. t. i, Munich, 1911, p. 192; O. Banleillicwer, *AllklrchllrJie Litcratur*. i\ 1921, p. fi 10; G. Kruger, dans M. Schanz, *Gesch. der rom, Littcratur*, t. iv />, 1920, § 11 15; P. do l4tbriollic. *Histoire de la littérature lutine chrétienne*. 1920, p. 597, 622. — Travaux spéciaux ; !.. Bcllanger, *op. cit*, cl de plus *Jlecherchs sur saint Orcns.éidque d'Audi*. Midi. 1903; ci. L. C. Purser, *M. Bel-langera Oricnlius*. dans *Hermathena*. 1906, f, xin, p. 36; L. Guémrcl, *Les derniers travaux sur saint Orens*. Audi, 1901.

É. A m a n s.

ORIGÈNE.— I. Vie d'Origènc. II (Euvrc d'Origènc (col. 1191). III. L'Écriture, la tradition et la philosophie dans la méthode d'Origènc (col. 1505). IV. Les dogmes fondamentaux : Dieu; la Trinité; les relations des personnes divines (col. 1516). V. Cosmologie (col. 1528), VI. Anthropologie (col. 1533). VII. Le péché originel; l'incarnation; la rédemption (col. 1538). VI IL Eschatologie (col. 15 15). IX. L'Église, les sacrements, la vie chrétienne (col. 1553). X. L'apologie du christianisme (col. 1560).

L Vie d'Oiu g è x e. — La biographie d'Origènc nous est fort bien connue, sinon dans les moindres détails, du moins dans les grandes lignes, grâce à Eusèbc de Césarée qui, au L VI do son *Histoire ecclésiastique*, lui a consacré de très nombreux chapitres. Il y a. sans doute, des lacunes dans les informations rapportées par Eusèbc : celui-ci, grand admirateur du maître alexandrin, n'insiste pas sur les événements douloureux de sa carrière, en particulier sur les motifs profonds de son exil. Mais il est bien renseigné : il ne s'inspire pas seulement des ouvrages d'Origènc, il recueille des traditions et des souvenirs conservés à Gésaréc, où Origènc a passé les dernières années de sa vie; il puise à pleines mains dons la riche bibliothèque de Gvsarée, où sont conservés la plupart des manuscrits du grand docteur. On peut avoir confiance en lui. Quelques renseignements supplémentaires sont dus à saint Jérôme et a Photlus.

Origènc est né en Égypte, ct probablement à Alexandrie où il a grandi el reçu toute son éducation. La date de sa naissance ne peut être Indiquée avec certitude, et l'on peut hésiter entre les années 183-184 el 185-186. Sa famille était chrétienne, ou du moins le devint lorsqu'il était encore un tout jeune enfant; il n'y a cependant pas lieu d'insister sur le nom d'Origène, ou fils d'Ilorus, pour en tirer un argument en faveur des croyances païennes de scs parents. Ce qui est assuré, c'est qu'Origcnc reçut de très bonne heure le baptême ct que son père Léonide lui donna une éducation toute chrétienne, lui enseignant les Écritures ct répondant aux questions que l'enfant ne cessait de poser à leur sujet. En plus de ces leçons reçues en famille, il suivit également les cours de Clément. Aucun élève, a-t-on Justement rappelé, n'a fait plus d'honneur à son maître.

En 21)2, la persécution éclata à Alexandrie : de nombreux chrétiens y trouvèrent la mort, et parmi eux le père même d'Origènc, Léonide. Eusèbc rapporte avec complaisance l'ardeur généreuse que déploya alors le jeune homme : il ne se contenta pas d'exhorter son père à la constance; il aurait voulu se dénoncer aux bourreaux el sa mère dut un jour cacher ses vêtements pour l'empêcher de sortir.

Naturellement, le dldascaléc avait été fermé au cours de l'épreuve et Clément avait quitté Alexandrie. Lorsque le calme fut suffisamment rétabli et

qu'il redevint possible de reprendre renseignement catéchétique, Origènc prit la pince du maître défaillant : il avait alors dix-sept ans d'après Eusèbc mais sa science était dès lors assez étendue pour inspirer la plus grande confiance aux Jeunes gens désireux d'étudier la doctrine chrétienne, t ne recrudescence inattendue de la persécution vint un instant troubler les débuts de son enseignement : plusieurs des élèves d'Origène furent arrêtés et conduits au supplice; le jeune docteur lui-même faillit être pris, il dut à plusieurs reprises changer de maison pour dépister toutes les poursuites. L'n jour, la foule faillit lui faire un mauvais parti et H n'échappa que j ar miracle.

Puis la paix fut enfin rendue a l'Église, cl le didascaléc reprit le cours d'une existence paisible. Origène, toujours ardent, se mit alors a faire profession d ascétisme. Au lendemain de la mort de son père, comme il se trouvait sans ressources, il avait été recueilli par une dame chrétienne, fort riche, mais dont l orthodoxie n'était pas au-dessus de tout soupçon cl qui subissait l'influence d'un docteur gnostique du nom de Paul : il ne tarda pas à quitter sa protectrice pour ne pas avoir à prier avec un hérétique. Puis il s'accoutuma aux pratiques les plus austères de la j énitence chrétienne : abstinence, privation de vin, privation de sommeil, pauvreté volontaire poussée aux limites extrêmes. Dans un excès de zèle, il alla même jusqu'à se mutiler, afin d'appliquer à la lettre un conseil donné par le Sauveur dans l'Évangile.

A ces mortifications corporelles, il ajouta un redoublement d'application au travail. Emporte par son élan, il avait pour un temps renoncé aux études profanes ct vendu ses livres. Il ne tarda pas à se rendre compte qu'il ne pourrait pas exercer sur ses disciples une réelle influence, s'il ne connaissant pas en détail les doctrines philosophiques des Grecs, et il s'attacha à les approfondir : « Je m'appliquais a renseignement, écrit-il; la renommée de ma doctrine sc répondait, cl il venait à moi tantôt des hérétiques, tantôt des gens qui avaient appris les sciences helléniques ct surtout la philosophie : cela m'engagea à étudier les opinions des hérétiques cl cc que les philosophes font profession de dire sur la vérité. Je fis cela sur l'exemple de l'anlènc (pii, avant moi, avait rendu sendee à beaucoup ct qui n'avait pas acquis une médiocre culture en ces matières, je le lis aussi à l'exemple d Hérachis qui siège aujourd'hui dans le conseil de l'Église d'Alexandrie et (pic j'avais trouvé chez le maître des sciences philosophiques, auprès duquel il avait été assidu pendons cinq ans, avant que J'eusse moi-même commencé à entendre scs leçons. » Eusèbc, *//. E.*. VI. xim 12-11.

Le maître fréquenté par Origènc est nommé par Porphyre dans un fragment cité par Eusèbc. *//. E.*. VI. xix. 1-11 : c'est Ammonlus Saccas, dont Plotin suivit également les leçons; il est important de relever ce fait qui explique en partie certaines ressemblances de détail que l'on a signalées entre ln doctrine d'Origènc ct celle de Plotin. Le même passage de Porphyre nous renseigne sur les philosophes dont Origènc entreprit alors la lecture; à l'exception de Platon, il n'y a, dans celte liste, que des modernes : les platoniciens Numénius ct Cronius, les pythagoriciens Nicomaque cl Modératus; les stoïciens Cbærémon et Cornutus. La plupart de ces philosophes ne sont pour nous que des noms el nous ne savons pus grand'chose de leur doctrine. Les indications fournies par Origènc lui-même dans ses ouvrages nous permettent de compléter la liste ct d'y ajouter tout nu moins les plus grands des anciens, Aristote, Zenon, Chrysippe ct Cléanthe.

Il semble bien qu'à partir du jour où il entra ainsi en contact plus immédiat avec la sagesse hellénique,

Origène transforma l'organisation du didascalée. Sans préciser la date de l'événement. Eusèbe nous apprend du moins que le maître répartit ses élèves en deux sections : la première comprenait les débutants et fut mise sous la conduite d'Héraclas; on y apprenait les éléments des sciences profanes et sacrées. La seconde section resta sous l'autorité directe d'Origène : elle recevait les étudiants plus avancés, avec lesquels le maître lisait et commentait les écrits des philosophes, et plus encore les livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. Eusèbe, 77. VL xv, et xvm, 3-L

Nous ne pouvons pas fixer aussi exactement que nous le voudrions les dates des grands événements de la vie d'Origène au cours des années qu'il passa ainsi à Alexandrie. Nous savons seulement que le maître eut à plusieurs reprises l'occasion de voyager. Eusèbe signale un voyage à Home au temps où Zéphyrin était pape, 77. 12., VI, xiv, 10, voyage motivé par le désir de voir celle très ancienne Église, et au cours duquel Origène eut l'occasion d'entendre prêcher Hippolyte; puis un voyage en Arabie où il fut appelé par le gouverneur qui avait hâte de connaître ses doctrines. *H.E.*, VI, xix, 15. En 215, nouvelle absence, provoquée cette fois par des troubles qui avaient éclaté à Alexandrie. à l'occasion d'une visite de l'empereur Caracalla : Origène se retira en Palestine, où il comptait des amis dévoués. Théoctiste, évêque de Césarée, et Alexandre, évêque d'Elia. Ceux-ci, très fiers de la présence du chef du didascalée, s'empressèrent d'en faire profiter les fidèles de leurs Églises. Ils demandèrent à Origène de prêcher, non seulement devant des catéchumènes, mais en présence des baptisés.

Origène n'était encore qu'un laïque et les usages en vigueur à Alexandrie défendaient aux laïques d'élever la voix dans les églises. Lorsque l'évêque Démétrius apprit cette infraction à la règle, il invita son catéchiste à venir reprendre sa place à la tête de l'école : celui-ci se hâta d'obéir. Il semble que ce fut à ce moment, en 218, que l'impératrice Nommée, alors de passage à Antioche, fit venir Origène auprès d'elle pour s'entretenir avec lui de questions religieuses. Eusèbe, 77. 13., VI, xxi, 3-1 : nous ne savons rien des détails de cette entrevue.

Kevenin à Alexandrie. Origène, désormais en pleine possession de sa doctrine, commença à rédiger ses commentaires : il est possible que quelques-uns de ses ouvrages, même des plus importants, soient antérieurs à 218; mais la grande période de son activité littéraire est bien celle qui prend son point de départ au moment où il fit la connaissance d'un riche Valentinien du nom d'Ambroise et le convertit au catholicisme. Ambroise en effet se lia d'amitié avec lui, et mit à sa disposition d'abondantes ressources; grâce à lui, Origène put avoir à son service plus de sept tachygraphes qui écrivaient sous sa dictée et se relayaient à intervalles fixes. Il n'avait pas moins de copistes et en même temps des jeunes filles exercées à la calligraphie. Eusèbe, *H. E.*, VI, xxiii, 2-3.

Il y eut alors, dans la vie du maître, une période tranquille, remplie par une féconde activité scientifique et dont nous indiquerons les résultats en énumérant tout » l'œuvre des œuvres d'Origène. Cette période semble s'être prolongée pendant une douzaine d'années, de 218 à 230. A ce moment, Origène entreprit, au témoignage d'Eusèbe, 77. 13. VI, xxm, t. un nouveau voyage qui le conduisit en Grèce, en passant par la Palestine. Au cours de ce voyage, ses amis de Jérusalem, rhéocliste et Alexandre, lui conférèrent le sacerdoce par l'imposition des mains, (et cet acte mit le comble à l'émotion de l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, qui se plaignait partout d'une violation des règles ecclésiastiques et lit assembler des conciles au cours desquels Origène fut d'abord con-

damné à l'exil et privé de sa chaire, puis déposé de la prêtrise. Photius, *Bibliothèque*, cod. 118.

Le détail de ces événements n'est pas très clair pour nous. Eusèbe assure que le prétexte de la déposition d'Origène fut la mulierité qu'il s'était naguère infligée. La règle d'Alexandre interdisant l'ordination des eunuques, on ne pouvait regarder comme valide le sacerdoce conféré au maître du didascalée. L'historien ajoute d'ailleurs qu'en réalité Démétrius était jaloux de la réputation d'Origène et qu'il fut victime d'une passion humaine. 77. VI, vm, L Il semble que l'évêque d'Alexandrie ait cherché à obtenir, de l'ensemble des Églises catholiques, la confirmation des mesures qu'il venait de prendre : c'est du moins ce qu'écrit saint Jérôme : « Origène est condamné par l'évêque Démétrius : à l'exception des évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie et d'Achaïe, le monde entier souscrit à sa condamnation. Berne même assemble le sénat contre lui, non pour cause d'hérésie, non pour la nouveauté de ses doctrines, comme feignent aujourd'hui de le croire des chiens enragés contre lui, mais parce qu'on ne pouvait supporter la gloire de son éloquence et de sa science, et que, lorsqu'il parlait, tout le monde punissait muet. » *Epist.*, xxxm, dans Hulin. Apol., n. 20. P. t. xxi, fol. 599. L'intérêt de ces témoignages concordants vient avant tout de ce qu'ils ne supposent aucune attaque doctrinale portée contre Origène. Que la condamnation du maître ait été due à la jalousie ou motivée par une irrégularité canonique, il importe peu; il est par contre très intéressant de noter que renseignement donné par lui n'est pas mis en cause.

Origène supporta vaillamment l'orage, mais non sans des souffrances intimes dont un chapitre du commentaire sur saint Jean nous apporte l'écho. *In Joan.*, vi, 2. Obligé de quitter définitivement Alexandrie, il se réfugia à Césarée de Palestine dont l'évêque lui témoigna une admirable fidélité. Il y installa une école catéchétique qui brilla d'un vif éclat; ce fut à Césarée désormais, non plus à Alexandrie, que se trouva porté le centre de la vie intellectuelle de l'Église. Peut-être Origène aurait-il eu quelques motifs d'espérer qu'il lui serait permis de regagner l'Égypte après la mort de Démétrius en 232; le nouvel évêque, Héraclas, n'était-il pas un de ses disciples? et ne lui avait-il pas été associé dans la direction du didascalée? cet espoir, s'il fut vraiment établi dans l'esprit du maître, fut de courte durée: Héraclas renouvela la condamnation portée par Démétrius, Gennade, 7^e *nir. illustr.*, 31 ; et Origène renonça à revoir sa patrie.

Trois occupations surtout remplirent son existence à Césarée de Palestine. D'abord l'enseignement : on venait de partout pour l'entendre, et nous savons encore par le discours de remerciement que lui adressa Grégoire le Thaumaturge l'affectueuse admiration qu'il inspirait à ses élèves; puis la composition de ses ouvrages : interrompue un instant, l'œuvre commencée fut incessamment poursuivie: recherches sur le texte biblique, commentaires, apologies. Origène écrivait sans relâche, et sa vaste intelligence suffisait à toutes les besognes. Enfin la prédication populaire : comme prêtre, Origène se devait au peuple, et, pendant de longues années, avec une inlassable patience, il expliqua à ses auditeurs une bonne partie des livres saints. Ses homélies, si elles ne sont pas son chef-d'œuvre, jettent du moins de remarquables clartés sur la vie chrétienne au III^e siècle.

A cela, il faut ajouter quelques voyages. Nous savons qu'Origène visita l'Arménie, évêque de Césarée de Cappadoce. Eusèbe, *H. E.*, VI, xxxvii; qu'il se rendit à deux reprises en Arabie, la première fois sous Gordien pour ramener à l'orthodoxie l'évêque

Berylle de Boslra, hi seconde sous Philippe l'Arabe, jMJUr assister à un synode, où furent débattus certains problèmes sur la destinée de l'âme après la mort. En ce temps, Origène était en quelque sorte l'oracle théologique de l'Orient : Eusèbe a eu entre les mains deux lettres de lui, adressées, l'une à l'empereur Philippe, l'autre à l'impératrice Sévère. // VI, xxxvi, qui témoignent de son autorité et de son influence.

Mais il faut ajouter qu'il était aussi obligé de se défendre contre de graves accusations. Hulin a cité dans le *Dr adulteratione* un long fragment d'une lettre destinée à des amis d'Alexandrie : Je maître s'y plaint des faussaires qui ont corrigé et dénaturé certains passages de ses écrits, ou qui même ont répandu dans le monde chrétien des ouvrages apocryphes contre lesquels il ne saurait témoigner assez d'indignation. Nous connaissons par saint Jérôme l'existence d'une autre lettre au pape Fabien, dans laquelle Origène accusait son ami Ambroise d'une publication prématurée et inopportune d'un de ses ouvrages, probablement le *De principiis*, *Epist.*, lxxxiv, 10, P. L., t. xxii, col. 751; cf. Eusèbe, *il. E.*, l, xxxvi, 1. Les détails nous manquent sur ces faits; mais nous en savons assez pour nous rendre compte que les oppositions soulevées contre le maître n'avaient pas désarmé à la suite de son départ d'Alexandrie et que son séjour à Césarée, s'il fut fécond, ne fut pas exempt des plus graves soucis.

Un souci d'un autre genre lui vint en 235, de la persécution de Maximin le Thrace, qui, si elle fut locale, n'en fut pas moins redoutable pour les communautés qu'elle atteignit. L'Église de Césarée de Palestine fut frappée : le prêtre Pmtoctèle et Ambroise furent arrêtés; Origène put craindre pendant quelque temps de partager leur sort. En attendant, il adressa à ses amis, une émouvante *Exhortation au martyr*, qui rejoint, à travers les années, les encouragements jadis envoyés par l'enfant à son père Léonide, l'ne tradition, mal confirmée, veut qu'au cours de la persécution, le maître ait trouvé asile à Césarée de Cappadoce chez une chrétienne du nom de Julienne : cette tradition demeure improbable.

Origène atteignit ainsi l'année 250, au cours de laquelle éclata la persécution de Dèce. Il ne s'agissait plus cette fois d'une mesure locale, mais d'une guerre d'extermination déclarée au christianisme et à ses chefs. Célèbre comme il l'était, Origène ne pouvait pas échapper aux rigueurs de l'édit; et ses idées bien connues sur le martyr ne lui permettaient pas de chercher le salut dans la fuite. Il fut donc arrêté et, au témoignage d'Eusèbe, il endura chaînes, tortures en son corps, tortures par le fer, tortures de l'emprisonnement au fond des cachots; pendant plusieurs jours, il eut les pieds enfoncés dans des ceps. Jusqu'au troisième jour, il fut menacé du feu; il supporta vaillamment tout ce que nos ennemis lui infligèrent encore... car le juge faisait tous ses efforts pour ne pas le réduire à la mort. ■ Eusèbe, *il. E.*, VI, xxxix.

Il survécut en effet à tous les supplices; mais ce fut pour peu de temps. Le corps brisé, il mourut sous le principal de Gallus, à ce (pie rapporte Eusèbe, et à l'âge de soixante-neuf ans. Il est vraisemblable que la ville de Césarée en Palestine recueillit son dernier soupir, bien qu'une tradition signalée par Photius, ait placé sa mort à Tyr où son tombeau fut longtemps visité.

Il est difficile de marquer exactement les traits saillants du caractère d'Origène, car on y trouve au premier abord une étroite alliance de l'hellénisme et du christianisme qui paraît rendre à peu près impossible toute tentative de simplification. Si pourtant on étudie avec soin tous ses ouvrages, et non pas scule-

ment les plus célèbres ou les plus discutés d'entre eux, tels que le *De principiis* ou le *Contra Celsum*, on doit convenir qu'Origène est avant tout un chrétien, disons avec plus de précision, un fils de l'Église catholique. Toute son œuvre est informée par l'étude de la Bible; toute sa pensée est nourrie de la lecture et de la méditation des Livres Saints : sans doute, il interprète les Écritures d'après la méthode allégorique, qui lui permet de retrouver à peu près tout ce qu'il veut en chacune (c leurs pages; mais, outre qu'il n'est pas l'inventeur de cette méthode, il manifeste par tout le souci de rester, dans son emploi, fidèle à la tradition ecclésiastique. Son amour de la règle se manifeste d'abord par cet attachement à l'Église et à son enseignement, par cette lutte incessante contre l'hérésie qu'il ne cesse pas d'affirmer ou de mener.

On peut être d'abord frappé par certaines audaces de sa pensée; et c'est en effet ce que l'on retient surtout de son œuvre, si l'on s'est contenté d'étudier le *De principiis*. Mais il ne faut pas oublier que le grand ouvrage sur les principes ne livre qu'une partie de sa pensée et qu'il doit être expliqué en fonction du prologue, où se trouvent rappelées d'une part les vérités de foi, de l'autre les questions disputées. Sur les vérités de foi, Origène affirme d'une manière instantanée sa fidélité à la règle. Sur les questions disputées, il proclame sans doute l'indépendance de l'esprit : encore ne propose-t-il des solutions qu'avec réserve et en insistant sur leur caractère provisoire. Volontiers, il donne libre cours à son imagination pour décrire par exemple le sort des âmes après la mort ou la restauration de toutes choses; il fait appel aux idées philosophiques qu'il a apprises aux écoles helléniques ou dans la lecture des ouvrages classiques; après quoi il n'a aucune peine à se ranger parmi les enfants dociles de l'Église.

De ce caractère chrétien, mieux encore, ecclésiastique de son esprit, on se rend compte surtout si l'on étudie les homélies qu'il a prêchées, si nombreuses, pendant son séjour à Césarée. Ici, Origène s'adresse à la masse des fidèles, aux *simpliciores*, à qui il veut faire connaître les trésors cachés dans l'Écriture. Il ne peut évidemment pas leur expliquer les mystères réservés aux parfaits, et nous aurons à insister sur l'importance de cette distinction des croyants en deux classes, à l'une desquelles appartient la simple foi, tandis que les autres sont appelés à s'élever jusqu'à la gnose. Encore est-il que le gnostique d'Origène n'est pas d'une nature supérieure à celle du simple et (pie la science ne délimite pas la foi, mais s'y superpose. concevons assez mal Clément d'Alexandrie dans le rôle d'un prédicateur populaire, malgré ce *Quis dices sulcetur?* Ce rôle au contraire convient parfaitement à Origène, prêtre dévoué au salut des âmes, bien plus que philosophe soucieux d'édifier un système cohérent de théologie rationnelle.

IL (Eusèbe d'Orient) Origène a été l'un des plus féconds polygraphes de l'antiquité, et il a laissé après lui une œuvre immense. Saint Épiphane, *Hares.*, lxiv, 63, porte à six mille le nombre de ses écrits; ce chiffre a paru exagéré dans l'antiquité à de fort bons connaisseurs, en particulier à saint Jérôme, *Contra Iulianum*, n, 22, qui estime seulement au tiers, soit à deux mille le nombre exact des volumes d'Origène, et (pii ailleurs, *Epist.*, lxxxiv, 2, parle de plus de mille *tractatus*, prêchés par Origène, auxquels naturellement il faut ajouter les commentaires et autres livres.

Eusèbe, // *E.*, VI, xxxji, 3, rappelle qu'il avait transcrit dans la vie du martyr Pamphile, la liste complète des ouvrages d'Origène, et il renvoie à cette liste les lecteurs soucieux de bibliographie. Nous ne

pouvons malheureusement pas y avoir recours, car la vie de Pamphile est perdue. Mais, dans une lettre à Paula, *Epist.*, xxxin, saint Jérôme a recopié la liste dressée par Eusèbe : c'est là que nous trouvons aujourd'hui, malgré les déficiences de la tradition textuelle, nos meilleurs renseignements sur l'activité littéraire d'Origène. Texte à chercher dans l'édition Hilberg, t. I, p. 255.

Une œuvre aussi vaste était naturellement exposée aux injures du temps. Plusieurs de ses parties n'ont jamais dû être recopiées, du moins dans leur ensemble car ont ainsi disparu de très bonne heure. Aux motifs extrinsèques qui suffiraient à expliquer la perte de nombreux livres du maître, s'ajoutent des raisons d'ordre doctrinal. Dès la fin, du III^e siècle, sinon auparavant, certains de ces ouvrages étaient suspectés d'hérésie. A plusieurs reprises, ils furent de nouveau attaqués, et finalement le concile de Constantinople de 553 anathématisa Origène; cet anathème fut renouvelé à plusieurs reprises, en 680, en 787, en 869. Ces condamnations solennelles n'étaient pas faites pour assurer la survivance des traités d'Origène; le texte original de plusieurs d'entre eux, spécialement celui du *De principiis*, ne tarda pas à disparaître de la circulation.

Du moins à défaut de l'original, avons-nous conservé la traduction latine d'une portion considérable de cette œuvre. A la fin du IV^e siècle, une vive curiosité orientait les chrétiens d'Occident vers les livres du grand docteur; saint Jérôme et Rufin s'efforcèrent de satisfaire cette curiosité et publièrent en latin un nombre considérable de traités et d'homélies. Ces traductions ne sont pas toujours fidèles : celle que Rufin a donnée du livre *Des principes* est particulièrement défectueuse, et nous ne pouvons plus, sauf en quelques rares passages, en contrôler la valeur par la version. beaucoup plus littérale, de saint Jérôme, (pii a, clic aussi, disparu.

Nous sommes encore aidés, dans notre connaissance du texte grec, par le recueil de morceaux choisis, la *Philocalie*, qui a été fait, peu après 360 par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze. Sans doute, les passages reproduits dans la *Philocalie* ne sont pas toujours les plus intéressants du point de vue doctrinal; ils n'en sont pas moins très précieux pour nous. Ajoutons que, de temps à autre, les bibliothèques mieux explorées, ou les papyrus récemment découverts nous rendent encore quelques fragments d'Origène; mais on aurait tort, semble-t-il, de compter sur un hasard heureux qui nous remettrait en possession d'éléments essentiels. Les travailleurs de l'avenir n'auront probablement pas grand-chose à ajouter au catalogue que nous pouvons aujourd'hui dresser.

Il serait désirable de classer les œuvres d'Origène selon l'ordre chronologique : sans doute pourrait-on le désirer en procédant ainsi, les traces d'un développement, sinon d'une évolution, dans la pensée du docteur alexandrin. Mais, trop souvent, les renseignements indispensables nous font défaut pour procéder, avec sécurité à ce classement, et l'étude intrinsèque des idées ne nous apporte aucune conclusion précise. Le plus simple et le plus sûr est, dès lors, de présenter un catalogue méthodique. Nous répartirons donc ici les ouvrages d'Origène entre cinq classes : 1^o travaux scripturaux; 2^o livres d'apologie et de polémique; 3^o œuvres théologiques; 4^o livres ascétiques; 5^o lettres.

1. *Travaux scripturaux*. — Ceux-ci sont de deux sortes : les travaux critiques et les œuvres d'exégèse proprement dite.

1. *Travaux critiques : les Hexaples*. — Après les Septante, plusieurs traducteurs s'étaient efforcés de rendre en grec les livres hébreux de l'Ancien Testament. La vénérable version des Septante elle-même,

plusieurs fois recopiée, avait perdu sa primitive pureté. Il était cependant utile, sinon indispensable, aux maîtres chrétiens d'avoir à leur disposition un texte aussi assuré que possible de l'Ancien Testament : comment argumenter avec les Juifs et avec les hérétiques, comment établir le bien-fondé d'une preuve, sinon par le moyen d'un texte sur lequel tout le monde put se mettre d'accord? Formé dès sa jeunesse aux méthodes philologiques des Grecs, Origène se préoccupait d'une part de rétablir, dans la mesure du possible, le texte original des Septante, d'autre part de permettre la comparaison facile de ce texte avec l'hébreu et avec les autres versions grecques. En suivant cette préoccupation, il ne visait pas d'abord un but critique, mais on ne saurait dire qu'il s'en désintéressait : à ses frères dans la foi, il voulait avant tout procurer le bénéfice d'un texte indiscutable des Livres saints.

Pour réaliser son projet, il copia ou fit recopier sur six colonnes parallèles, d'où le nom *d'Hexaples* : 1. le texte hébreu en lettres hébraïques; 2. le texte hébreu transcrit en lettres grecques; 3. la traduction d'Aquila; 4. la traduction de Symmaque; 5. la traduction des Septante; 6. la traduction de Théodotion. Pour les Psaumes, Origène avait à sa disposition deux autres traductions anonymes, qu'il avait trouvées l'une à Nicopolis, l'autre à Jéricho : il les ajouta aux premières, de sorte que l'on eut, pour ce livre, des *Octaples*. Une copie, à laquelle manquaient les deux premières colonnes consacrées à l'hébreu, prit naturellement le nom de *Tetraples*. Comme de juste, le texte des Septante, le plus important, avait été de la part de l'éditeur, l'objet de soins particuliers; car il avait été muni, selon les cas, de signes critiques conformément aux règles usitées par les philologues profanes : un obèle (·) servait à marquer les mots ou les passages qui manquent dans l'hébreu et étaient donc à supprimer; un astérisque (*) désignait les mots ou les passages qui, figurant dans l'hébreu, manquaient dans les Septante et devaient y être rétablis, ce qu'Origène faisait d'ordinaire en empruntant les formules de Théodotion.

L'œuvre était colossale : elle occupa son auteur durant de longues années et ne fut terminée qu'entre 210 et 215. Le manuscrit original en fut déposé à la bibliothèque de Césarée où il demeura longtemps. Non seulement Pamphile et Eusèbe purent l'y consulter, mais, à la fin du IV^e siècle, saint Jérôme le vit encore et nous savons qu'il existait toujours au VI^e siècle. Il disparut en 638, lors de la prise de Césarée par les Arabes. Ce fut une perte irréparable, car jamais les Hexaples n'avaient été recopiées dans leur intégrité. On en avait parfois reproduit des fragments. On avait surtout copié isolément la cinquième colonne (texte des Septante) avec ou sans les signes critiques, auxquels Origène attachait tant d'importance. On avait même fait de cette cinquième colonne une traduction syriaque très littérale, qui, elle, avait conservé fidèlement obèles et astérisques : celle-ci, traduction, œuvre de Paul de Tella (616-617) a été en grande partie conservée.

La reconstitution des Hexaples, dans la mesure où elle est possible, n'a pas cessé depuis le XVI^e siècle, de préoccuper les érudits. De temps à autre quelques nouveaux fragments viennent s'ajouter à ceux (pie l'on connaissait depuis longtemps, et permettent de poursuivre la tâche. Il serait vain de croire qu'elle sera jamais achevée.

Un passage, un peu obscur, de saint Jérôme a longtemps fait croire à ses interprètes qu'Origène avait revu le texte du Nouveau Testament et qu'il en avait publié une édition. Quoique, dans ses travaux d'exégèse, Origène ait eu souvent l'occasion de discuter des variantes, rien ne permet de croire qu'il ait

accompli sur le Nouveau Testament un travail analogue à celui qu'il a fait pour les Septante. On peut seulement aujourd'hui, en recueillant les fragments épars qu'il rite à droite et à gauche, reconstituer l'édition dont il se servait lui-même.

2. *Travaux exégétiques*. L'œuvre exégétique d'Origène est encore considérable. Elle l'était bien davantage lorsqu'on la possédait en entier, car, pendant toute sa longue carrière, le maître s'est préoccupé d'étudier et d'expliquer la Bible. Ses travaux, au dire de saint Jérôme, revêtaient trois formes principales : scolies, homélies, commentaires. Les *scolies* étaient d'assez courtes notes sur des passages détachés; les *homélies* sont, comme le nom l'indique, des sermons adressés aux fidèles, et destinés à expliquer des fragments choisis; les *commentaires* ou *lûmes* sont au contraire des œuvres de longue haleine, où se développe, d'un bout à l'autre, l'explication de tel ou tel des livres saints. Nous ne connaissons presque rien des scolies; nombreuses sont par contre les homélies dont nous avons soit la traduction latine soit le texte grec; les commentaires, nous connaissons des parties très importantes de quelques uns.

a) Les *scolies* composées par Origène semblent avoir été très nombreuses. Saint Jérôme en mentionne, dans la lettre xxxiii, sur l'Exode, le Lévitique, Isaïe, les psaumes i-xv, l'Ecclésiaste, certaines parties de saint Jean, tout le psautier. Ailleurs, il en cite qui étaient relatives à l'évangile de saint Matthieu et à l'épître aux Galates. Hulin a utilisé des scolies sur les Nombres. Il semble que sur la Genèse aussi il y ait eu des scolies. Dans l'ensemble tout cela a disparu. La *Philocalie* et les *Chaînes* ont conservé un certain nombre de fragments qui peuvent provenir des scolies : on ne saurait apporter trop d'attention à examiner et à critiquer ces fragments. Beaucoup de ceux qui portent, ou auxquels «on attribue le nom d'Origène sont certainement apocryphes.

b) Les *homélies* nous sont mieux connues, bien qu'un immense déchet puisse ici encore être constaté et que la plupart de celles qui nous sont parvenues nous soient arrivées en traductions latines. Origène avait prêché un nombre considérable de ces homélies : nous pouvons en identifier plus de cinq cents dont deux cents à peu près sont restées en notre possession; mais il est assuré qu'il y en a eu beaucoup d'autres.

Saint Jérôme. *Epist.*, xxxiii, I. parle de deux livres de homélies mélangées (*mixtarum*); ce dernier mot est peut-être corrompu, et nous ne savons rien du contenu de ces deux livres.

Nous avons en latin, dans une traduction de Fulgence : seize homélies sur la Genèse (la xvi^e n'est pas authentique); treize homélies sur l'Exode; seize homélies sur le Lévitique; vingt-huit homélies sur les Nombres. Il a existé treize homélies sur le Deutéronome que Rufin n'a pas eu le temps de traduire et qui sont perdues.

Nous possédons, toujours dans une traduction de Hulin : vingt-huit homélies sur Josué, neuf sur les Juges, neuf sur les Psaumes; ces dernières sont les restes d'une prédication très développée, car saint Jérôme connaissait 120 homélies relatives à 63 psaumes.

Il a existé quatre homélies sur les livres des Rois : nous en connaissons deux, une traduite en latin par un Inconnu, et une en grec sur la prophétie d'Ézéchiel. (Aussi parle-t-on d'une homélie sur le II^e livre des Chroniques et d'une homélie sur le livre d'Esdras. Saint Hilaire avait traduit ou adapté vingt-deux homélies sur Job qui ont disparu. Saint Jérôme signale encore sept homélies sur les Proverbes et huit sur l'Ecclésiaste.

En ce qui concerne les Prophètes, il a existé vingt-cinq homélies sur Isaïe, dont neuf seulement, traduites par saint Jérôme, nous sont parvenues; quarante-cinq homélies sur Jérémie dont nous connaissons vingt dans leur texte grec : douze de ces dernières existent aussi dans une traduction de saint Jérôme, et deux autres ne se trouvent que dans la version latine. Nous ignorons le nombre des homélies prêchées sur Ézéchiel : la traduction de saint Jérôme compte quatorze numéros.

Nous savons qu'Origène avait prêché sur les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. Les vingt-cinq homélies sur saint Matthieu sont perdues; Jérôme en a traduit trente-neuf sur saint Luc. Les dix-sept homélies sur les Actes, il ne reste qu'un fragment dans la *Philocalie*. Il a existé également onze homélies sur la II^e lettre aux Corinthiens; deux sur une des lettres aux Thessaloniens, une sur l'épître à Timothée, dix-huit sur l'épître aux Hébreux. Les chaînes contiennent de nombreux fragments des homélies sur la II^e aux Corinthiens et Eusèbe cite deux fragments relatifs à la lettre aux Hébreux.

Les homélies d'Origène ont pour nous un intérêt d'autant plus considérable qu'elles sont parmi les témoins les plus anciens de l'éloquence chrétienne. Avant elles, nous ne voyons guère à citer que l'écrit faussement appelé la II^e lettre de Clément de Rome et le *Quis dices salvetur?* de Clément d'Alexandrie, et ces deux pièces sont insuffisantes pour nous permettre un jugement assuré. Les sermons d'Origène, au contraire, nous mettent en présence d'un prêtre du III^e siècle, qui parle avec la plus grande familiarité, à un auditoire fidèle, qui enseigne la vertu et condamne le vice, qui explique, selon les circonstances, les passages les plus remarquables de l'Écriture : grâce à eux, nous pouvons assez bien nous faire une idée de la mentalité d'une communauté chrétienne entre 230 et 250.

Toutes les homélies d'Origène ont été prêchées à Césarée de Palestine : elles sont donc postérieures à 232 et à l'exil du maître hors d'Alexandrie. Les dates exactes de chaque série sont parfois difficiles à établir. Nous savons seulement que les homélies sur saint Luc comptent parmi les plus anciennes et doivent remonter à 233 environ; celles sur les Juges à cause des allusions à une persécution qui peut être celle de Maximin remonteraient à 235; celles sur Josué sont peut-être les plus récentes, et on les attribue à 250 environ. Au reste, le problème de la chronologie n'a ici qu'une importance secondaire, car on retrouve partout le même esprit, les mêmes tendances et on ne peut saisir aucun développement dans la méthode du prédicateur.

c) Les *commentaires*. À l'encontre des homélies, destinées pour les simples fidèles, étaient des ouvrages savants, destinés à des lecteurs instruits, et faits pour expliquer en détail les difficultés des Livres Saints. Nulle part peut-être n'éclate mieux la complexité de l'esprit d'Origène, complexité que traduit son impuissance à retenir l'élan d'une pensée toujours en mouvement. Le moindre mot lui suggère des idées neuves, appelle des souvenirs lointains. L'exégète va et vient, multiplie les digressions interminables; s'arrête lorsqu'il lui plaît, pour repartir ensuite de plus belle, voire pour revenir en arrière, sans se soucier du but dernier qu'il s'était d'abord proposé d'atteindre. Aussi ces commentaires atteignent-ils des dimensions impressionnantes; mais, malgré la multiplicité des livres dont chacun d'eux est composé, ils s'arrêtent presque tous avant d'avoir achevé l'explication de l'ouvrage biblique qu'ils avaient promis.

Sous forme de commentaire, Origène avait ainsi interprété :

Li Genèse, en 12 ou 13 livres : cet ouvrage commencé à Alexandrie, donc avant 230, fut terminé à Césarée. Il ne comprenait que l'explication des quatre premiers chapitres de la Genèse. Saint Ambroise l'a eu devant les yeux pour rédiger le *De Paradiso* et *VHexaméron*. On en possède quelques fragments dans les Chaînes.

Un certain nombre de psaumes. 11. semble-t-il, commentés en 16 livres. De ce commentaire, nous sont parvenus seulement des fragments dans les Chaînes; mais il a été très fortement utilisé par Eusèbe de Césarée, de sorte que les exégèses principales nous en restent pratiquement accessibles. Voir H. Devreessc, art. *Chitnes exégétiques*, dans le *Suppléai, au Diet, dr la Bible*, t. 1. col. 1120-1122.

Le livre des Proverbes, en trois tomes, disparus également, à l'exception d'un petit nombre de fragments Devreessc. *loc. cit.*, col. 1161-1162.

Le Cantique des Cantiques : de ce livre. Origène avait même rédigé deux commentaires; le second, daté de 210-211, comprenait dix tomes, et était, au témoignage de saint Jérôme, le chef-d'œuvre de son auteur. Il nous en reste le prologue, les livres I à III et une partie du IV*. le tout dans une traduction de Hulin

Les trente premiers chapitres d'Isaïe : commentaire à peu près entièrement perdu.

La prophétie d'izéchiél, en vingt-cinq livres, rédigés partie à Césarée, partie à Athènes vers 210 ; nous n'avons de l'ouvrage qu'un fragment dans la *Philocalie*, et peut-être quelques citations dans les Chaînes. Devreessc, *loc. cit.*, col. 1155.

Les Liment lions de Jérémie, en cinq livres, déjà terminés à Alexandrie, et dont seules les Chaînes conservent des fragments. Devreessc, *loc. cit.*, col. 1151.

Les douze petits prophètes, dont Eusèbe connaissait un commentaire en vingt-cinq livres : peut-être l'ouvrage d'Origène avait-il été plus étendu et une partie en avait-elle déjà disparu à l'époque de l'historien

L'évangile selon saint Matthieu. Le commentaire comprend vingt-cinq livres, et nous avons encore dans l'original grec les livres X à XVHL Dans une traduction latine anonyme, connue sous le nom de *In Matthrum commentariorum serier.*, nous avons toute la parolice qui commence au chapitre ix du livre XII et se poursuit jusqu'à l'exégèse de Malth., XXVII, 63. Cette traduction est peut-être un remaniement et ne doit pas nous amener nécessairement à penser avec Harnack qu'Origène lui-même avait donné deux éditions de son commentaire. Devreessc, *loc. cit.* col. 1169-1170.

L'évangile selon saint Luc n'était l'objet d'un commentaire en quinze livres dont il ne reste rien. Devreessc, *loc. cit.* col. 1185-1186.

L'évangile selon saint Jean a servi «le thème à l'un des commentaires les plus longs d'Origène. Cet ouvrage, commencé à Alexandrie avant 228, n'était pas encore achevé sous le règne de Maximin; il ne le fut jamais, puisque le dernier livre connu, le XXXII*, s'achève sur l'exégèse de Joa.. xm. 33. Nous avons encore en grec les livres, I, II, VI, XIII, XIX (en partie), XX, XXVIII, XXXII. et, sans doute, un certain nombre de fragments tirés des Chaînes. mais la critique de ceux-ci a été jusqu'à présent faite de façon déplorable, et nombreux sont les extraits attribués à Origène qui, en réalité, appartiennent à Théodore de Mopsueste, à Photius ou à d'autres. Devreessc, *loc. cit.*, col. 1198-1199 et *Revue biblique*, 1927. p. 203-207.

L'épître aux Romains avait été commentée par Origène en 15 tomes. Dès la fin du iv* siècle, le texte de ce commentaire était en mauvais état. Au fin, tout en

se plaignant de cet état «le choses en donna une traduction qui ressemble fort à un remaniement abrégé, et qui ne contient que dix livres. Quelques fragments, conservés dans la *Philocalie* et dans les Chaînes, permettent de se faire une idée approximative de la méthode employée par Hulin. Devreessc, *op. cit.*, col. 1215.

L'épître aux Galates : Saint Jérôme connaissait un commentaire d'Origène en cinq livres sur cette épître, et il s'est fort inspiré de cet ouvrage dans son propre commentaire. Trois fragments du premier livre sont conservés par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, et peut-être trouvera-t-on d'autres extraits dans les Chaînes.

L'épître aux Éphésiens : Le commentaire d'Origène comprenait trois volumes et saint Jérôme lui doit beaucoup pour sa propre exégèse. Il en cite un fragment dans *VApol. adbers. Rufin.*, 1, 28. Les Chaînes ont par ailleurs conservé d'assez longs extraits de cette œuvre, et il est intéressant de comparer ces passages aux explications données par saint Jérôme.

L'épître aux Philippiens : Origène avait écrit sur elle un commentaire en un livre «qui n'allait pas au delà de la fin du c. in. Il n'en reste que le souvenir.

L'épître aux Colossiens : son commentaire comprenait au moins trois livres qui allaient jusqu'au c. iv, 12, de la lettre. L'ouvrage a entièrement disparu.

Les épîtres aux Thessaloniciens : trois livres de commentaires sur la 1re lettre; un livre sur la 2e. Saint Jérôme. *Epist.*, cxix.9, cite un passage emprunté au IIIe livre sur la 1re épître; c'est tout ce que nous possédons de l'œuvre d'Origène.

L'épître à Philémon : commentaire en un livre, disparu à l'exception d'un passage mentionné par l'*Apologia pro Orig.* de Pamphile.

L'épître à Tite : peut-être un seul livre de commentaires. dont nous connaissons cinq fragments grâce à l'*Apologia* de Pamphile; une allusion est faite à cet ouvrage dans une question posée à l'abbé Barsanuphius sur la préexistence des âmes. *P. G. t. lxxv*, col. 891.

L'épître aux Hébreux : Pamphile cite quatre extraits d'un commentaire de cette lettre, et la chaîne de Nicéas donne deux explications d'Origène relatives l'une au prologue, l'autre à Hebr.» 1. 8.

L'Apocalypse : Il n'est pas sûr qu'Origène ait jamais publié un commentaire sur l'Apocalypse, car les témoignages anciens sont muets à ce sujet. Les fragments attribués à Origène, qui ont été retrouvés dans un manuscrit du Météore, ne sont sans doute pas tous de lui; et ceux qui peuvent l'avoir pour auteur ne proviennent peut-être pas d'un commentaire. On doit encore étudier de très près ces fragments.

Ce qui frappe au premier abord dans ces commentaires, c'est leur longueur démesurée. L'homme engagé, Origène ne sait plus s'arrêter. Il explique les moindres détails; en philologue et en historien averti, il discute les variantes des textes, les problèmes de chronologie et de topographie; et surtout il développe à perte de vue les interprétations allégoriques du texte sacré. Leur masse a contribué à faire périr ces immenses productions. Déjà à la fin du iv* siècle, on se préoccupait de les abréger pour la plus grande commodité des lecteurs. On n'a pas dû les recopier très souvent; et lorsque l'ère des caténistes s'est ouverte, ceux-ci se sont contentés de puiser dans le trésor que leur offraient les commentaires du maître; encore beaucoup d'entre eux ont-ils reculé devant l'exégèse allégorique qui lui était familière; ils ont préféré les méthodes historiques de l'école d'Antioche, si bien qu'ils ont fait de saint Jean Chrysostome ou de Théodoret leurs chefs de file, et ils n'ont cité d'Origène que des morceaux épars, seuls témoins pour nous, en un grand nombre de cas, de cette énorme production.

2° *Livres d'apologie et de polémique.* — La plus considérable des œuvres apologétiques d'Origène, la seule aussi (pii nous soit parvenue est la *Hélutation du discours véritable de Celse*, en huit livres.

On a beaucoup discuté naguère sur la personnalité de Celse. Origène lui-même n'a pas résolu l'énigme, et nous sommes encore moins bien renseignés que lui. Il est du moins vraisemblable que le *Discours véritable* avili été écrit vers 17K. Son auteur était un païen instruit, curieux des choses religieuses, fervent admirateur de la philosophie platonicienne, citoyen dévoué au bien de la chose publique. L'un des premiers, Celse avait été frappé de la vigueur étrange du christianisme, et il avait entrepris de donner de son enseignement une réfutation en règle. Sa tentative pourtant ne semble pas avoir rencontré très grand succès : ce fut seulement vers 2 IX (pie l'ami d'Origène, Ambroise, eut l'occasion de lire le *Discours véritable*; il en fut assez ému pour demander aussitôt à Origène une réfutation en règle d'un ouvrage qu'il regardait comme un danger sérieux pour la foi des simples; et le docteur alexandrin se mit à la besogne, sans beaucoup d'enthousiasme. Il se contenta d'abord d'une argumentation sonnn dre contre Celse. Puis, peu à peu, il s'aperçut (pic cette méthode serait insuffisante; et, à partir du c. xxvni de son livre Ier, il s'appliqua à copier textuellement les arguments de Celse et à les réfuter l'un après l'autre. Il va sans dire que son ouvrage prit de la sorte des proportions considérables, d'autant plus qu'Origène n'étûl pas homme à épargner les digressions. Du moins le *Contra Celsum* est-il la plus complète et la plus puissante des apologies (pie nous ait transmises l'antiquité chrétienne.

Tout à tour, Origène y déploie les qualités les plus belles du philosophe, de l'exégète, du chrétien. Il ne laisse sans réplique aucune des difficultés soulevées par Celse. Celui-ci avait fait preuve d'une incontestable érudition. Origène le dépasse encore sur ce terrain. Qu'il s'agisse d'expliquer l'Ancien Testament et de légitimer la révélation dont les Juifs étaient les dépositaires, ou qu'il faille venger le Nouveau Testament des railleries ou des critiques d'un adversaire impitoyable, il a réponse à tout. Et son style, habituellement assez terne, s'élève à une vraie éloquence pour décrire la vie des chrétiens ou pour exposer leurs revendications en face de l'État romain.

Il est très probable qu'à côté du *Contra Celsum*, il a existé d'autres ouvrages apologétiques rédigés par Origène ou dictés par lui. Nous connaissons du moins avec certitude les nombreuses discussions (pie le maître a dû soutenir avec les Juifs, avec le Valentinien Candidus, avec l'évêque de Bostra. Berylle; ces discussions ont dû être notées par des tachygraphes, et Origène se plaint quelque part des résumés tendancieux ou apocryphes qui en circulaient de son temps. Aucune trace de ces procès-verbaux n'a subsisté jusqu'à nous.

3° *Œuvres théologiques.* -- De tous les écrits d'Origène, le plus important, sinon le plus considérable par son étendue est celui qui porte le titre de Περὶ ἀρχῶν. *Sur les principes*.

Cet ouvrage, dont la date est impossible à fixer avec certitude, doit être l'un des plus anciens parmi les travaux du grand docteur. Nous savons qu'il a été rédigé avant 230, et les raisons ne manquent pas pour croire (pic les années 212-215 ont été celles de sa composition. Origène se propose de fournir à ses lecteurs un exposé systématique de toute la doctrine chrétienne. Après un avant-propos, où l'auteur rappelle quels sont les dogmes enseignés par l'Eglise et quels sont, à côté d'eux, les problèmes librement discutés par les fidèles, viennent quatre livres qui traitent successivement de Dieu et des êtres célestes;

du monde matériel et de l'homme; du libre arbitre et de ses conséquences; de l'Écriture sainte. Ce sommaire suffit à montrer que l'ordre suivi par Origène est loin d'être rigoureux. De fait nous en comprenons mal aujourd'hui l'économie, et nous sommes plus sensibles (pie ses premiers lecteurs, à ses répétitions, à ses digressions perpétuelles, à ses retours en arrière. Ces défauts, sur lesquels il serait facile d'insister n'empêchent pas que le *De principiis* ne soit un très grand livre. Il ne constitue pas seulement le premier effort de la pensée théologique vers la constitution d'un exposé complet de renseignement chrétien; il est encore remarquable par l'audace de ses hypothèses, par la fermeté de l'attachement à l'Eglise dont il témoigne, par la réfutation des hérésies auxquelles il s'attaque. Nulle part Origène ne déploie aussi brillamment ses qualités de penseur chrétien.

Le texte original du *De principiis* a presque entièrement disparu. Grâce à la *Philocalie*, nous possédons encore deux fragments importants, qui appartiennent, l'un au l. III sur le libre arbitre, l'autre au l. IV sur l'inspiration et l'interprétation des Livres saints. Ces fragments sont intéressants; malheureusement, ils ne concernent ni l'un ni l'autre les doctrines propres à Origène. De celles-ci, nous sommes obligés de chercher l'expression authentique dans les morceaux que cite l'empereur Justinien dans et à la suite de sa lettre à Menas; encore faut-il remarquer que cette lettre, destinée à dénoncer les abominables erreurs d'Origène, est un réquisitoire et que le dossier qui l'accompagne est fait de courtes citations, éloignées de leur contexte, et choisies à dessein pour rendre plus sensibles ces erreurs : on ne saurait donc avoir en un tel florilège qu'une confiance limitée. Voir ci-dessous l'art. (M)GEXISTES (*Controverses*).

Les traductions latines ont existé de l'ouvrage : la première a Butin pour auteur : nous avons souvent déjà rencontré le nom de cet infatigable travailleur à (pii nous devons d'avoir conservé tant d'œuvres d'Origène. De fait, c'est encore sa introduction qui nous permet, seule, de lire aujourd'hui le *De principiis* dans son intégrité. Malheureusement, nous ne pouvons pas être toujours assurés de la fidélité du traducteur. Butin ne s'est pas contenté, selon la méthode alors en usage, de travailler vite, et de s'attacher plutôt au sens général du texte qu'à la teneur littérale des phrases; il avoue lui-même, dans ses préfaces, qu'il s'est autorisé à ajouter, à réviser, à interpréter, ce (pii dans l'œuvre du vieux maître risquait d'être choquer l'orthodoxie de ses propres contemporains : il nous a donc donné un texte édulcoré du *De principiis*, et il n'est pas toujours possible de retrouver avec certitude les traces de l'activité personnelle de Butin.

Beaucoup plus exacte a dû être la seconde traduction, qui avait été faite par saint Jérôme, comme une réponse à Butin. Saint Jérôme, devenu à cette période de sa vie un fougueux adversaire d'Origène, vouloit, à l'inverse de Butin, mettre en relief les erreurs d'Origène; il était obligé pour cela de suivre de très près son texte, peut-être même d'appuyer à l'occasion sur tel ou tel point délicat, de transformer en affirmation une hypothèse de l'auteur. Nous aurions le plus vif intérêt à pouvoir comparer les deux versions. Mais celle de saint Jérôme a disparu à l'exception d'en certain nombre de fragments cités par la Lettre rxxiv à Avitus, l. II. t. xxii, col. 1059 sq. Si important* (pie soient ces morceaux, il faut faire à leur sujet la même remarque qui a été faite à propos de ceux qui suivent la lettre à Menas. Ce sont des pièces à conviction, délibérément choisies pour entraîner une condamnation : entre Rufin qui est un avocat, et saint Jérôme (pii tient la place du ministère public, le choix du lecteur contemporain est des plus difficiles.

Ce que nous venons de dire laisse entrevoir les besognes qui attendent le commentateur du *De principiis*. De très bonne heure, ce livre a été violemment attaqué: il est possible qu'il n'ait rencontré des contradicteurs avant même la mort d'Origène. En tout cas, au début du iv^e siècle, puis vers la fin de ce même siècle, puis surtout au temps de l'empereur Justinien, il a été l'objet de critiques nombreuses et souvent justifiées. Sans doute, on ne saurait pas juger équitablement un tel ouvrage en se plaçant au point de vue de l'orthodoxie postérieure: Origène n'a pas pu, en parlant des grands mystères du christianisme, employer un langage aussi précis que celui des théologiens postérieurs aux conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine, et il a droit aux circonstances atténuantes. Mais on ne peut s'empêcher de signaler dès maintenant la témérité de certaines de ses hypothèses, sinon de plusieurs de ses affirmations: les théories qu'il propose sur les fins dernières en particulier sont loin de trouver appui dans la tradition. Il était dès lors naturel que l'Église ne reconnût pas là son enseignement et qu'elle fût amenée à mettre les fidèles en garde contre de telles doctrines.

Des autres ouvrages théologiques d'Origène, nous ne connaissons guère que les titres, et quelques fragments assez insignifiants.

Nous savons ainsi qu'Origène avait écrit, pendant qu'il était encore à Alexandrie, dix livres de *Sermones*. Le même titre avait été déjà employé par Clément et il désigne, semble-t-il, un ouvrage de composition assez lâche, dans lequel pouvaient se mélanger les exposés doctrinaux et les commentaires exégétiques. Peut-être ceux-ci y tenaient-ils la première place, s'il faut croire saint Jérôme, qui, dans la lettre à Ithace, range cet ouvrage au nombre des écrits relatifs à l'Écriture. Par saint Jérôme et par Origène lui-même, qui y fait plusieurs allusions, nous savons que les *Stromates* expliquaient des passages du Deutéronome, de Daniel, des lettres de saint Paul.

Le traité *Des principes* renvoie, à propos de la résurrection, à d'autres livres où l'auteur a traité plus complètement le sujet, *De principe*, II, x, L. Des ouvrages sur la résurrection, qui ont été plusieurs fois combattus pendant l'antiquité, nous avons gardé quelques fragments. Saint Jérôme semble signaler un traité en deux livres sur la résurrection, et deux dialogues sur le même sujet; mais il ne nous est pas possible de savoir en quoi les dialogues se distinguaient du traité, et nous sommes d'autant plus embarrassés que le même auteur cite quelque part le quatrième livre sur la résurrection.

1° *Œuvres ascétiques*. — Origène a laissé deux ouvrages ascétiques: l'*Exhortation au martyr*, et le livre *Sur la prière*.

Le premier est un écrit de circonstance. On était en 235; la persécution de Maximin venait de commencer; Origène et ses amis de Césarée, Ambroise et Protoclète, pouvaient à tout instant redouter d'être jetés en prison et conduits devant les tribunaux. De la même plume avec laquelle il avait naguère encouragé son père Leonide, Origène adressa à ceux qu'il aimait quelques pages ardentes pour les exhorter à rendre le bon témoignage au Seigneur. Ces pages évidemment improvisées, écrites tout d'un jet, sont peut-être les plus belles qu'ait jamais publiées le grand docteur, car on y sent vibrer son âme ardente de chrétien authentique. Pas l'ombre d'une déclamation; une parfaite maîtrise de soi; une entière sérénité en face des supplices et de la mort elle-même. Origène s'y livre tout entier: à ceux qui seraient tentés de ne voir en lui qu'un philosophe égaré par erreur dans l'Église, il suffirait de lire l'*Exhortation au martyr* pour comprendre leur illusion. Parmi les

Pères, aucun n'a su mieux parler qu'Origène de la grandeur du témoignage rendu par les martyrs.

Le *Traité sur la prière*, que ne mentionnent ni Eusèbe ni saint Jérôme, mais qui est cité par Pamphile, se divise assez, nettement en deux parties; dans les dix-sept premiers chapitres, Origène traite de la prière en général, de sa nécessité et de son efficacité. Les chapitres suivants (xviii-xxx) sont un commentaire de l'oraison dominicale. L'auteur ne se contente pas d'expliquer le texte sacré selon les règles de l'exégèse la plus minutieuse; il en tire des leçons de vie pratique et d'ascèse; et celles-ci, vigoureusement tracées, ont contribué à faire de cet ouvrage un des plus fréquemment lus et cités dans l'antiquité chrétienne.

50° *Correspondance*. — A tous les écrits que nous venons de citer, il convient d'ajouter une correspondance qui a dû être extrêmement riche et variée. Origène était en relations avec un nombre considérable de ses contemporains; et la réputation que lui avait valu sa science, avait contribué à faire de lui une sorte d'oracle sans cesse et de partout consulté. De bonne heure, on constitua des recueils de ses lettres. Eusèbe pour sa part avait fait un de ces recueils qui ne contenait pas moins de cent lettres; dans son catalogue, saint Jérôme ne signale pas moins de quatre collections, dont une en neuf livres. Nous connaissons les destinataires de quelques-unes de ces lettres: l'empereur Philippe l'Arabe, l'impératrice Sévère, le pape Fabien et beaucoup d'autres évêques à qui il démontrait son orthodoxie: mais nous n'avons plus, dans leur intégrité, que deux lettres d'Origène, adressées l'une à Jules Africain, l'autre à saint Irénée de Thaumaturge.

La lettre à Jules Africain traite de l'histoire de Suzanne et des vieillards, et en démontre la canonicité: à son correspondant qui affirmait le caractère apocryphe de cette histoire, Origène rappelle que d'autres parties de Daniel, voire d'autres livres reçus par l'Église, dans le canon des Écritures ne figurent pas dans le texte hébreu: l'autorité de l'Église n'est-elle pas en définitive supérieure à celle de la synagogue? La lettre à Irénée de Néocésarée étudie les relations entre le christianisme et la littérature ou la philosophie profane. Grave problème qui passionnait alors les esprits curieux et qui devait être maintes fois repris par la suite: Origène n'a aucune peine à en fournir la solution définitive: le chrétien jouit d'étudier les sciences helléniques pourvu qu'il ne s'arrête pas à elles, mais qu'il les fasse servir à une intelligence de plus en plus complète de l'Écriture.

Aux ouvrages authentiques d'Origène, dont nous achevons ici la liste, on pourrait ajouter peut-être quelques autres titres: saint Jérôme semble attribuer à Origène un *Onomasticon*, c'est-à-dire une liste explicative de noms hébreux de personnes et de lieux contenus dans la Bible; Victor de Cypre cite deux fragments d'un premier livre d'Origène *Sur la Pâque* et encore un *Ilcpi φύσεω*, qui comptait au moins trois livres. Nous n'oserions affirmer avec certitude l'existence de ces ouvrages.

Origène est l'un des trois ou quatre plus grands noms de l'ancienne littérature chrétienne, l'as plus qu'aucun de ses prédécesseurs, il n'a cherché à faire œuvre d'art; il est indifférent à tout ce qui n'est pas la recherche de la vérité par l'intelligence de l'Écriture. Ses écrits sont issus directement de son enseignement ou de sa prédication; la doctrine en a été préparée par de vastes lectures et de longues méditations; la forme en est improvisée; beaucoup ne sont que des leçons ou des sermons recueillis par les sténographes. La composition y est assez libre, sans toutefois jamais devenir confuse; l'expression sans recher-

che. mnis nette et précise. Origène n'a nullement prétendu à l'éloquence; il faut lui savoir gré de recourir aux procédés de la rhétorique seulement dans la mesure où aucun esprit cultivé, « le son temps, ne pouvait s'en passer. Certaines parties de ses homélies nous ouvrent un jour sur l'histoire intérieure de l'Église au ⁿⁱ* siècle, et ne manquent pas de vie ni d'accent; dans quelques pages de ses traités dogmatiques, l'élévation de la pensée communique au style même une fermeté et une grandeur qui ne sont pas sans beauté. » A. Pucc, *Hist. de la littér. grecque chrétienne*, t. n. p. 137-138.

III. L'ÉcniTimE, la tradition et la philosophie dans la méthode d'Origène. - Lorsqu'on se trouve en présence d'une œuvre aussi considérable (pic celle d'Origène, la première question qui se pose est celle de la méthode selon laquelle il convient d'en aborder l'étude. Elle revient au fond à se demander ce qu'a prétendu faire l'écrivain dont on s'occupe, car il est évident qu'on ne comprendra bien ses ouvrages qu'à la condition de se placer au même point de vue qu'il a envisagé lui-même; et l'on ne traitera pas de la même manière un exégète qui cherche dans l'Écriture sainte la formule divinement inspirée de sa croyance ou un philosophe (pii spécule librement sur les problèmes les plus complexes de la métaphysique.

Origène a été essentiellement un bibliste. et c'est là, semble-t-il, ce qui conditionne toute sa carrière scientifique. La Bible est au point de départ de sa pensée : tout enfant, il en lisait déjà les dliTércnts livres sous la conduite de son père; jamais il n'a cessé de l'étudier et de l'expliquer. Il a passé de longues années à en établir le texte, à comparer entre elles les diverses traductions grecques et à noter leurs rapports avec l'original hébreu. Il s'est plu à chercher la signification des noms propres de l'Ancien et du Nouveau Testament et il a peut-être consigné le résultat de ses recherches dans un *Onomaslicon*. Lorsqu'il a prêché, et nous avons vu combien grand était le nombre de ses homélies, il a toujours expliqué la Bible à ses auditeurs de Césarée : nous ne connaissons pas un seul de ses sermons (pii ne soit consacré à l'interprétation d'un passage de l'Écriture, et ce sont parfois des commentaires presque entiers des Livres saints qu'il a donnés sous forme de sermons. Lorsqu'il a écrit, il a le plus souvent commenté la Bible : deux seulement de ses grand ouvrages, le *Contre Celse* et le *De principiis* sont autre chose (pic des commentaires; encore suillt-il d'ouvrir ces livres, tout de même que le *De oratione* ou l'*Exhortation au martyr*, pour voir la place qu'y occupent les textes scripturaires; certaines de leurs pages en sont complètement tissées.

On ne veut pas dire par là qu'Origène n'a pas fait preuve d'originalité, nous verrons au contraire qu'il a déployé, au service de l'exégèse, toutes les ressources d'un esprit extraordinairement prompt et audacieux. Mais il reste (pie sa pensée a été informée en quoique manière par les Écritures, qu'elle s'est toujours adaptée à elles, et (pie, jusque dans ses spéculations les plus aventureuses, elle a cherché à s'appuyer sur des autorités bibliques. On explique ainsi le caractère de ses raisonnements qui ne se développent pas à l'aise, s'ils ne sont pas consacrés à l'explication d'un texte, et même certaines de ses affirmations, ou tout au moins de ses recherches, cpil trouvent leur point de départ en une citation mystérieuse et qui ne s'arrêtent pas avant d'en avoir proposé un commentaire.

Un seul homme, dans l'antiquité chrétienne, pourrait être comparé à Origène pour l'ampleur de son érudition biblique : saint Jérôme. Encore saint Jérôme est-il inférieur à Origène qu'il traduit souvent, à qui

il emprunte plus souvent encore, et dont il n'a jamais les splendides élans vers les cimes.

1° *Inspiration de l'Écriture*, Ce qu'Origène respecte avant tout dans l'Écriture, c'est son origine divine. La Bible tout entière, Ancien et Nouveau Testament, vient de Dieu, et entre tous ses Livres éclate une merveilleuse harmonie : « Ceux qui ne savent pas reconnaître l'harmonie divine des Livres saints croient parfois sentir une dissonance entre l'Ancien Testament et le Nouveau, entre la Loi et les Prophètes, entre les Évangiles comparés les uns aux autres, entre Paul et ses collègues dans l'apostolat. Mais un homme exercé dans cette musique divine, sage en paroles et en œuvres, véritable David, aux mains habiles, selon l'étymologie de ce nom, saura exécuter cette symphonie, entendant à propos tantôt les cordes de la Loi, tantôt celles de l'Évangile qui résonnent à l'unisson, tantôt celles des prophètes ou celles des apôtres qui s'accordent également. Car toute l'Écriture est un divin instrument parfaitement réglé, dont les sons différents forment un merveilleux concert. » *Philocalie*, vi, 2, P, G., t. xin. col. 832. Ceux contre lesquels lutte ici Origène sont les marcionites; il n'est guère d'hérésie qu'il ait combattue avec plus d'acharnement que celle de Marcion; et nous le verrons, il s'agit beaucoup moins pour lui, lorsqu'il le fait, de prouver l'unité métaphysique de Dieu que de montrer l'harmonie des deux Testaments qui se réclament d'un seul et même auteur divin.

Que ces livres soient divins, en effet, voilà pour Origène une vérité à peu près évidente : du moins la démonstration de cette vérité se confond-elle avec la preuve de la divinité du christianisme : « En démontrant brièvement la divinité de Jésus par les prophéties qui le concernent, nous démontrons du même coup l'inspiration des Écritures contenant ces prophéties, comme aussi celle des écrits où sa vie terrestre et son enseignement sont rapportés avec tant de force et d'autorité qu'ils ont opéré la conversion des Gentils. L'inspiration des prophéties et le caractère spirituel de la Loi mosaïque ont éclaté à tous les regards à l'avènement de Jésus. Auparavant, il n'était guère possible de prouver avec évidence l'inspiration de l'Ancien Testament. Mais la venue du Messie a fait voir clairement à ceux qui pouvaient suspecter l'origine divine de la Loi et des Prophètes qu'ils ont été vraiment écrits sous l'influence de la grâce céleste. Bien plus, quiconque lira avec attention les paroles des prophètes se convaincra sans peine, à l'enthousiasme dont il sera rempli, que ces livres sont bien de Dieu et n'ont pas des hommes pour auteurs. La lumière dont resplendit la loi de Moïse était jadis couverte d'un voile; à l'avènement de Jésus, le voile s'est écarté et les biens dont la lettre était la figure ont brillé à tous les regards. » *De peine.*, IV. vj. P.G., I. xi. col. 352-363.

Origène ne s'intéresse guère à la psychologie du prophète; tout au plus tient-il à faire remarquer que celui-ci n'est pas un de ces extatiques, semblables à ceux dont se glorifiait naguère le paganisme ou encore à ceux qu'exaltaient les adeptes de Montan. Depuis longtemps, l'Église admettait que le véritable prophète ne doit pas « parler en extase », selon la formule de Miltiade, et (pic l'inspiration est incompatible avec le désordre mental. Origène, lorsqu'il réfute les opinions de Celse, se trouve amené à insister sur ce point :

S'il est vraiment participant de l'Esprit de Dieu, il faut que l'homme inspiré tire de ses oracles plus de profit que ceux qui viennent le consulter... et qu'il ait toute sa lucidité d'intelligence précisément à l'heure où la divinité réside en lui. Les prophètes juifs, éclairés vraiment de l'Esprit de Dieu, comme nous le démontrons par les saintes Écritures, étaient les pre-

mlers a profiter de la présence d'un hôte aussi noble. Le contact avec l'Esprit-Saint, si j'ose parler ainsi, rendait leur entendement plus pénétrant et leur âme plus resplendissante. Leur corps même ne faisait plus obstacle à la vertu. » *Contra Cels.*, VII, 7. P. G., t. xi, col. 1432.

L'essentiel, c'est que les écrivains sacrés soient, comme ils le sont, pénétrés de l'Esprit divin, qu'ils aient rédigé leurs livres sous son inspiration. *De peine.*, IV, ix. P. G., t. xi, col. 360; qu'ils aient été illuminés par lui. *De peine.*, IV, χiv; *Contra Cels.*, VU, 7, P. G., t. xi, col. 373. 1 129. Il est dès lors assuré qu'un ouvrage écrit en de telles conditions sera plein d'enseignements bienfaisants, qu'aucun mot, qu'aucune lettre n'y sera inutile, que tout y aura une signification profonde et que le seul devoir de l'interprète sera de découvrir cette signification.

2e Méthode d'exégèse. - Comment faire pour expliquer les livres de l'Écriture inspirée? Nous louchons ici l'un des points fondamentaux de l'origénisme. Origène commence par rappeler que l'existence du sens mystique de l'Écriture est un dogme traditionnel dans l'Eglise : (*Est illud in ecclesiastica prædicatione*) *quod per Spiritum Dei Scripturæ conscripta sint et sensum habeant, non cum solum qui in mani/esto est, sed et alium quemdam latentem quamplurimos. Forma enim sunt hac qua descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De peine.*, I, procem., 8, P. G., t. xi, col. 119.

D'une manière plus précise encore, Origène explique qu'il y a dans l'Écriture un triple sens : Dans les Proverbes de Salomon, il est dit à propos des préceptes divins : Transcris-les trois fois dans ta volonté et ton intelligence, afin de répondre des paroles de vérité à ceux qui l'interrogeront, il faut donc écrire trois fois en son âme les pensées des saintes Lettres. Les simples s'édifieront de ce que nous pourrions appeler la chair <le l'Écriture, nous voulons dire le sens direct; les plus avancés profiteront de ce qui en est comme l'âme; les parfaits, selon le mot de l'Apôtre... jouiront de la loi spirituelle, qui contient l'ombre des biens à venir. L'homme se compose de trois parties : le corps, l'Âme et l'esprit. De même l'Écriture octroyée par Dieu pour le salut des hommes. » *De peine.*, IV, xi. P. G., t. xi, col. 361-365. Cf. *In Levit.*, hom. v. 1; *In Genes.*, hom. n. 6; hom. xi, 3; hom. xvn, 9; P. G., t. xn, col. 117, 173, 221, 262.

Le sens corporel est aussi le sens littéral ou historique : c'est le premier, le plus clair, le plus facile à découvrir. Origène assure cependant qu'il est des cas assez nombreux dans lesquels ce sens n'existe pas, que certaines parties de l'Écriture n'ont rien de corporel, qu'il n'y faut chercher que l'âme et l'esprit. *De peine.*, IV, xn, P. G., t. xi, col. 365. Formule étrange, et qui a besoin d'explication : Origène veut dire par là que les écrivains sacrés usent de comparaisons, de métaphores, de paraboles, d'allégories et qu'ils ne sauraient être pris au mot, sans impossibilité ou contradiction. < Quel homme de bon sens pourrait se persuader que le premier, le second et le troisième jour de la création ont eu un soir et un matin, sans soleil, ni lune ni étoiles, ou même sans ciel s'il s'agit du premier jour? qui est assez simple pour croire que Dieu planta le paradis d'Éden vers l'Orient à la façon d'un jardinier?... il n'est personne, je pense, qui ne voie là des figures et ne cherche des sens cachés dans un récit d'apparence historique, mais qui ne s'est point passé à la lettre comme il est raconté. » *De peine.*, IV, xvi, P. G., I, xi, col. 380; cf. *In Joan.*, x, I, P. G., t. xiv, col. 313. Ce n'est pas seulement dans l'Ancien Testament qu'il en va ainsi; dans le Nouveau Testament lui-même, bien des passages ne

peuvent pas raisonnablement être entendus à la lettre.

D'ailleurs, il reste que le plus souvent le sens littéral existe et doit être recherché avant tous les autres : « il y a beaucoup plus de choses qui se sont vérifiées réellement au sens historique qu'il n'y en a d'ajoutées pour être comprises simplement au sens spirituel... Mais un lecteur diligent doutera quelquefois et ne découvrira pas sans un long examen si tel fait est historique ou non à la lettre. » *De peine.*, IV, xix, P. G., t. xi, col. 385; cf. *In Epist. ad Philocrn.*, dans *Apol.*, vi, P. G., I, xvn, col. 591-593. Cette dernière assertion doit être soigneusement relevée. Il serait profondément injuste de représenter Origène comme un allégoriste dédaigneux de l'histoire; il regarde comme essentiel, aussi souvent que possible, le sens littéral de l'Écriture, et il commence par l'expliquer soigneusement. Il tient seulement à remarquer que ce sens n'est pas le seul et que, parfois même, il ne saurait être fourni de manière raisonnable.

Le sens psychique, qui se superpose au sens corporel, est assez difficile à définir; et à vrai dire, Origène n'a essayé que rarement d'expliquer comment il fallait l'entendre. On croit entrevoir que ce sens a surtout pour objet la correction des mœurs et l'édification, *In Gen.*, hom. xvn, 1, P. G., t. xn, col. 253; qu'il s'applique aux relations de l'âme individuelle et particulière avec Dieu et la loi morale. Mais cela est assez vague. En fait, il arrive très souvent qu'Origène se contente d'opposer l'un à l'autre l'esprit et la lettre; et, après avoir marqué le sens littéral d'un texte, qu'il en étudie sans plus tarder le sens allégorique.

Celui-ci, à vrai dire, a toutes ses préférences. Origène n'est pas le créateur de l'exégèse allégorique : depuis longtemps cette méthode avait trouvé des partisans dévoués, et il n'est pas nécessaire d'insister sur les œuvres de Philon le Juif qui sont presque toutes des commentaires allégoriques des saintes Lettres. Au plus doit-on faire remarquer que ce n'est pas de Philon que se recommande Origène, mais de saint Paul lui-même, dont il cite volontiers les formules. *De peine.*, IV, xm; *Contra Cels.*, IV, II. Ce qui, plus que tout, l'encourage dans la recherche du sens spirituel, c'est le danger que fait courir à la foi un littérarisme excessif : « Pour avoir ignoré la vraie méthode à suivre, beaucoup de gens ont fait fausse route. Les Juifs, au cœur dur et stupide, refusent de croire au Sauveur parce que, rivaux à la lettre des prophéties, ils ne l'ont pas vu annoncer aux captifs la délivrance matérielle, ni rebâtir ce qu'ils appellent la véritable cité de Dieu, ni exterminer les chars d'Éphraïm et les cavaliers de Jérusalem... Ces diverses conceptions, ou erronées, ou impies, ou absurdes, viennent de ce qu'on néglige le sens spirituel pour ne s'attacher qu'à la lettre nue. » *De peine.*, IV, vin. P. G., t. xi, col. 356-361.

L'emploi de la méthode allégorique présente de nombreux avantages. Grâce à elle, toute l'Écriture peut être interprétée d'une façon digne de l'Esprit-Saint qui en est l'auteur principal, et Origène insiste sur ce point qu'on ne saurait prendre à la lettre un récit ou un précepte indignes de Dieu. *De peine.*, IV, ix; *In Num.*, hom. xxvi, 3; *In Jerem.*, hom. xu, 1; P. G., t. xi, col. 361; t. xn, col. 771; t. xm, col. 377. Mais à quel moment se trouve réalisée cette condition? La question est difficile à résoudre, et l'on tombe facilement dans l'arbitraire en proclamant que Dieu n'a pas pu vouloir dire ceci ou cela au sens littéral.

Origène d'ailleurs justifie l'allégorie par une raison d'ordre plus général : pour lui, toute la nature visible n'est que le symbole du monde invisible; et chaque individu a son correspondant, son type, son modèle

cluns l'idéal : on reconnaît ici la célèbre doctrine de Platon, plus on moins remaniée. H s'ensuit (pie toutes choses, et l'Écriture comme le reste, ont deux aspects : l'un corporel, sensible, accessible n la masse des simples; l'autre spirituel, mystique, que seuls connaissent les initiés ct les parfaits. Le sens corporel n'est pas faux, mais il est incomplet: le sens spirituel révèle la pleine vérité a ceux qui sont capables de l'atteindre. Qu'il s'agisse do récits, de prescriptions, de noms, de chiffres, que sais-je encore, il n'est rien qui ne soit exprimé par ligure · le privilège des maîtres est d'interpréter correctement ces images et ces symboles. Nous reviendrons plus loin sur cette division de l'humanité en deux groupes, les simples et les parfaits; il est dès maintenant assuré qu'elle s'impose à Origène dès lors qu'il a posé les principes de son exégèse.

3* Lu *tradition*. - Origène est essentiellement un bibliste qui a consacré toute sa vie à l'interprétation des Livres saints. H n'est pas moins essentiellement un homme d'Église, attaché par les liens les plus étroits a la doctrine traditionnelle. Lorsqu'on le regarde du dehors, une telle assertion peut sembler quelque peu surprenante; elle s'impose à qui prend la peine d'étudier ses œuvres ct son activité. Tout différent de lui avait été son maître Clément : ce dernier n'avait jamais élé que professeur ct écrivain. Il avait montré sans doute la sincérité de son attachement à la grande Église, mais c'était en toute liberté qu'il en avait commenté les enseignements, ct jamais il ne s'était attaché à dresser le catalogue de scs doctrines. Origène, au contraire, possède une âme d'apôtre : tel nous le voyons aux jours de sa jeunesse lorsqu'il exhorte son père au martyre et qu'il refuse de prier avec l'hérétique Paul d'Antioche, tel il est encore à la lin de sa vie quand il écrit *VExhortation au martyre* et qu'il adresse ses homélies au peuple de Césaréc.

Sa première règle de conduite ct de pensée, c'est de ne rien recevoir, de ne rien enseigner qui soit en dehors du - kerygmv · ecclésiastique. Le début du *Dr principiis* est des plus clairs : Puisque renseignement ecclésiastique transmis par les apôtres scion l'ordre de la succession légitime se conserve jusqu'à cc jour dans les Églises, on ne doit recevoir comme article de foi que ce qui ne s'éloigne en rien de la tradition ecclésiastique ct apostolique. » *Dr prine.*, I, proœm., 2, P. G., t. xi, col. 115.

Cette déclaration n'est pas isolée. On en trouve l'équivalent dans des oeuvres qui appartiennent à toutes lrs périodes de la vie d'Origène et peu d'hommes ont élé plus attachés que lui à la devise : *sentire cum Ecclesia* : L'Église est en possession de la foi droite. Les hérétiques portent le nom de chrétiens, ils se vantent de donner un enseignement qu'ignorent ceux qui sont d Église, *tpiit latere ab ecclesiasticis dicunt*; ils sont en réalité des voleurs et des adultères, des voleurs qui dérobent les vases du temple, des adultères qui souillent do leurs erreurs lrs chastes dogmes de l'Église, *pista ct honesta Ecclesia dogmata*. In *Hem. comment.*, n. tl. I*. G., I xiv, col. 898. Nous nous appliquons à entendre l'Écriture, non pas commo Basilides, que nous abandonnons à son impiété, mais *secundum pietatem ecclesiastici dogmatis*. In *Rom. comment.*, v, 1, P. G., I xiv, coi. 1015. Nous pratiquons la liturgie du baptême *secundum typum Ecclesiis traditum*, *id.*, v. 8, l>, G., I. xiv, col. 1038; cf. *In Joan.*, xm, 16, l*. G., t. xiv, col. 121. Nous pensons *secundum doctrinam ecclesiasticam*. In *Matth. comment, ser.*, 137, P. G., I. xm. col. 1787. Les vrais prophètes du Christ sont les docteurs qui *ecclesiastice docent arrham*. *Id.*, 17, col. 1669. Origène parle ailleurs du κήρυγμα εκκλησιαστικόν. *De prine.*, III, i, 1, P. G., t. xi, col. 219. Il dit au sujet d'articles de

fol : *Est ct illud de/tuitum in ecclesiastica praedicatione*. *Id.* I, i, 5, col. 118. Cette *prsrdicallo*, ce κήρυγμα, est l'enseignement qui, par la succession des évêques, qui le maintiennent, remonte aux apôtres. » P. Batifol, *JJEglise, naissante*, p, 371-372.

La foi de l'Église est renfermée en abrégé dans le symbole baptismal. Origène ne nous a laissé nulle part le texte du symbole qu'il recevait ct que recevait de son temps l'Église d'Alexandrie; mais on ne saurait douter qu'il s'appuie souvent sur un texte fixé. Citons seulement ce passage du commentaire sur saint Jean : « Crois avant tout qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé et affermi, qui a tout appelé du néant à l'existence. H faut croire aussi que Jésus-Christ est Seigneur, cl à toute la vérité relative à sa divinité el à son humanité. Il faut croire encore au Saint-Esprit, ct que, étant libres, nous sommes châtiés parce que nous avons péché, nous sommes récompensés pour ce que nous avons fait de bien Si quelqu'un semble croire en Jésus et ne croit pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu de la Loi et de l'Évangile, dont lrs deux, comme créés par Lui, racontent la gloire ct dont le firmament annonce l'œuvre de scs mains, comme étant son ouvrage, celui-là laisse de côté un très important chapitre de la foi. De mime, si quelqu'un croit que celui qui a été crucifié sous Ponce-Pilate est un être saint ct Sauveur, mais qu'il n'a pas pris naissance de la vierge Marie et du Saint-Esprit, mais de Joseph cl de Marie, à celui-là aussi manquent des choses très nécessaires pour avoir la foi. » *In Joan.*, xxxn, 9, édit. Preuschen, p. 451.

L'c même dans les *Ctmmmentariorum series* sur saint Matthieu : * Certains ne manifestent aucun dissentiment sur les points publics ct clairs : à savoir le Dieu unique qui a donné la Loi el l'Évangile; Jésus-Christ premier-né de toute créature, qui. à la fin des timps, selon les prédications des prophètes, est venu dtms le monde ct a pris la véritable nature de la chair humaine, étant né de la Vierge, qui a supporté lu mort de la croix, est ressuscité des morts el a déifié lu nature humaine qu'il avait prise: et aussi le Saint-Esprit, le mime qui u clé dans les patriarches et les prophètes el qui a été ensuite donné aux apôtres, la résurrection des morts : ils croient tout cela ccmme l'Évangile l'enseigne avec certitude, ct tout cc qui est transmis dans les Églises. · *In Matth. comment, ser.*, 33. P. G., I. xm, col. 1613-1611. De tels passages, et sans peine on pourrait en citer beaucoup d'autres du même genre dtms l'œuvre d'Origène, ne sauraient remplacer un texte fixé du symbole. Ils témoignent du moins que leur auteur est profondément attrché à la règle ecclésiastique.

Avec la même ardeur, Origène condamne les hérétiques. ou. comme il aime à dire, les hétérodoxes. * Sous couleur de science, les hétérodoxes s'insurgent contre la sainte Église de Dieu, ils multiplient les livres où ils promettent d'expliquer les préceptes évangéliques et apostoliques : si nous gardons le silence, si nous ne leur opposons pas les dogmes salutaires ct vrais, ils s'empareront des âmes qui ont faim de la nourriture qui sauve, el qui se jettent sur les viandes défendues, souillées vraiment et abominables Voilà pourquoi il me parait nécessaire que celui qui peut prendre la défense de l'enseignement ecclésiastique sans en rien altérer ct qui peut réfuter celui (pii se réclame de la fausse science, résiste en face aux hérétiques el à leurs mensonges, leur oppose la sublimité de l'enseignement évangélique ct la plénitude harmonieuse des dogmes communs à l'Ancien et au Nouveau Testament. · *In Joan.*, n, P. G., t. xiv, col. 196. Ceux qu'il combat avec le plus d'acharnement. sont ceux qui sont particulièrement dangereux pour la foi des simples dans le monde où il vil;

on n'en finirait pas, si l'on voulait citer tous les passages où il attaque Valentin, Basilides et Marrion, car ce sont ces trois hommes surtout et leurs doctrines néfastes qu'il s'attache à réfuter. Il les connaît bien pour avoir lu leurs œuvres; il les connaît mieux encore pour avoir constaté les ravages qu'ils font dans les Ames, et il ne trouve pas de termes trop sévères pour les condamner : *Hieretici tedifteant lujmnar in omnt via, ut puta magister de officina Valentini, magister de cretu Basilidls, magister de tabernaculo Marcionis. In Ezech., horn, vin, 2, P. G., t. xm, col. 730; cf. De prine., II, ix, 6; x, 2, P. G., t. xi, col. 230, 234**

Sans doute, on voudrait plus de précision dans l'ecclésiologie d'Origène. Trop habituellement, le grand docteur se contente de faire appel à la tradition, à la prédication ecclésiastique, sans préciser assez nettement quels en sont d'après lui les dépositaires. Il parle des évêques, des prêtres, des diacres : c'est plus souvent pour critiquer leurs mœurs, ou pour les inviter à la sainteté que pour indiquer leur rôle d'enseignement. Il insiste par contre sur les didascales qui paraissent, à ses yeux, avoir reçu grace et mission pour prêcher la vérité et pour dénoncer l'hérésie : il témoigne à ce sujet d'une admirable candeur, car si les hérétiques aussi bien que les orthodoxes, se réclament de la tradition apostolique, des enseignements des prophètes et du Seigneur, qui montrera où est la vérité? Le maître fait ici appel au jugement de Dieu : *Orate pro nobis ut sermones nostri non sint falsi. Licet quidam homines ignoracione judicii cos asserant falsos, Dominus non dicat, et recte nobiscum agetur. Si vero milia hominum cos dixerint veros, judicio porro Dei fuerint falsi, quid mihi proderit? Dicunt et Marcionitæ magistri sui veros esse sermones; dicunt et Valentini robustissimam seciam, qui fabularum ejus commenta suscipiunt, (juic utilitas quia plurim e Ecclesiis hrretica pravitate deceptu. in eorum conspiravere sententiam? Hoc est, quod quteritur, ut Dominus sermonum meorum testis adsis(at, ut ipse comprobet quic dicantur sanctarum testimonio scripturarum. In Ezech., hom. n, 5, P. G., t. xm, col. 686. Des passages comme celui-là respirent un optimisme robuste. On n'est malheureusement pas assuré que l'expérience donne toujours raison aux principes posés par Origène, et l'on préférerait que le maître alexandrin donnât une assise plus stable à la foi des croyants.*

Il reste que si, en fait, Origène ne définit pas assez clairement le magistère ecclésiastique, sa vie entière apparaît comme un témoignage de sa fidélité à l'Eglise. Cela est bien quelque chose. Γη homme qui n'a pas cessé de combattre les hérétiques, qui a dépensé le meilleur de ses forces à prêcher et à expliquer l'Écriture sainte, qui, finalement, a subi la persécution, peut employer des formules incomplètes et insuffisantes, il n'en est pas pour cela hérétique. • Ce qui fait l'hérétique, c'est l'obstination et l'orgueil. Il est impossible de parcourir les ouvrages d'Origène sans être frappé de sa modestie, de sa réserve et de sa candeur. Personne n'a fait plus d'usage que lui des particules conditionnelles et des formules dubitatives... Il est et veut être jusqu'au bout enfant de l'Église, car c'est le signe du vrai chrétien... » F. Prat, *Origène*. p. xxxviii.

1. *La philosophie.* — Si attaché qu'il soit à la tradition ecclésiastique, Origène ne se contente pas de répéter ses enseignements. Il cherche à les approfondir et à les expliquer, et il utilise pour cela toutes les ressources que la philosophie hellénique met à sa disposition. Dès sa jeunesse, il a étudié les doctrines philosophiques, plus tard il a suivi les leçons d'Ammonius Saccas, et l'on retrouve sans peine dans ses ou-

vrages la trace des influences qu'il a subies de la sorte.

Ces influences sont en partie littéraires : notu sommes assurés, par exemple, qu'Origène avait lu l'Iliade et l'Odyssée, qu'il connaissait les poèmes d'Hésiode, les tragédies de Sophocle et d'Euripide, sans doute aussi quelques comédies d'Aristophane et de Ménandre. Lorsqu'on lit le *Contra Celsum*, on ne peut guère s'empêcher d'admirer la multitude des citations d'écrivains profanes qui y figurent. Un bon nombre de ces citations proviennent sans doute des florilèges, qui, au III^e siècle et depuis longtemps déjà, fournissaient aux érudits les renseignements les plus variés sur les diverses questions d'histoire, de géographie, de morale, de sciences naturelles, etc. Mais il en est d'autres que le maître lui-même a extraites de ses propres lectures et lorsqu'il signale parmi les auteurs qu'il a étudiés le Περὶ Πλάτωνος d'Aristandros, les Περὶ Ἰουδαίων d'Hécatee et d'Ilérennius Philon, les Χρονικά de Phlégon, on peut mesurer par là l'étendue de son information. Il est juste d'ajouter au reste que la plupart des citations ou des allusions empruntées aux poètes ou aux historiens figurent dans le *Contra Celsum* : par sa destination, ce livre exigeait qu'une place importante fût faite aux maîtres de la littérature hellénique et que l'auteur se montrât capable de rivaliser par sa science avec son adversaire païen.

Dans ses autres ouvrages, l'érudition d'Origène est plus discrète; on sent qu'il n'a pas de temps à perdre avec les poètes ou les rhéteurs. Par contre, les philosophes le retiennent et l'enchantent. Comme de juste, ses préférences le portent vers Platon. Il serait long d'énumérer ici toutes les citations qu'il fait des dialogues platoniciens et plus long encore de marquer tout ce qu'il doit à la doctrine de Platon : on a remarqué depuis longtemps, non sans exagération parfois, que son enseignement sur Dieu et sur le monde était pour l'essentiel emprunté à Platon. En fait, nous le verrons, cet enseignement est surtout chrétien, mais les termes dans lesquels il s'exprime sont, en bien des cas, ceux qu'avaient déjà employés les *Dialogues*.

Moins facilement discernable est l'influence d'Aristote. On ne saurait pourtant nier qu'elle soit réelle, et c'est un des mérites de M. de L'aye de l'avoir mise en relief. Il arrive très souvent que, dans la position des grands problèmes de l'anthropologie et de la morale, Origène, même sans faire expressément appel à l'autorité d'Aristote, s'inspire du Stagirite et qu'il adopte les solutions déjà indiquées dans le *De anima* ou dans la *Morale à Nicomaque*.

Les stoïciens tiennent une grande place dans l'élaboration et l'exposé de la doctrine origéniste. Le maître alexandrin a sûrement lu et étudié les œuvres de Chrysippe et de Zénon; il doit avoir eu également entre les mains des écrits plus récents où il trouvait marquées les transformations apportées aux théories primitives. Et surtout il a vécu dans un milieu tout pénétré d'influences stoïciennes : le vocabulaire philosophique du III^e siècle, est rempli d'expressions qui ont leur origine dans l'enseignement du Portique, et qui, même après avoir passé dans l'usage courant, gardent quelque chose de leur premier emploi. Ainsi, lorsque Origène confesse ses opinions sur l'origine et le renouvellement de choses, souvent aussi lorsqu'il traite des parties de l'âme et de la vie morale, on entend en lui l'écho du stoïcisme.

Les autres écoles ont moins fortement agi sur son esprit. On n'a cru retrouver ici ou là, dans ses œuvres, des citations plus ou moins expresses d'Épicure, de Sextus Empiricus, des allusions aux thèses de Carneade et de Clément, et rien de tout cela n'est

Invraisemblable, car sa curiosité était presque sans bornes. Mais nous savons aussi qu'il faisait profession de mépriser Epicure, en qui il voyait un maître d'impiété et d'immoralité, et que le scepticisme de la Nouvelle-Académie ne s'alliait pas avec son intelligence avide de certitude.

Nulle part Origène ne fait mystère de ses éludes philosophiques. Il va jusqu'à déclarer, ainsi que l'avait fait Clément avant lui, que les philosophes ont appris par révélation quelques-unes au moins des belles choses qu'ils ont dites et qu'ils sont souvent d'accord avec la loi de Dieu. *Contra Cels.*, V, 3; *In Genes.*, hom. XIV, 3. Mais il ne partage pas, de très loin, l'enthousiasme de Clément pour la sagesse profane, et rien n'est plus curieux que la divergence des attitudes adoptées ici par les deux chefs du didascalée d'Alexandrie. Autant Clément était disposé à faire confiance à la philosophie, autant Origène insiste sur sa vanité et son insuffisance, lorsqu'on la compare à la foi : « Quand même, écrit-il, nous défendrions à nos malades d'appeler à leur aide la philosophie d'Epicure et les médecins épicuriens qui les ont séduits, n'aurions nous pas bien raison de le faire? nous les délivrons ainsi de la maladie mortelle où les ont précipités les médecins de Celse, en leur dérobant la Providence et en faisant du plaisir le souverain Dieu. Je veux même que nous empêchions ceux que nous attirons à nos doctrines de recourir aux remèdes des autres philosophes : des péripaléliciens qui suppriment la Providence et nient les relations de l'homme avec Dieu..., des stoïciens qui, pensant et enseignant publiquement que Dieu est sujet à la corruption, que son essence est corporelle, changeante et susceptible de toutes les formes, croient de plus que tout périra excepté Dieu..., de ceux qui enseignent la folie de la métempsychose et dégradent une nature raisonnable, jusqu'à la faire passer dans la brute ou dans quelque substance Insensible... » *Contra Cels.*, III, 75; (f. IV. 1 L

Un argument décisif empêche d'ailleurs Origène de placer toute sa confiance dans la philosophie : c'est son impuissance à corriger les mœurs de ses adeptes. Les meilleurs d'entre les païens, dit-il, les plus sages, enseignent de belles doctrines; ils écrivent avec noblesse et élévation sur le souverain bien; après quoi, ils se rendent au Pirée pour adresser des prières à Artémis comme à une divinité et pour assister aux fêtes (pie célèbre en son honneur une multitude ignorante. On les entend disserter admirablement sur l'âme et décrire la félicité qui l'attend si elle a vécu ici-bas dans la sagesse, puis oubliant bientôt les choses sublimes (lue Dieu leur a manifestées, ils tombent dans des sentiments bas et grossiers et ils sacrifient un coq à Esculape. *Contra Cels.*, VI. 3. A peine les défenseurs de la sagesse antique peuvent-ils citer deux convertis. Phédon et Polémon. que la philosophie ait retirés des mauvaises mœurs. *Contra Cels.*, I. 61. Les autres, tous les autres, ont poursuivi leur existence Impure et égoïste, sans se soucier d'autre chose que de leurs disputes d'écoles.

Il ne faut pas oublier, sans doute, (pie de tels passages figurent dans un écrit apologétique et qu'Origène doit ici répondre aux difficultés soulevées par Celse. Mais jamais Clément n'aurait écrit de la sorte. Son disciple n'a plus la même confiance dans les philosophes; il les connaît trop pour les croire infail- libles, et surtout il est trop profondément attaché à la doctrine chrétienne pour essayer même de la comparer aux enseignements profanes.

On peut dire cependant qu'Origène, s'il critique en toute liberté les théories des philosophes, s'inspire de leur esprit et que, s'il s'apparente à eux, c'est par sa méthode plutôt (pie par ses opinions. Celles-ci, il

les veut orthodoxes, et il ne cesse jamais de les contrôler par le Kérygme ecclésiastique. Mais sa méthode est celle de la libre recherche. Il distingue fortement deux groupes de vérités : celles qui sont imposées par la tradition, et celles qui sont librement discutées parmi les fidèles. Fortement attaché aux premières, il multiplie hardiment les hypothèses au sujet des secondes. Et s'il critique les résultats obtenus par les philosophes, c'est parce qu'il est assuré de posséder une philosophie meilleure : entendons ici ce terme dans son sens propre. Le christianisme, à ses yeux, est une sagesse, il constitue un système cohérent. Il est vrai que tous les fidèles ne l'envisagent pas ainsi. Beaucoup d'entre eux, les simples, se contentent de la foi, seuls les parfaits sont capables de monter jusqu'à la gnose. Mais, si les simples sont déjà assurés du salut, ils sont loin de la perfection à laquelle prétendent les gnostiques. Cette division des croyants en deux classes est capitale dans l'enseignement d'Origène. Il faut tout de suite essayer d'en déterminer la portée.

5° *Les simples et les parfaits*, — Avant Origène, Clément d'Alexandrie avait déjà formulé une théorie très nette sur la distinction entre la foi et la gnose. Origène reprend la même distinction, et il l'appuie sur la dualité des significations qu'il découvre dans les Ecritures inspirées. Aux simples croyants, le sens matériel suffit. Les parfaits devront aller plus loin et pénétrer jusque dans les mystères de l'allégorie. A tout instant, au cours de ses homélies, nous voyons le prédicateur revenir sur cette idée et nous constatons en même temps qu'elle n'est pas acceptée sans difficulté par ses auditeurs : « Que veut, se demandent-ils, ce chercheur de rébus? A quoi bon rechercher partout des problèmes, afin d'éviter l'explication de la lecture? Comment va-t-il nous montrer que, parmi nous, il y a des astres? » *In Levit.*, hom. XVI. I. < On me dit : N'allégorisez donc pas. n'expliquez pas au moyen de figures. » *In Levit.*, hom. vi. 8.

L'orateur est souvent obligé de se défendre contre des attaques qui semblent avoir été assez violentes :

» Si je commence à examiner les paroles des anciens et à y chercher un sens spirituel, si je m'efforce de soulever le voile de la Loi et de montrer que ce qui est écrit est allégorique, je creuse des puits; mais aussitôt les amis de la lettre lanceront la calomnie contre moi, Usine tendront des embûches; ils me susciteront des inimitiés et des persécutions sous prétexte que la vérité ne peut tenir que sur la terre. » *In Genes.*, hom. xiii.-I; cf. *In Num.*, hom. xn, 2; *In Psalm.* ΛΛ.ϊΓ/, hom. v, 1; *In Luc.*, hom. xxin.

Ces contradictions n'empêchent pas Origène d'insister. Après avoir rappelé, dans le *Contra Celsum*, que les simples, gagnés au christianisme, dépassent de loin par leur pureté et leur courage les plus sages des païens, il tient à prouver que le christianisme tient en réserve pour les parfaits, des doctrines supérieures : « Même d'après notre enseignement, dit-il, il vaut beaucoup mieux adhérer aux dogmes avec raison et sagesse que par la simple foi. Si le Verbe a voulu dans certains cas la simple foi. c'est pour ne pas laisser entièrement les hommes sans secours. On le voit par les paroles de Paul, vrai disciple de Jésus : « parce que, dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. » Il montre clairement par là qu'il faudrait connaître Dieu dans la sagesse de Dieu; mais, puisque cela n'est pas arrivé, il a plu à Dieu en seconde ligne de sauver les croyants non pas simplement par la folie, mais par la folie, en tant qu'elle est dans la prédication. Et Paul le comprend bien quand il dit : * Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les

nation*, mais pour le* élus, Juif* et Hellène*, le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu. » (*outra Cels.*⁹ L 13, P. G., t. xi, col. 680.

Cette distinction pourrait être bien entendue : n'esl-il pas vrai en effet que tous les croyants ne sont pas oblige* d'approfondir l'enseignement que leur communie l'Église? La plupart d'entre eux se contentent de croire, d'une manière générale. Quelques-uns seulement étudient, et la théologie est une science réservée, du moins en fait, à une élite. Mais il semble qu'Ongenc ait voulu signifier autre chose, de moins simple et de plus contestable.

En certains passages de ses commentaires cl de ses homélies, Origène représente les chrétiens vulgaires comme pouvant tout au plus avancer un peu vers la gnose ou même ne rien rechercher en dehors* de la vie pratique et se contenter de l'enseignement préparatoire cf de quelques œuvres pauvres. *Selecta in Ezech.*, vi. 6, P. G., t. xm, col. 785. Par contre les parfaits sont admis à contempler des vérités supérieures; si l'on ne peut prêcher aux charnels que Jésus-Christ crucifié, à ceux qui sont épris de la sagesse divine on enseigne le Verbe qui est auprès du Père. Au premier rang, ceux qui participent au Verbe qui était «lans le principe; au second rang, ceux (pii ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, cslmitni que le Verbe incarné est le tout du Verbe et ne connaissant rien sinon le Christ selon la chair. *In Joan.*, n. 3, 27-31. P. G., t. xiv, col. 113. D'une part, lrs Corinthiens, qui ne peuvent supporter que le lait des enfants; d'autre part, les Éphésicns. capables de recevoir la nourriture des forts. *In Ezech.*, horn, vu, 10, P. t. xm. COL 72G-727.

La foi des simples s'appuie sur les miracles, celle de* parfaits sur la contemplation de Dieu : Il est vraisemblable que les Juifs croyaient en Jésus quant aux choses visibles, à cause des miracles, mais ils ne croyaient pas aux choses plus profondes qu'il disait... rt on retrouverait les mêmes dispositions chez beaucoup de gens, ils admirent Jésus quami il* considèrent son histoire, mais ils ne croient plus quand on leur présente un discours cjuil est trop profond et trop haut pour leur portée; ils le tiennent pour mensonger. *In Joan.*⁹ xx, 30. 271-275, P. G., t. xtv. col. 611.

De la sorte, c'est parce qu'ils volent en quelque sorte Dieu, parce qu'il» sont illuminés par le Verbe, que le* parfaits connaissent les réalité* spirituelles ; 'Le Verbe, pour ceux qui en sont encore à l'enseignement préparatoire, a la forme d'esclave, de sorte qu'ils peuvent dire : Nous l'avons vu et i) n'avait ni forme ni beauté; et pour les parfaits, il vient dans la gloire de son Père, el Ils peuvent dire ; Nous avons vu *a gloire, gloire comme un III* unique en reçoit de son père, plein de grâce et de vérité. - *In Malth.*, XH, 30, P. G., I. xm, col. 1019,

On pourrait multiplier les textes de celle nature;et H est certain que. lorsqu'on les lit d'enflée. on éprouve un sentiment assez pénible. Le P. Lebreton qui a consacré une remarquable étude aux *Degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, conclut ainsi :

• Si l'on considère l'élite, le petit groupe des privilégié* que l'on convie à ces initiations, quelle tentation de leur représenter la perfection comme les • lassant à part dans l'Église : Ils sont les vrais chrétiens, chrétiens cachés que la foule ignore; ils condescendent A *a faiblesse, Ils s'accommodent à scs rites; ils semblent perdus dans son soin; mais il* ont conscience d'être les dépositaires de* secret* de Dieu, chargés de ks communiquer aux quelques âmes d'élite qu'lh peuvent distinguer autour d'eux. Les autres sont les serviteurs de Dieu, eux sont ses ami*; les autre* sont des enfants qui doivent être gardés par des anges, eux sont k* égaux des anges; aux autres, la folie de

la croix, à eux la sagesse de Dieu. Et quant à la foule, au peuple des simple*, que lui donne-t-on? Incapable de contempler les mystère*, Il doit se former laborieusement et Imparfaitement par la pratique de la vie. par l'accomplissement des préceptes; Jamais ses regards ne pénétreront l'arche sainte, mais ses épaules en sentiront le poids; à lui les rites, les symboles, la lettre de l'Écritture ; aux autres les *Ignl-flications mystique*, le* révélations de l'Esprlt. Le* vérités élémentaire* qu'on lui enseigne sont-elle* du moins strictement et toujours des vérités? Origène le dit le plus souvent, et par là, il s'oppose aux gnosiques; mais on trouvera aussi chez lui telle page inquiétante où l'enseignement élémentaire apparaîtra comme un mensonge salutaire : Dieu trompe l'âme pour la former.» *Recherches tic science religieuse*, 1922, t. xn, n. 291-295

Avouons pourtant ici no* hésitation*. Autant il est assuré qu'Origène insiste sur la distinction entre le* simples croyant* et le* parfaits, ceux-là n'étant menés que par la fol, ceux-ci se laissant conduire par la gnose, autant il nous semble dillicile de penser qu'il fait de ces dernier les seuls privilégiés de la vérité. Le sens littéral de l'Écriture n'est pas faux ; il est incomplet. La folie de la croix n'est pas une erreur : elle n'est pas le tout du Verbe incarné. La présence réelle du Christ dans l'eucharistie n'est pas une tromperie : elle est le sacrement de son action sjilrituelle. Origène croit trop au charisme de l'intelligence et au rôle des didascales : soit; mais i) se garde de mépriser le* faible* et les petit*. Il exprime d'ailleurs *e* Idées en fonction des passages scripturaires qu'il doit interpréter, et dont il s'efforce de pénétrer tout le sens ; on doit expliquer par là bien des obscurités ou des confusions. Lorsque, par exemple, il lit dans Jérémie la phrase ; < Tu m'as trompé. Jahvé, et J'ai été trompé . Jer., xx, 7, il est obligé de fournir une exégèse <pii tienne compte de ce mol : tromper. Est-Il légitime de lui attribuer à lui-même une théorie complète du mensonge pédagogique? et ne retrouverait-on pas chez d'autre* Pères, chez saint Augustin par exemple, de* commentaires encore plus étrange* de l'Écrlure?

IV. Les dogmes fondamentaux. Dieu ; la Tiu-nitè ; LES RELATIONS DES PERSONNES DIVINES. — Au début du *De principiis*, Origène donne un résumé aussi complet que possible des dogmes fondamentaux <pi'en*eigne la prédication cccléslaslicpic et des opinion* sur lesquelles peuvent librement s'exercer les controverses. Il faut citer l'essentiel de cette préface:

On doit observer (pic le* snint* npùtre*. en prêchant hi fnl du Christ, lnnnlfctèrent à tou*, même aux moins avancé* dans l'intelligence de* chose» de Dieu, le* articles jugé* nécessaire*, réservant le soin d'en rechercher le* cause* profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit-Saint h.* don* excellents de discour*, de *age**e cl de science. Ils se contentèrent d'énoncer le reste, *an* en expliquer hi cause ni le nuxir, pour laisser aux amis passionné* de l'étude rl de la Migcisc, dans le» temps A venir, une matière o(i il* pourraient t'exercer avec fruit.

Le* point* clairement enseignés dan* la prédication apostolique sont le* suivant* :

Premièrement, il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et ordonnateur de toute* choses, qui a tiré t'univer* du néant, Dieu de tou* le* Justes, depuis l'orgim du monde... qui, fi la lin des temps, selon le* prophéties, n envoyé Xottr-Scignrur Jé*U*-<2iri*t pour appeler A lui Israël d'abord, rt ensuit» les Gentil* fi défaut d**rnêl rebelle. Dieu Juste rl bon. Père dr Notre-Selgneur Jésus-Christ, auteur de la Loi et dr* Prophète*, dr PEvangilr et des Apôtres, de ΓΑη-clrn et du Nouveau Testament.

En second lieu, Jèsuv-t.hrist, le même qui est venu en ce monde, est né du Père avant toute créature. Après avoir été le ministre du Père dan* la création drs choses, — car tout n été fait par Lui,— il **rst anéanti û ln Un drs temps en s'incarnant, tout Dieu qu'il était, rl il *'-(fait homme

tout en restant Dieu. Il a pris un corps en tout semblable à notre, sauf qu'il est né de la Vierge et de l'Esprit Saint. Il est vraiment né et a vraiment souffert, il est vraiment mort et non en apparence. Il est vraiment ressuscité des morts et, après avoir conversé avec ses disciples, Il est monté au ciel.

Ensuite, la tradition apostolique associe au Père et au Fils, en honneur et en dignité le Saint-Esprit lui-même. Est-Il engendré ou non, doit-il ou non être considéré comme Fils de Dieu, cela n'apparaît pas clairement.

L'Eglise enseigne aussi que le *Logos* est une substance douée d'une vie propre qui, au sortir de ce monde, sera traitée suivant ses mérites, héritière de l'éternelle béatitude, si ses actions l'ont rendue digne, assés le aux supplices et au feu éternel, si ses fautes l'y ont précipitée. Mais un jour viendra où les morts ressusciteront, lorsque le corps semé dans la corruption se lèvera incorruptible, et semé dans l'ignominie, se lèvera glorieux.

Un autre point incontesté de l'enseignement de l'Eglise, c'est le libre arbitre de l'âme raisonnable.

L'âme se transmet-elle par génération, en vertu des forces seminales des corps, ou a-t-elle une autre origine? en ce cas, est-elle engendrée ou non? est-elle infusée du dehors dans le corps humain ou non? Autant de questions que l'enseignement de l'Eglise ne tranche pas d'une manière absolue.

Quant au diable et à ses anges et aux puissances ennemies, l'enseignement de l'Eglise nous en apprend l'existence, mais sans exprimer nettement quelle est leur nature et leur manière d'être. Cependant, la plupart sont d'avis que le diable fut jadis un ange et qu'il entraîna dans sa défection un grand nombre de ses compagnons appelés maintenant ses anges.

Un autre point «le la doctrine ecclésiastique est que ce monde n'a été fait et qu'il a commencé à un certain moment et qu'il se dissoudra un jour en vertu de sa corruptibilité native. Mais on ne sait clairement ni ce qui existait avant ce monde, ni ce qui existera après lui.

L'Esprit-Saint, auteur des Ecritures, leur donne, outre le sens qui est à la surface, un autre sens qui échappe au plus grand nombre. Ses récits sacrés sont les types et les figures des mystères divins.

Le terme d'incorporel, presque inusité «railleur», est absent de l'Ecriture. Nous rechercherons cependant si la notion de l'être incorporel tel que l'ont compris les philosophes, n'existe pas sous un autre nom dans l'Ecriture.

Encore un article «le l'enseignement «le l'Eglise, l'existence des anges et des vertus célestes «pie Dieu emploie pour le salut des hommes. Quand furent-ils créés, et dans quel état, quelle est leur manière d'être, la foi ne nous l'apprend pas clairement.

Le soleil, la lune, les étoiles, sont-ils animés ou non, nous ne le savons pas avec certitude. *Dr prine.*, I, procem., P. G., t. XI. col. 113-121.

Cet exposé est caractéristique. On regrette que le texte original en soit perdu, car nous ne pouvons pas vérifier si Hulin n'a pas, ici ou là, transformé la pensée d'Origène. D'une manière générale, il semble pourtant assuré que la traduction est fidèle et rend d'une manière exacte les idées de l'auteur. Il s'agit maintenant de voir comment sont précisés et expliqués par le docteur alexandrin les dogmes traditionnels.

1° *Dieu*. - Dieu est unique. C'est le point de départ de la foi, et Origène, qui rappelle souvent ce dogme, ne croit pas nécessaire d'en fournir une démonstration développée. Il insiste par contre sur la nature de Dieu, dans la mesure où celle-ci peut être connue par les forces de la raison.

Dieu est simple et incorporel. Il n'est ni un corps, ni dans un corps, mais c'est une nature intelligible, d'une absolue simplicité, qui n'admet en soi rien d'emprunté et qui, n'étant susceptible ni de plus ni de moins, est absolument une monade ou plutôt une unité, entendement suprême, source et principe de toute nature intellectuelle ou de tout entendement. Or l'entendement, pour se mouvoir et pour opérer, n'a besoin ni du lieu, ni d'une grandeur sensible, ni d'une forme corporelle, ni de la couleur, ni d'aucune autre des choses qui sont propres au corps ou à la matière

Nature simple qui est toute pensée, elle ne peut trouver d'obstacle qui retarde ou ralentisse son action sans quoi sa simplicité serait altérée et le principe de toutes choses serait composé et non pas un. *De prine.*, I. i. 5-6. Cf. *In Joan.*, xm, 21; *Contra Oh.*, VI 71.

Dieu est au-dessus de toutes les catégories du créé. Vérité en soi, il est supérieur à la vérité, à la sagesse et aussi à la lumière véritable, *In Joan.*, it, 23; il est au-dessus de la vie, *in Jean.*, xiii, 3; il est au-dessus de l'intelligence et de l'être, *Contra Ois.*, VII.38; il est supérieur à la substance en dignité et en puissance, *Contra Cet.*, VI, 61; cf. *In Joan.*, xtx, 6.

Un Dieu, tellement transcendant, ne peut guère être connu par la raison, ou tout au moins par le raisonnement : taise pense, dit-il, qu'on peut connaître Dieu, en composant sa notion de celle d'autres choses ou en la séparant de toutes les autres ou par analogie, et qu'ainsi l'on peut, jusqu'à un certain point, se frayer un chemin pour arriver au vestibule du Souverain Bien. Mais le Verbe de Dieu, en disant que personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé, déclare que Dieu ne peut être connu que par une grâce divine innée à l'âme, non sans Dieu, mais avec un certain enthousiasme. Il est en effet vraisemblable que la connaissance de Dieu dépasse la nature humaine (c'est pourquoi les hommes commettent tant d'erreurs au sujet de Dieu), mais qu'elle est accordée à certains hommes par la bonté de Dieu et par son amour pour le genre humain, c'est-à-dire qu'elle est un don merveilleux et divin. » *Contra ta/.*, VI, 11. Encore faut-il bien remarquer qu'Origène ne prétend pas se réfugier dans l'agnosticisme. La foi traditionnelle unifierait à le retenir ici; et, après avoir enseigné que Dieu est au-dessus de toute catégorie créée, il précise la nature ou la qualité de certains de ses attributs.

Avec toute l'Eglise, Origène affirme aussi que Dieu est le créateur, le créateur de l'univers, le créateur du ciel. Il déclare encore que Dieu est bon; bien plus, qu'il est le bien en soi. *De prine.*, I. n, 13; *In Maith.*, XV. Kl; *In Joan*, xm, 25. Il est la vie en soi et il est essentiellement actif : sans doute, Origène combat et condamne la notion stoïcienne de la Providence, *Contra* (>/<., \ 1.71: il n'en déclare pas moins que, conformément à sa bonté, Dieu descend au secours des hommes, non pas dans l'espace, mais par sa Providence. *Contra ta/.*, V, 12. Demeurant immuable en son être, il vient en aide aux affaires humaines par sa Providence et son gouvernement. *Contra Cels.*, IV. 5.

Il est à peine besoin d'ajouter que, pour Origène, Dieu est absolument impassible : lors donc que l'Ecriture lui attribue des passions, particulièrement la colère, elle emploie des images qui doivent être interprétées. Dieu même lorsqu'elle parle de son repentir. *In Jrrrm.*, hom. xviii, 6; *De prine.*, II, ix. I. etc.

Ajoutons enlin que l'Origène déclare limitée la puissance de Dieu : Nous ne nous réfugions pas dans cette affirmation que tout est possible à Dieu, car nous savons fort bien qu'il ne faut pas entendre ce terme de tout de «les objets qui n'existent pas ou que l'on ne peut concevoir. Nous disons aussi que Dieu ne peut commettre des actes mauvais. Autrement Dieu aurait le pouvoir de cesser d'être Dieu. En effet, si Dieu accomplit un acte vil, il n'est pas Dieu. » *Contra Cels.*, V. 23; III, 70; *De prine.*, H, ix. I; IV. iv. X.

2° *La Trinité* - L'unité de Dieu n'exclut pas en lui la trinité des personnes; et Origène enseigne avec beaucoup de précision : *ἡμεῖς μὴν τοὶ γε τρεῖς ὑποστάσεις εἰς τὸ θεῖον συγκαταβαίνοντες. τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.* *In Joan.*, II. 6. *P. G.*, t. xiv,

col. 128. cf. *In Joan.*, vi, 17, col. 257; *In IsaL*, hom. B, 1 : .Von tñi *suffiat semel clamare sanctus neque bis; sed perfectum numerum Trinitatis assumunt, ut multitudinem sanctitatis manifestent Dei, quæ est trime sanctitatis repetita communitas, sanctitas Patris, sanctitas unigeniti Filii et Spiritus Sancti*. Cf. aussi *De prine.*, I. in, 2; vi, 2; IV, iv, 1 etc : Si plusieurs des textes où il est question de la Trinité ne sont conservés que dans la traduction latine et ont pu être retouchés ou même ajoutés par Bufln, il reste assez de passages certainement authentiques dans lesquels Origène affirme sa foi à la Trinité pour que nous ne puissions en mettre en doute la réalité.

Les trois personnes divines sont réellement distinctes l'une de l'autre. Origène avait connu le monarchianisme sous ses différentes formes : il ne cessa jamais de le combattre. Il y a des gens, dlt-fl, qui regardent le Père et le Fils, comme n'étant pas distincts numériquement (αριθμῶ), mais comme étant un. *b*, οὐ μόνον οὐσία, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, et comme dilierent seulement κατὰ τινο ἐπινόια, οὐ κατὰ ὑπόστασιν. *In Joan.*, x, 21, *P. G.*, t. xiv, col. 376. « Ils crient sans cesse : Mon cœur a proféré une bonne parole, comme si le Fils de Dieu était une simple manifestation du Père consistant en syllabes, οἰόμενο. προφορὰν πατρικὴν οἶονει *bi* συλλαδαὶ κειμένην. Si on les interrogeait exactement, on verrait qu'ils n'accordent pas au Fils d'hypostase, qu'ils n'éclairent en rien son essence; je ne dis pas qu'ils n'expliquent pas qu'il est tel ou tel, <[u'il a telle ou telle essence, mais ils n'expliquent pas son essence en quelque manière que ce soit. Il est facile, même au premier venu, d'entendre ce qu'est le Verbe proféré; mais qu'ils nous disent donc si ce Verbe-là vit par lui-même, qu'ils nous disent ou bien qu'il n'est pas séparé de son Père et n'est point Fils, n'ayant pas d'être propre, ou bien qu'il est séparé, qu'il a une essence et qu'ainsi le Verbe est Dieu. » *In Joan.*, i, 23, *P. G.*, t. xiv, col. 65.

Ailleurs encore, Origène précise que ἕτερο καθ' ὑποκειμένον ἐστὶν ὁ Πῶ τοῦ Πατρὸς, *De oral.*, 15; que le Père et le Fils βντα δύο τη ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τη ὁμοιοία καὶ τη συμφωνία καὶ τη ταυτότητι τοῦ ζουλήματο. *Contra Cels.*, VIII, 12. Il y a ici des expressions qui ne soulirent aucune équivoque, et nous aurons tout à l'heure l'occasion de relever d'autres formules encore, où Origène affirme nettement la distinction réelle du Père et du Fils.

Le Verbe, ainsi distinct du Père, n'est pas créé, mais engendré de toute éternité : < Au regard des hommes qui, avant la venue du Christ, n'étaient pas capables de recevoir le Fils de Dieu, le Verbe devient, ο Λόγο γίγνεται; mais, au regard de Dieu, il ne devient pas, comme si, auparavant, il n'avait pas été auprès de Dieu. Mais, parce qu'il a toujours été avec le Père, le texte de l'apôtre porte : < et le Verbe était auprès de Dieu ». Car il n'est pas devenu en Dieu, οὐ γὰρ ἐγένετο πρό τον Θεόν : le mot ἦν, était, marque qu'il existait dans le principe étant en Dieu, sans jamais être séparé du principe, sans jamais quitter le Père, οὐτε τη αρχή χωριζόμενο, οὐτε του Πατρὸς ἀπολειπόμενο. Le Fils n'a point passé du non-être dans le principe à l'être dans le principe, du non-être en Dieu à l'être en Dieu, καὶ οὐτε ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἐν αρχή γινόμενο *bi* αρχή» οὐτε ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνει* προ τον Θεόν ἐπὶ τῷ πρὸ πάν Θεό-/ εἶναι γινόμενο. Mais, avant tous les temps et tous les siècles, le Verbe était dans le principe, et le Verbe était Dieu. < *In Joan.*, if, 1, *P. G.*, t. xiv, col. 106-109

Dr même, ailleurs. Origène dit encore : < Dieu n'a pat commence d'être père à la façon des hommes, auxquels la nature interdit de devenir pères, avant

un certain temps. Car si Dieu est parfait, s'il a le pouvoir d'être père et s'il lui est bon d'être appelé le Père d'un tel Fils, quel motif aurait-il de différer et de se priver de ce bien? Pourquoi ne serait-il pas père aussitôt qu'il le peut? *In Gen. fragm.*, dans Eusêhc, *Contra Marcel.*, I, iv, 22; cf. Pamphile, *Apol.*, 3.

Comment s'accomplit cette éternelle génération? Origène déclare que le Fils n'est pas une partie de la substance du Père : celui-ci n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation. Il est une image, un relict de sa lumière, et comme la lumière ne cesse pas de resplendir. Dieu ne cesse pas de produire son Verbe, si bien qu'il n'y a jamais eu de temps où celui-ci n'existait pas : *Non enim dicimus, sicut hieretici putant, partem aliquam substantial Dei in Filium versam aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit; sed, abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Deo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, vetui si voluntas procedat e mente... Sicut ergo nunquam lux sine splendore esse potuit ita nec Filius quidem sine Patre intelligi potest, qui et figura expressa substantiæ ejus et Verbum et Sapientia dicitur. Quomodo ergo potest dici quia fuit aliquando quando non fuerit filius? Nihil enim aliud est nisi dicere quia fuit aliquando quando veritas non erat, quando sapientia non erat, quando vita non erat, cum in his omnibus perfecte Dei Patris substantia censeatur*. *De prine.*, IV, iv, i (28). Cf. *De prine.*, I. n. 6, *P. G.*, t. xi, col. 135. Il est à remarquer que le texte du L IV que nous venons de citer nous est parvenu en partie dans le grec original, grâce à saint Athanase, *De decret. Nicinæ synodi*, 27, *P. G.*, t. xxv, col. 465; nous sommes assurés de la sorte que Bufln n'a pas trahi la pensée de l'auteur.

Faut-il alors déclarer que le Fils de Dieu, le Verbe, est consubstantiel au Père? Origène déclare que le Fils est inséparable du Père, quoique distinct de lui, qu'il est Fils par participation à son essence, non par adoption et par grâce, οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' ουσίαν ἐστὶ Θεός. *Selecta in Psalm.*, hom. xin, 131. Le terme ὁμοούσιο lui-même ne ligure pas dans les œuvres grecques d'Origène, du moins dans les textes certainement authentiques. On le rencontre dans une scholie sur saint Matthieu, xxviii, 18, *P. G.*, I. xvi col. 309, et encore dans un fragment sur l'épître aux Hébreux que cite l'apologie de Pamphile : *Sic et Sapientia a Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrura esse dicitur, aporrhcca gloriir omnipotentis pura et sincera. Qm̄ utneque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiir esse Filio cum Patre. Aporrhcca enim ὁμοούσιο videtur, id est unius substantia! cum illo corpore ex quo est vel aporrh(ra vel vapor*. *Apol. pro Orig.*, 5, *P. G.*, t. xvi. col. 580-581. M. Tixeront écrit ici : < Origène exclut absolument l'anoméisme. Si l'on remarque qu'il exclut également plus haut tout partage de la substance du Père et toute προβολή, on en conclura qu'il admet le consubstantiel strict. < *La théologie anténicéenne*, 9. édit., p. 306.

Le troisième terme de la Trinité divine est le Saint-Esprit. Origène affirme que les chrétiens ont clé les seuls à le connaître. < Tous ceux, dit-il, qui pensent, de quelque manière que ce soit, qu'il y a une Providence, confessent qu'il y a un Dieu éternel qui a tout créé et ordonné et le reconnaissent pour le Père de l'univers. Nous ne sommes pas non plus les seuls à déclarer... que Dieu a un Fils, car cette opinion a été celle de quelques grands esprits lorsqu'ils ont confessé que tout a été créé et est gouverné par le Verbe de

Dieu. Mais quant à rétro du Saint-Esprit, nul n'a pu le soupçonner, excepté ceux qui étudient la Loi et les Prophètes et ceux qui font profession de croire au Christ. » *De prine.*, I, ni, L

Le Saint-Esprit est éternel : * Quelques-uns je le sais, déclare Origène, comprenant mal la nouveauté de l'Esprit, en ont conclu que le Saint-Esprit était nouveau, comme s'il n'avait pas existé auparavant et comme s'il n'avait pas été connu des anciens; et ils ne s'aperçoivent pas qu'ils commettent un grave blasphème. Car le Saint-Esprit est dans la Loi comme il est dans l'Evangile. Il est avec le Père et le Fils, il est, il a été, il sera toujours avec le Père et le Fils. Il n'est donc pas nouveau, mais il renouvelle ceux qui viennent à la foi. · /n l'om., vi, 7; cf. *De princ.*, L ni, 4.

Le Saint-Esprit ne passe pas de l'ignorance à la science; il est associé aux honneurs et aux dignités du Père et du Fils. L'Esprit de Dieu et l'Esprit du Fils sont une seule et même chose. *tn Horn.*, vi, 13. L'Esprit du Père est le même que l'Esprit du Fils, le même que l'Esprit-Saint. *in ilom.*, vu, L C'est de la seule science de la divinité paternelle que procèdent le Fils et le Saint-Esprit. *Ibid.*, iv, 9. Il y a des hommes qui prêchent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais non point sincèrement et intégralement ou bien ils séparent le Fils du Père, en disant que le Père est d'une nature et le Fils d'une autre, ou bien, ils les confondent comme si Dieu était un composé de trois dieux ou qu'il n'y eût là que la triple appellation d'une même essence. Mais celui qui annonce les biens donnera leurs propriétés au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en confessant qu'il n'y a point de diversité dans leur nature ou substance. *Ibid.*, vin, 5.

Il est regrettable que ces derniers textes ne soient conservés que dans la traduction latine de Rufin. Dans le *De principiis*, Origène se demande quel est le mode de procession du Saint-Esprit. *In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus vel filius etiam ipse Dei habendus sit necne.* *De prine.*, I, proœm.. L Telle est du moins la version de Rufin. Saint Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 2, P. L., t. xxn, col. 1060, reproche à Origène d'avoir écrit qu'il ignorait *utrum factus sit an infectus*, c'est-à-dire que Rufin traduit les mots γεννητό et αγέννητο ; et saint Jérôme γεννητό et αγέννητο . A vrai dire, saint Jérôme semble avoir abusé ici d'un avantage purement matériel, si vraiment, ce dont on peut encore douter. Origène avait employé les termes γεννητό et αγέννητο . Les recherches poursuivies chez les Pères antinichéens prouvent surabondamment que ces mots sont restés longtemps synonymes des premiers et qu'on les écrivait à leur place dans le même sens et sans penser à mal.

En fait, il paraît bien que la vraie question posée par Origène n'ait pas été celle de la création de l'Esprit, mais celle de sa filiation. Dans le commentaire sur saint Jean, figure un texte plus complet, mais qui, malheureusement, n'est pas d'une clarté absolue. « Il faut chercher, écrit Origène, puisque tout a été fait par le ministère du Verbe, si le Saint-Esprit n'a pas été aussi fait par lui. Et, à mon jugement, le Saint-Esprit a été fait et. si l'on admet que tout a été fait par le Verbe, on doit nécessairement avouer que le Saint-Esprit a été fait par lui et que le Verbe lui est antérieur quant à l'existence, ότι το άγιον Πνεύμα διά του Λόγου έγινετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτω του Λόγου τυγχανοντο . Si l'on ne veut pas dire que le Saint-Esprit a été fait par le Christ, il s'ensuit que l'on doit dire qu'il est inengendré, en se conformant à ce qui est écrit dans cet évangile de saint Jean. Outre ces deux hypothèses, celle qui veut qu'il ait été fait par le Verbe et celle qu'il est inengendré, on peut en

faire une troisième, celle que le Saint-Esprit n'a pas d'essence propre distincte de celle du Père et du EIK. μηδέ οὐσίαν τινά ὑφ' ἑστάναι ἑτέραν του άγιου Πνεύματος παρά τον Πατέρα και τον Υιόν. Mais, peut-être, en y faisant attention, pourrait-on penser que le Fils plutôt n'est pas distinct du Père, tandis que la distinction du Saint-Esprit est manifestement énoncée par ces paroles. Celui qui blasphème contre le Fils, sa malédiction lui sera remise, mais celui qui blasphème contre le Saint-Esprit n'aura de pardon ni dans ce siècle ni dans l'autre. ■ *in Joan.*, n, 6. P. G., t. xiv. col. 125.

On voit sans peine d'où vient ici l'embarras d'Origène. Il a lu dans l'évangile de saint Jean le passage où il est écrit : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο; et ce texte l'inquiète. Si tout est devenu par le moyen du Verbe, donc aussi le Saint-Esprit. Car on ne pourrait échapper à cette conclusion qu'en disant que l'Esprit est Inengendré, hypothèse intenable, le Père seul étant αγέννητο ; ou bien en déclarant que l'Esprit n'a pas d'essence propre, ce qui n'est guère moins inadmissible puisque la Trinité comporte trois hypostases. Origène, s'efforce cependant de résoudre le problème : « Quant à nous, persuadés qu'il y a trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et croyant de foi qu'il n'y a d'inengendré que le Père, nous admettons et approuvons, comme une croyance vraie et plus pieuse, que, toutes choses ayant été faites par le ministère du Verbe, le Saint-Esprit a plus de dignité que le reste et est d'un rang supérieur à tout ce qui a été fait par Dieu par l'intermédiaire du Christ. το άγιον Πνεύμα πάντων τιμιώτερον και τάξει πάντων των ὑπό του Πατρός διά Χριστού γεγεννημένων. Et peut-être, s'il n'est pas appelé le Fils en soi, αὐτοῦιο , de Dieu, c'est que le Monogène est, dans le principe, le seul Fils de Dieu par nature, duquel il semble que le Saint-Esprit ait besoin, l'hypostase du Fils lui procurant, par participation, et l'être, et la sagesse, et la justice, et tout ce que l'on doit concevoir d'après les notions idéales du Christ plus haut énoncées. Je pense que le Saint-Esprit est, pour ainsi dire, la matière des grâces que Dieu a accordées à ceux qui sont sanctifiés par lui et par ses communications, la matière des grâces étant opérée par le Père, administrée par le Christ et réalisée substantiellement dans le Saint-Esprit, τη εἰρεμένη των χαρισμάτων ὕλη ενεργουμένη μὲν από του Πατρός, διακονουμένη δέ υπό του Χριστού, ὑφ' ἑστώση δέ κατά το άγιον Πνεύμα. *In Joan.*, II, 6, P. (λ. t. xiv, col. 125-129.

Origène déclare donc, sans que l'on puisse savoir, s'il exprime une opinion strictement personnelle, ou s'il parle au nom d'un certain nombre de fidèles, que le Saint-Esprit est produit par le Père, par l'intermédiaire du Fils. « Mais, ajoute ici le P. Prat, il ne l'est pas à la manière des créatures, bien qu'on puisse comprendre, par analogie, la production du Saint-Esprit et la production des créatures, sous le même concept et le même nom... Le Saint-Esprit ayant besoin du Fils pour recevoir la nature divine, ou, comme parle Origène avec un grand nombre d'anciens, étant du Père par le Fils, s'il était Fils lui-même, il aurait le Fils pour père, ce qui est tout à fait inouï dans la tradition ecclésiastique. ■ F. Prat. *Origine*, p. 55-56.

Tout n'est pourtant pas clair, dans ce long morceau du commentaire sur saint Jean, et il semble qu'Origène ait été ici, comme parfois ailleurs, gêné dans l'expression de sa foi par sa philosophie. La croyance traditionnelle de l'Eglise l'obligeait à recevoir le Saint-Esprit, à parler de lui comme de la troisième personne de la Sainte Trinité. Mais ses opinions philosophiques ne lui permettaient pas de marquer avec précision la place du Saint-Esprit dans

l'économie divine. Autant il était en quelque sorte naturel que le Père eût un Verbe pour accomplir l'œuvre de la création, autant le rôle du Saint-Esprit était difficile à tracer et à définir. Il n'est sans doute pas exact d'affirmer que le Verbe a été imposé à Origène par ses opinions sur la transcendance de Dieu : c'est aussi dans l'Écriture et dans la tradition de l'glise qu'Origène a trouvé le Verbe, et nous aurons l'occasion de montrer que le Verbe dont il parle est bien celui qui s'est incarné en Jésus. Mais il reste que la philosophie s'accommode sans aucune peine du Verbe, Instrument de la création et médiateur entre Dieu et le monde, tandis qu'elle n'a que faire de

tint

D'autre part. Origène s'efforce d'expliquer l'Écriture de son mieux, et il arrive que ses propres idées se sentent un peu à l'étroit dans les moules exégétiques où il doit les couler. Il n'y a donc pas à s'étonner des imprécisions qui se manifestent dans sa doctrine de la Trinité. De ces imprécisions, nous allons trouver de nouvelles preuves.

3° *Is problème de la subordination des personnes divines.* — De très bonne heure, Origène a été accusé de subordonner le Fils au Père et le Saint-Esprit au Fils, de manière à établir entre les personnes divines une hiérarchie. Le reproche, formulé par saint Epiphane, *livres.*, i.xiv, I, 18. G., t. xij, col. 1076, a été repris par saint Jérôme, *Epist.*, cxxiv, *ad Avit.*, 2, *P. L.*, t. xxi. col. 1060, par Théophile d'Alexandrie, par Justinien, et, de nos jours, nombreux sont les historiens qui l'ont trouvé fondé.

Il faut, avant tout, citer un long passage du commentaire sur saint Jean qui est très caractéristique : Origène explique ici le premier verset de l'évangile, et il remarque que l'écrivain inspiré use d'une remarquable prudence en employant ou en omettant l'article devant le mot Dieu. Il le place, déclare-t-il, lorsque le nom de Dieu est appliqué à l'être inengendré auteur de l'univers; et le supprime lorsqu'il nomme le Verbe Dieu. Or, faites attention que, de même que, dans ce premier verset de l'évangéliste. Dieu, ὁ Θεός, diffère de un Dieu. Θεός, le Verbe, ὁ Λόγος, diffère de un Verbe, λόγος; car, de la même manière que le Dieu qui est au-dessus de tout est Dieu et non pas un Dieu, de même le Verbe, source de celui qui est dans toutes les natures raisonnables, est le Verbe absolument, tandis que le verbe particulier qui est en chacun de nous est improprement appelé du même nom que le Verbe premier. Par là on peut résoudre une difficulté troublante pour beaucoup de personnes qui se font honneur d'aimer Dieu et qui, craignant de proclamer deux dieux, et pour cette raison se jetant dans des opinions fausses et impies, ou bien nient que la personnalité. Ἰδιότητα, du Fils soit autre que celle du Père, ou bien admettent sa personnalité distincte et rejettent sa divinité. Oui, doit-on leur répondre, Dieu est le Dieu en soi. αὐτόθεο; c'est pourquoi le Seigneur dit dans la prière à son Père : afin qu'ils te connaissent, le seul vrai Dieu. Tout ce qui est au-delà de Dieu en soi a été fait Dieu par la participation de ce dernier, et serait plus exactement appelé un Dieu que Dieu : πάντες παρά τὸ αὐτόθεο, μετοχή τῆ ἐκείνου Θεότητος θεοποιούμενοι*, οὐχ ὁ Θεός. ἀλλὰ θεός.

« C'est à ce titre qu'est Dieu le premier-né de la création. Étant auprès de Dieu, il a le premier attiré à soi de la divinité; c'est pourquoi il mérite plus d'honneur que les autres qui sont auprès de Dieu, et dont Dieu est le Dieu d'après ce mot : Le Seigneur. Dieu des dieux, a parlé », puisqu'il leur a procuré d'être des dieux, en puisant abondamment en Dieu de quoi les déifier, et en leur communiquant cet avantage selon sa bonté. Le vrai Dieu c'est Dieu.

Mais ceux qui sont formés d'après lui ne sont que des dieux Images d'un premier exemplaire. Or l'image archétype de ces images, c'est le Verbe qui est auprès de Dieu et qui, dans le principe, était un Dieu, parce qu'il était toujours demeurant auprès de Dieu et qu'il n'aurait pas eu ce privilège s'il n'avait pas été auprès de Dieu, ni ne serait resté un Dieu, s'il n'avait persisté dans la contemplation ininterrompue de la profondeur paternelle. · *In Joan.*, n, 2. 1°. G., t. xi. col. 11)9.

Origène prévoit (car ce langage rencontrera des contradicteurs, qu'il gênera en particulier tous ceux qui entendent dire qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, le Père, et qu'après lui il n'y a que des dieux, pouvaient craindre de voir le Verbe, le Monogène, rabaissé au niveau de tous ceux à qui l'on attribue, par appropriation, ce nom de dieux. Et il s'efforce de résoudre la difficulté : « Outre cette différence et cette supériorité, dit-il, que le Dieu Verbe est le principe d'où les autres dieux tirent leur divinité, il faut considérer que ce verbe, qui est en chacune des natures raisonnables est dans le même rapport avec le Verbe qui était auprès de Dieu dès le principe, que le Dieu Verbe avec Dieu : ὁ γὰρ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τούτων τον λόγον ἔχει πρό τὸν ἐν ἀρχῇ Λόγον πρό Θεόν, ὄντα Λόγον Θεόν, ὃν ὁ Θεός Λόγος πρό τὸν φεόν. Le que le Père, qui est Dieu en soi ou vrai Dieu, est à l'image et aux images de l'image, le Verbe l'est aux verbes particuliers. L'un et l'autre ont le rang de principe ou de source : le Père, de source de la divinité, le Fils de source de la raison. » *In Joan.*, II, 3, *P. G.*, t. xrv, col. 112.

Ces textes semblent très clairs. Ils ne sont pas les seuls. Sans doute, Origène attribue au Fils toutes les perfections concevables : vie, vérité, sagesse, mais au Père il reconnaît une perfection idéale supérieure à tout cela : Le Christ est la vie, écrit-il, mais celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la vie. · *In Joan.*, xiii, 3. 19. Autant Dieu, le Père de la vérité, est plus grand et plus haut que la vérité, et étant Père de la sagesse, supérieur à la Sagesse et au-dessus d'elle, autant il dépasse la lumière véritable. » *In Joan.*, n. 23. 151. · Ne faut-il pas dire que le Monogène et le premier-né de toute créature est l'essence des essences et l'idée des idées et le principe, et que son Père est Dieu au-delà de tout cela? » *Contra Ois.*, VI, 6L

« Ainsi le Père est transcendant par rapport à la vie, à la vérité, à l'essence, à la lumière, la seule appellation qui soit retenue comme convenant proprement au Père, c'est la bonté, mais aussi n'est-elle pas attribuée proprement au Fils. · J. Lebrton. *Le désaccord de la loi populaire et de la théologie savante*, dans *lieu. d'hist. écrites.*, 1921, L xx, p. 16. Ici encore les textes sont très clairs et très nombreux : « Le Père est bon, le Sauveur est l'image de sa bonté. » *In Joan.* vi. 57, 295. il est l'image de sa bonté et le reflet, non pas de Dieu, mais de sa gloire et de sa lumière éternelle, et la vapeur, non pas du Père, mais de sa puissance, et l'épanchement pur de sa gloire toute-puissante et le miroir de son énergie. ■ *In Joan.*, xm, 25. 151-153; cf. *In Joan.*, xm, 36. 231; xxviii, 6, 12; *De principe.* Lu, 12.

Origène insiste sur ces idées qui lui sont chères, et le terme d'image qu'il emprunte à l'épître aux Colossiens est amplement commenté par lui. S'agit-il du titre de vérité, attribué au Verbe? Hulin traduit ainsi le passage du *De principiis*, I, n, 6, où est expliqué ce titre : *Imago ergo est invisibilis Dei Patris salvator noster quantum ad ipsum quidem Patrem veritas, quantum autem ad nos quibus revelat Patrem imago est.* Mais on peut douter de l'exactitude de cette traduction; car, dans la lettre à Avitus, 2

saint Jérôme explique ainsi la pensée d'Origène : *Filius qui sit imago invisibilis* Patris comparatum Patri non esse veritatem; apud nos autem, qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri, ut majestas ac magnitudo majoris quodammodo circumscripta sentiatur in Filio.* Il est probable que telle est la vraie formule : le Fils n'est vérité épic par rapport à nous; car par rapport à son Père, la vérité en soi, il ne saurait mériter ce titre d'une manière absolue. Théophile d'Alexandrie exagère du reste lorsqu'il prétend que pour Origène: *Filius nobis comparatus sit veritas, Patri collutus mendacium*, S. Jérôme. *Epist.*, xcii, P. I., t. xxii. col. 762. Le terme de mensonge est assurément inexact et nous avons affaire ici à de basse polémique. Mais pourquoi ne reconnaît-on pas qu'Origène offre de lui-même prise à ce reproche en déclarant que le Fils n'est pas la vérité vraie, la vérité en soi ?

De même, à propos de la lumière, saint Jérôme rapporte qu'Origène déclare : *lumen Patrem esse lumen incomprehensibile, Christum collatione Patris splendorem esse perparvum qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur.* *Epist.*, cxxiv, 2, P. L., t. xxii, col. 1060. Ici le passage correspondant de Butin semble manquer dans la traduction du *De principiis*; mais l'idée est bien origénienne, et la formule n'a de nouveau plus de chances d'être authentique (pie celle qui est rapportée par Théophile d'Alexandrie : *Quantum differt Paulus et Petrus a Salvatore, tanto Salvator minor est Pater.* *Epist.*, xcii, P. L., t. xxii. col. 762.

Il est vrai qu'Origène dit quelque part : Γενόμε-vot τοῖνυν ἡμεῖ κατ' εἰκόνα. τὸν ΤΙὸν πρωτότυπον ὡ ἀλήθειαν ἔχομεν τῶν *h* ἡμῖν καλῶν τύπων, αὐτὸ δε ὁ Υἱὸς δὲ περ ἡμεῖ ἐσμεν πρό αὐτόν, τοιοῦτό ἐστι πρό τὸν Πατέρα, ἀλήθειαν τυγχάνοντα. Justinien. *Epist. ad Men.*, Mansi. *Concil.*, I. ix. col. 525. Il semble qu'il insiste surtout ici sur le rôle de médiateur (pie remplit le Fils entre le monde et Dieu. Entre le Père, qui seul vraiment est bon, et les créatures qui en quelque façon sont bonnes, le Sauveur est intermédiaire : comparé au Père, il est l'image de sa bonté; comparé aux autres êtres, il est un exemplaire, un idéal. Il l'emporte sur les trônes, sur les seigneuries sur les principautés, sur les puissances... sur les saints anges, sur les esprits et les Ames justes, et pourtant il n'est pas comparable au Père. * < Sur toutes les créatures, même les plus grandes, le Sauveur et l'Esprit-Saint l'emportent sans comparaison et de beaucoup, mais le Père l'emporte autant et plus encore sur eux qu'eux-mêmes sur les créatures *In Joan.*, xii, 25. 151-153: Cf. *De princ.*, I, il, 12

On pourrait multiplier les textes. Contentons-nous de remarquer que celle doctrine de la subordination <hi Fils au Père a sa répercussion dans l'usage liturgique que recommande Origène Dans son traité *Sur la prière*, celui-ci explique longuement pourquoi nous devons prier le Père seul : - Il ne faut, dit-il, prier aucun être produit, et pas même le Christ, mais seulement le Dieu de l'univers et le Père que notre Sauveur lui-même priait et qu'il nous enseigne à prier... En effet, si, comme je l'ai montré ailleurs, le Fils est distinct du Père par l'essence et le supposé, il faut prier ou bien le Fils et non le Père, ou bien tous les deux, ou bien le Père seul. Prier le Fils et non le Père, tout le monde conviendra (pie ce serait faire une chose absurde et aller contre l'évidence. Si nous prions les deux, il faudra dans nos prières, dire au pluriel : « donnez, faites, accordez, sauvez », et ainsi de suite : ce sont des formules choquantes et (pie nul ne pourrait trouver dans l'Écriture. Il reste donc qu'il ne faut prier que Dieu, le Père de l'univers, mais sans le séparer toutefois du grand-prêtre (pii a été établi

avec sonnent par le Père selon qu'il est écrit r « Il l'a juré et ne s'en repentira pas : Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech. » Aussi lorsque les saints rendent grâces à Dieu dans leurs prières, ils le font par le Christ Jésus. Et de même que, si l'on veut bien prier, on ne doit point prier celui qui prie, mais celui à qui notre Seigneur Jésus nous fait adresser nos prières, c'est-à-dire le Père, de même, il ne faut pas présenter sans lui nos prières au Père... Peut-être quelqu'un persuadé qu'il faut prier le Christ lui-même, mais, troublé par les conséquences qu'entraîne l'adoration, nous objectera ce texte : « que tous les anges de Dieu l'adorent », et nous convenons que ce passage du Deutéronome est dit du Christ. Il faut lui répondre que l'Eglise, elle aussi, que le prophète appelle Jérusalem, est représentée comme adorée par les rois et les princesses, devenus ses pourvoyeurs et ses nourrices... et ne peut-on pas conformément à la pensée de celui qui a dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? nul n'est bon sinon Dieu seul, le Père », dire aussi : Pourquoi me pries-tu? tu dois prier le Père seul, que moi aussi je prie, et c'est là l'enseignement que donnent les Saintes Écritures. *De oral.*, 15.

Ce texte présente un intérêt particulier, du fait qu'on y voit clairement aux prises les deux aspects opposés de la pensée d'Origène. En tant que philosophe, Origène n'éprouve aucune hésitation : Il ne faut pas prier celui qui prie; tel est le principe. Dès lors, le chrétien adressera à Dieu seul, au Père, ses supplications, ses actions de grâces, ses demandes. Pourtant, l'Eglise associe le Fils au Père dans ses formules : elle prie par Notre-Seigneur : Origène ne peut encore qu'approuver cette manière de faire, car Jésus est le grand-prêtre, le médiateur et, par suite, il lui appartient de présenter à Dieu nos prières. Quelques fidèles, il faudrait même dire de nombreux fidèles, vont encore plus loin, ils prient le Fils lui-même, soit avec le Père, soit sans le Père. Origène soit ici une marque de simplicité condamnable, et il insiste pour que tous les croyants adoptent la même attitude. Seulement, lorsqu'il se trouve lui-même parmi les simples, lorsqu'il leur porte la parole de Dieu dans une homélie, il lui arrive de prier le Christ : et c'est ici que le désaccord ceint davantage entre la théorie et la pratique.

Le *Contra Celsum* met en un particulier relief la difficulté. Adorer Jésus, n'est-ce pas exposer les chrétiens au reproche de polythéisme qu'eux-mêmes adressent si justement aux païens? Origène multiplie les réponses : tantôt il affirme la préexistence du Fils de Dieu pour montrer qu'il n'y a pas, en son cas, apothéose comparable à celle des héros du paganisme, mais adoration d'une vraie personne divine; tantôt, il soutient que toute la grandeur du Fils lui vient du Père et que c'est comme telle qu'on la vénère; tantôt, enfin, il accentue la subordination du Fils à l'égard du Père et le présente comme notre grand-prêtre, chargé spécialement d'intercéder pour nous. Ces réponses ne sont pas très cohérentes. Du moins trahissent-elles un certain embarras.

Et l'on a remarqué que le même embarras se fait jour en des textes où Origène s'adresse à des croyants déjà avancés dans la science des Écritures, capables par conséquent de recevoir, sans atténuation, une doctrine philosophique. Tel est le caractère du commentaire sur saint Jean auquel nous avons fait souvent appel dans les pages qui précèdent. Même là, le docteur alexandrin n'est pas pleinement cohérent avec lui-même. Citons par exemple ce passage relatif à la science du Fils : Le Fils unique est la vérité, écrit Origène, car il comprend en soi avec pleine clarté la raison de tout ce qui est selon la volonté du Père... Si quelqu'un demande si le Fils sait tout ce (pie le

Père connaît, en raison de sa richesse, de sa sagesse et de sa science, et prétend, pour glorifier le Père, que le Ris ignore certaines choses que le Père seul connaît, parce que la science du Père égale les perceptions de l'incarné. Il faut savoir que notre Sauveur, par cela seul qu'il est la vérité, n'ignore rien de ce qui est vrai, et que, s'il est la vérité parfaite, il doit tout savoir : sans quoi la vérité serait défectueuse, puisqu'il serait privé de ces choses qu'il ne connaît pas, selon quelques-uns, parce qu'elles se trouvent dans le Père seul, ou bien qu'on nous montre qu'il y a des choses connues qui ne rentrent pas dans la vérité, mais qui soient au dessus d'elles. » *In Joan.*, i, 27. Et cela est clair. Puisque le Verbe est la vérité, il doit connaître le Père comme il en est connu.

Mais nous nous rappelons qu'Origène a fait des distinctions entre la vérité absolue et la vérité relative. Si bien que nous n'éprouvons pas un très grand étonnement à lire dans le *Dr principiis* des formules qui s'accordent mal avec les précédentes. Si le Père comprend en soi toutes choses et si le Fils fait partie de ce tout, il est évident que le Père le comprend aussi, l'un autre demandera s'il est vrai que le Père n'est connu de lui-même que de la même manière qu'il est connu par le Ris et se rappelant ce (pii est écrit : • Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi, » il soutiendra que cela est vrai en tout; de sorte que, sous le rapport aussi du penser, le Père est connu par lui-même plus complètement, plus clairement, plus parfaitement que par le Fils. » *Dc prine.*, IV, iv, K (35). Enfin abrège ce texte et en adoucit les formules, mais nous en avons encore l'original dans une citation de Justinien, et la traduction de saint Jérôme nous en a été conservée, de sorte que nous sommes assurés de sa signification. Origène ne dit évidemment pas qu'il adopte la solution proposée par le *curiosus lator*, et selon son habitude, il ne la propose qu'à titre d'hypothèse. On voit d'ailleurs que cette hypothèse a ses préférences, et l'on ne s'étonne pas que, dans le livre XXXII du commentaire sur saint Jean, il écrive : • Je demande si, outre la gloire qu'il a dans le Fils, le Père ne peut pas en posséder une plus grande, étant glorifié en lui-même, lorsqu'il se tient dans la haute pensée de soi, connaissance et contemplation plus grandes que celles qui sont dans le Fils. • *in Joan.*, χχ.χii, LS, 17. G., t. xiv, col. 821.

Il ne faut pas chercher à résoudre toutes les contradictions que pourraient nous offrir les textes d'Origène. Il est aussi bon juge que J. Fixeront a écrit naguère : « On n'appulcra pas sur eux (les passages difficiles) un jugement trop sévère pour l'orthodoxie trinitaire d'Origène, si l'on remarque que plusieurs peuvent très bien s'expliquer, et sans beaucoup d'efforts, d'une façon acceptable, (pie l'incorrection des autres vient plutôt des tenues employés qu'elle ne tient à la pensée de l'auteur, qu'il est juste enfin, dans le doute, de le faire bénéficier de ses déclarations fennes et précises formulées ailleurs. » *La théologie antinécennic*, 9^e édit., p. 309.

Je ne prendrais peut-être pas à mon compte ces explications; mais j'insisterais plutôt sur la distinction que j'ai déjà rappelée entre Origène philosophe et Origène croyant. Le premier se laisse guider par la logique de son système et, pour sauvegarder pleinement le monothéisme, il subordonne le Verbe à Dieu. Le Second insiste sur les attributs divins du Sauveur et se retrouve ainsi en communion avec les plus humbles de ses frères en même temps (pi'avec les autorités légitimes de l'Église. C'est le premier qui écrit ces lignes : ὁ μὲν θεὸς καὶ Πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει ἐκ ἑκάστου των βντων» μεταδιδού ἐκαστο τοῦ Ἰδίου τὸ εἶναι διερ ἐστίν, ἐλαττόνω

παρὰ τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς φθόνων ἐπὶ μόνᾳ τὰ λογικὰ (δεύτερο γὰρ ἐστὶ τοῦ Πατρὸς), ἵτι δὲ ἡττόνω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνου τοῦ ἁγίου διῖκνούμενον. ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἢ δύναμις τοῦ Πατρὸς παρὰ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἢ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μάλλον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἢ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. » *Dc prine.*, I, in, 5. Impossible de méconnaître dans ce passage, où se pressent les termes philosophiques, les expressions techniques, une doctrine de la subordination. Au Père l'empire universel; au Ris les êtres raisonnables; à l'Esprit les saints. Origène admet sans doute que la puissance de l'Esprit reste incomparablement supérieure à celle des créatures saintes; il reste que, dans la sphère de la divinité, elle est inférieure à celle du Père et du Fils. Il est vrai, comme le remarque J. Denis, que cette formule, en apparence si précise, n'est même pas exacte au point de vue du système d'Origène. Si l'on fait réflexion qu'il n'y a en réalité que des natures rationnelles (car toutes les autres n'ont qu'une apparence d'être qui doit un jour s'évanouir) et que toutes les natures rationnelles sont destinées à la sainteté, tout cet échafaudage de paroles si induslricuscment construit se détruit de lui-même et l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit relativement aux créatures, a Juste la même extension. • *De la philosophie d'Origène*, p. 121-122.

V. Cosmologie. - Dieu seul est l'être parfait. Seul il existe par lui-même. Mais il ne reste pas seul, car il crée le monde. Sur le fait de la création, Origène est extrêmement précis : « Si quelqu'un, écrivait-il dans son *Commentaire sur la Genèse*, comparant Dieu à des ouvriers humains, tombe dans cette erreur de croire qu'il ne peut pas faire le monde sans avoir sous la main une matière incréée (ἀγέννητον), parce que le statuaire ne peut accomplir son œuvre sans l'airain, ni le charpentier sans le bois, ni l'architecte sans la pierre, il faut lui demander si Dieu peut exécuter ce qu'il lui plaît, dès qu'il le veut, sans effort et sans que sa volonté trouve d'obstacle. Car, par la même raison, que, en vertu de sa puissance et de sa sagesse ineffables, il produit comme il le veut, pour l'ornement de l'univers, les qualités qui n'avaient aucun être auparavant - et c'est ce qu'admettent tous ceux qui croient à la Providence — sa volonté est capable d'amener à l'existence les êtres qu'il veut. Nous demanderons à ceux qui soutiennent qu'il n'en peut être ainsi, s'il n'est pas conséquent à leur opinion que Dieu ait eu vraiment une belle chance de trouver une matière éternelle, sans la rencontre de laquelle il n'eût pu faire aucun ouvrage et serait resté privé des titres de créateur, de père, de bienfaiteur, de bon, en un mot, de tous les titres qu'on a raison de lui attribuer. Comment donc aurait été exactement mesurée la quantité de cette matière pour suffire à la substance d'un tel monde? Il faudrait supposer je ne sais quelle Providence plus ancienne (pie Dieu, (pii lui aurait fourni la matière, pourvoyant à ce que l'art qu'il possédait ne demeurât pas inutile, faute de cette matière dont la rencontre lui a permis de faire la merveilleuse beauté de l'univers. D'où cette matière tenait-elle la capacité de recevoir les qualités que Dieu voudrait lui imprimer, s'il ne l'avait pas lui-même créée pour lui en telle et telle quantité qu'il voulait l'avoir? Mais, admettant, par impossible, que la matière soit incréée, nous demandons à ceux qui ont cette opinion : dans le cas où cette matière, sans avoir été mise sous la main de Dieu par je ne sais quelle Providence, aurait été par elle-même capable de ces qualités, qu'est-ce que la Providence, si elle l'avait créée, aurait fuit de plus que le hasard? Et si Dieu eût décidé de créer et de façonner cette ma-

Itère qui travail pas d'être par elle-même, qu'csl-cc que la sagesse el la divinité auraient fait de plus que ec qu'elles auraient fait d'une matière préexistante? Si, par hasard, la Providence n'avait fait que cc qui serait sans la Providence, pourquoi ne pas supprimer Je démiurge et l'artisan de l'univers? Il serait absurde sans doute de dire que ce inonde, si artistement construit, est devenu tel par lui-même sans la main d'un sage ouvrier. Il ne l'est pas moins de dire que la matière, avec sa quantité réglée, avec scs qualités, avec sa souple obéissance à l'art du Verbe divin, existe sans avoir été créée. » *In Genes. comment.*, cité par Eusèbe, *Pnyparatio evang.*, VU. 20, P. G., t. xn, col. 48-49. Cf. *De print.*, II, n, 5.

Ce texte est long, mais il convenait de le citer en entier à cause de son importance. Car la création du monde matériel n'y est pas seulement affirmée; elle est encore démontrée par des arguments de l'ordre rationnel. Aux partisans «le la matière incréée, Origène oppose deux objections : comment comprendre une matière indépendante de Dieu quant à son être, et dépendant de lui dans sa forme et dans ses attributs? comment concevoir une matière qui existerait par elle-même et posséderait la faculté de recevoir certaines déterminations ou certains mouvements, sans avoir déjà ces déterminations et ces mouvements? Objections qui semblent décisives à Origène, et qui le sont en effet, si l'on se représente la matière comme un pur principe de passivité.

Ajoutons d'ailleurs qu'il s'agit d'une véritable création. Dieu a fait ce qui est de ce qui n'était pas, *Zn. Zoan.*, t. 18, P. G., t. xiv, col. 53. Le monde n'est pas une émanation de Dieu, et Dieu n'est pas, ainsi que le pensaient les stoïciens, l'âme du monde. A l'objection de Gelse qui voyait dans l'Esprit-Saint un corps, un souille pénétrant tout et comprenant tout en soi, Origène répond avec assurance : Dieu et le inonde sont distincts l'un de l'autre, comme le créateur et la créature. *Contra Cels.*, VI, 7.

Toutefois cette création est éternelle. Origène se refuse à admettre que Dieu ait pu et puisse rester oisif. On nous objecte, écrit-il, cette difficulté : Si le monde a commencé dans le temps, que faisait Dieu avant que le monde commençât? C'est une impiété à la fois et une absurdité de dire que la nature de Dieu reste oisive et inerte ou de penser que sa bonté n'a pas toujours fait le bien, que sa toute-puissance n'a pas toujours exercé le pouvoir. *De princ.*, III, v, 3. Cf. *De princ.*, I, iv, 3; S. Jérôme, *In Epist. ad Ephes.*, 1, 7. *Z.*, I, xxvi, col. 518; Méthode, cité par Photius, *liblinth.*, cod. 235. Dieu, dit encore Origène, ne saurait être appelé tout-puissant, à moins d'avoir des sujets sur lesquels il exerce sa puissance et, par conséquent, pour qu'il manifeste son pouvoir suprême, il faut (pie toutes choses subsistent. Car, si l'on voulait prétendre, qu'il y ait eu, soit des espaces, soit des siècles, où ce qui a été fait n'était pas encore fait, on montrerait évidemment par là que Dieu n'était pas tout-puissant dans ces espaces ou dans ces siècles, qu'il ne l'est devenu (pie plus tard, à partir du moment qu'il y a eu des êtres, sur lesquels s'est déployée sa puissance. Il y aurait donc eu du progrès en Dieu; il serait devenu meilleur, puisqu'on ne saurait douter qu'il vaille mieux être tout-puissant (pie de ne l'être pas. Or, n'est-il pas absurde de supposer (pie Dieu ne soit arrivé (pie plus tard et par voie de progrès, à posséder ce qui convient à sa nature? Que s'il n'y a Jamais eu de moment où Dieu n'ait été tout-puissant, nous devons nécessairement admettre qu'il y a toujours eu des êtres par lesquels cette puissance s'est manifestée, des sujets soumis à ce monarque suprême. » *De princ.*, 1. n. 10.

La création éternelle est cependant Unie, car Dieu, l

dit l'Écriture, a tout fait avec ordre et avec mesure : qu'il s'agisse du nombre des êtres raisonnables ou (le l'étendue de la matière corporelle, tout ce qui est créé se renferme dans un nombre et une mesure déterminés. *De princip.*, IV, iv, 35. Origène, ici, se montre pleinement grec : il lui répugne d'admettre que Dieu soit infini : « Dans ce commencement, écrit-il, (pie notre esprit se représente. Dieu a produit pur sa volonté autant de substances intellectuelles qu'il fallait et qu'il était suffisant. Car il ne faut pas, sous prétexte de le glorifier, ôter à la puissance divine sa limite. Nous devons affirmer au contraire qu'elle est finie. Si en effet elle était infinie, elle ne pourrait se penser. Car il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être embrassé. Dieu a donc fait autant d'êtres qu'il pouvait en comprendre, en tenir sous sa main, en ramasser sous sa Providence. De même, il n'a préparé qu'autant de matière qu'il en pouvait ordonner. » *De print.*, II ix, 1. Rufin a abrégé ce passage dans sa traduction, et nous le comprenons sans peine, car l'idée qui est ici exprimée a quelque chose d'étrange pour nos esprits latins; mais nous avons encore le texte grec, et Théophile d'Alexandrie en continue l'exactitude, S. Jérôme, *Epist.*, cxvnr, P. Z., t. xxn, col. 805, de sorte que nous sommes assurés de son authenticité. Il ne s'agit pas, pour Origène, de limiter la toute-puissance de Dieu, mais de l'expliquer : c'est parce qu'il est tout-puissant que Dieu a fait tout ce qu'il a pu.

Faut-il ajouter que, pour Origène, l'éternité du monde créé ne saurait en rien lui confier une sorte de nécessité qui ferait de lui un être divin? Du Fils de Dieu aussi. Origène déclare qu'il est éternellement engendré par le Père, et il va Jusqu'à écrire : « Notre-Seigneur est la splendeur de la gloire de Dieu, or la splendeur ne naît pas une fois pour cesser ensuite de naître. Autant de fois se lève la lumière productrice de la splendeur, autant de fois est engendrée la splendeur de la gloire. Notre Sauveur est la sagesse de Dieu. Notre Sauveur est la splendeur de la lumière éternelle. Si donc le Sauveur est toujours enfanté, et c'est pour cela qu'il est écrit : « Avant les collines il m'enfante », et non : « i) m'a enfanté », comme quelques-uns lisent à tort, de même toi, si tu as l'esprit d'adoption. Dieu l'enfante continuellement dans le Christ. » *Zi Jcrem.*, hom. ix, L Seulement cette éternelle génération du Verbe ne ressemble en rien à une création; elle ne fait pas sortir le Verbe du néant; elle est l'acte nécessaire par lequel Dieu s'affirme lui-même comme raison; et, dans l'image scripturaire de la splendeur, on reconnaît l'origine des expressions que sanctionnera le concile de Nîce : « Lumière de lumière. »

A la doctrine de l'éternité de la création, qui est une théorie philosophique, semble s'opposer le récit de la Genèse, qui rapporte l'origine des choses. Origène ne Pignore pas, mais il explique (pie les mots : « Au commencement » ne doivent pas être interprétés dans un sens temporel, car il n'y avait pas encore de temps avant (pie le monde fût, et ce n'est (pi'après le premier jour du récit mosaïque que l'on peut parler du temps; le principe dont il est ici question ne saurait donc être (pie le Verbe lui-même. /n Genes., hom. i, L

D'ailleurs, ce monde-ci a eu un commencement et i) aura une fin; mais il n'est pas le seul; il doit au contraire être envisagé comme un des termes d'une série illimitée. « Fidèles aux règles de la piété, écrit Origène, nous déclarons que Dieu n'a pas commencé d'opérer lorsqu'il a fait ce monde visible, mais, de même qu'il y aura un autre monde après la destruction de celui-ci, ainsi pensons-nous qu'il y en avait d'autres avant le commencement du monde actuel. » *De peine.*,

111. v, 3. Saint Jérôme semble ici résumer exactement la pensée du maître lorsqu'il écrit : *In secundo autem libro mundos asserit innumerabiles, non juxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium. Et ante hunc nostrum mundum alium fuisse mundum, et post hunc alium rursum futurum, et post illum alium rursumque ceteros post ceteros ; et addubitat utrum futurus sit mundus alteri mundo ita ex omni parte consimilis, ut nullo inter se distare videantur, an ceteri nunquam mundus alteri mundo ex toto indiscretus et similis sit futurus, Epist., cxxiv, 5. ad Avit., P. L., t. .xxn. coi. 1063; cf. De prine.. II. m, 1.*

Qu'étaient donc les créatures de Dieu, j'entends les premières de toutes, celles qui sont sorties de ses mains aux jours d'éternité? que pouvons-nous en savoir? C'étaient, semble-t-il, des créatures spirituelles. des voé . car seuls des esprits peuvent être immédiatement produits par Dieu. Encore Origène se demande-t-il si ces esprits étaient incorporels au sens le plus strict du mot, ou s'ils avaient un corps clivré, subtil, délicat, et il semble bien admettre cette seconde hypothèse, car la Trinité seule peut être dite réellement incorporelle, *Dc prine.*, I. vu. 1; II, n, 2; IV, vi, 27; *In Joan.*, i, 27.

Tous les esprits ont été créés égaux par Dieu, car il répugne à l'idée que nous devons avoir de sa justice de penser que le Créateur a fait des créatures meilleures les unes que les autres. Toile n'était pas l'opinion desgnostiques. qui divisaient les esprits en pneumatiques, psychiques, et hyliques et dont Origène rapporte longuement les objections : « Voyez, disaient-ils. combien la naissance de l'un est plus heureuse que celle de l'autre. Tel naît d'Abraham; tel naît d'Isaac et de Kébecca; encore dans le sein maternel, celui-ci supplante son frère, avant même que de naître, il est aimé de Dieu. L'un vient au monde parmi les Hébreux; il a la ressource d'être instruit dans la loi divine: l'autre voit le jour parmi les Grecs, hommes sages et d'une condition non médiocre. Au contraire, voici un enfant qui naît parmi les Éthiopiens, lesquels ont coutume de se nourrir de chair humaine, ou chez les Scythes, pour qui le parricide est comme une chose légale, soit enlin dans la Tauride, où l'on immole les étrangers. Eh bien! d'où proviennent ces différences? quelle peut être la cause des conditions si variées que la naissance nous assigne? Assurément on ne saurait prétendre que le libre arbitre y ait quelque part. Car nul ne choisit son lieu de naissance, ni ses compatriotes, ni sa condition. Que si l'on n'admet pas que les âmes sont de différents natures, que les unes, naturellement mauvaises, sont destinées à rejoindre une race mauvaise, les autres, naturellement bonnes, à faire partie d'une bonne race, il ne reste plus qu'à livrer au hasard tout le cours des choses humaines. Dès lors, il ne peut plus être question, ni d'un monde créé par Dieu et gouverné par sa Providence, ni d'un jugement de Dieu sur les actions de chacun. » *Dc prine.*, II. ix. 5: cf. *Contra CeU.* 9 V, 27, 31.

Origène ne dissimule pas la gravité de l'objection : mais sa réponse est que tous les esprits, créés à l'origine libres et égaux, sont tombés par leur faute. *Dr prim* il. " *Contra Cdsf* III. 69. On ne saurait trop insister sur la place qu'accorde Origène au libre arbitre. Nous y reviendrons en parlant de son anthropologie. Mais la liberté n'est pas une faculté propre à l'homme, elle appartient aussi bien à toutes les créatures, à tous les esprits; elle fait partie de leur essence même : En créant dans le principe ce qu'il a voulu créer. c'est-à-dire les natures raisonnables. Dieu n'a pas eu d'autre motif de créer, que lui-même. « est à-dire sa propre bonté. Puis donc que lui-même

a etc le motif de ce qui devait être créé, lui en qui il n'y avait ni variété, ni changement, ni impuissance, il a créé égaux et semblables tous ceux qu'il a créés, car il n'y avait pour lui aucune raison de les faire variés et divers. Seulement, comme les créatures raisonnables elles-mêmes étaient douées de la faculté du libre arbitre, la liberté a entraîné les unes au progrès par l'imitation de Dieu, les autres à la chute par la négligence. » *De prine.*, II. ix, (> cf. I, v, 3; vi. 3; vin. 3; II. i. 2; m, 1; 111. i.

Parmi les créatures, les unes se sont donc attachées avec plus ou moins de force au bien suprême, et, après avoir occupé la même place ou un rang égal dans le monde céleste, ont peu à peu formé une hiérarchie selon le degré de leur bonne volonté, depuis les archanges, les trônes et les dominations, qui résident dans les deux des deux, jusqu'aux anges inférieurs qui régissent les astres et qui sont attachés à des corps visibles, moins purs par conséquent que ceux des puissances supérieures. Les autres ont volontairement commis le mal; elles se sont écartées de Dieu; ce sont les démons et les hommes, et c'est leur chute, leur καταβολή, qui est proprement la cause de l'état actuel de l'univers, celui-ci étant moins une création qu'une dégradation. *De peine.*, L vin; H, ix. 6; 111, v. I: *In Joan.*, xix, 22; *In Maith. comment see.*, 71.

De tous ces esprits, celui qui nous intéresse le plus est évidemment l'âme, puisque c'est l'âme (pii caractérise l'homme. Origène insiste longuement sur sa nature, bien qu'il semble parfois se perdre en des explications plus ou moins cohérentes. Après avoir défini l'âme : une substance douée d'imagination et de mouvement, φανταστική και ορμητική. il déclare que les animaux eux-mêmes ont une âme, puis il se demande si les anges eux aussi ont des âmes et il conclut : Bien que nous ne soyons autorisés par aucun texte des saintes Écritures à dire que les anges et les autres esprits qui servent Dieu soient des âmes ou aient des âmes, cependant la plupart pensent que ce sont des êtres animés. ■ *Dc peine.* II, vin, L Ccs concessions faites à l'usage ou à la tradition, Origène semble ne plus envisager l'âme (pie chez l'homme, et c'est bien elle en elle-même (pii sert à définir proprement la nature humaine. Celle-ci est un esprit refroidi, ainsi (pie le montre l'étymologie, mais elle n'en a pas perdu pour autant la faculté de reconquérir sa pureté primitive : των δέ λογικών τὰ ἀμαρτήσαντα καὶ διὰ τοῦτο ἐκπεσόντα τῇ ἐν ἡ ἦσαν καταστάσει κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν οἰκείων ἀμαρτημάτων τιμωρία χάριν σώμασιν ἐνεβλήθη. καὶ καθαρούμενα πάλιν ἀνάγονται *bi et* πρότερον ἦσαν καταστάσει, παντελῶς τὴν κακίαν ἀποτιθέμενα καὶ τὰ σώματα* καὶ πάλιν ἐκ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ πλεονάκι διάφοροι ἐμβάλλονται σώμασι προ τιμωρίαν. ζεῖκο γὰρ ὁ διάφορου κόσμου συστήναι τε καὶ συνίστασθαι, τοῦτο μὲν παρελθόντα, τοῦτο δὲ μέλλοντα ... παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν, καὶ τὴν ψῦξιν τὴν ἀπο τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν >χγομένη ψυχὴ, οὕσα καὶ δεκτικὴ τῇ ἐπανόδου τῇ ἐο'δπερ ἦν ἐν ἀρχῇ* ὅπερ νομίζω λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου ἐν τῷ ἐπιστρέφον, ψυχὴ μου. εἰ τὴν ἀνάπανσιν σου ὥστε ὅλον τοῦτο εἶναι νοῦ. *Dr peine.*, II. liu. 3.

Nous voudrions en savoir davantage. En particulier le problème de l'origine de l'âme nous intéresse au plus haut point, et nous ne voyons pas comment Origène l'a au juste résolu. A première vue, on serait tenté de lui attribuer la théorie pythagoricienne de la métempsycose, et tel est. en effet, le grief que saint Jérôme articule contre lui. en résumant à grands traits la fin du premier livre du *Dc peincipiis* : *Ad extremum sermone latissimo disputavit angelum sive animam aut carter dirmonrm, quos unius asserit esse naturiv sed diversarum voluntatum, pro magnitudine*

negligentiir cl stultitia: jumentum posse fieri, et pro dolore ptrnorum rt ignis ardore magis eligere ut brutum animal sit rt in aquis habitet ac fluctibus rl corpus adsumcre hujus ori illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sini timenda. Et ad extremum ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui asserit μετ μψύχωσιν, post tam nefandam disputationem qua lictoris animum vulneravit : Illice, inquit, juxta nostram sententiam, non sint dogmata, sed quivstta tantum atque projecta, ne penitus intractata viderentur. Epist., cxxiv, l. t. xxn, coi 1003.

La traduction de Rufin semble ici très abrégée car nous n'y trouvons rien qui corresponde à ce *sermo latissimus* dont parle saint Jérôme; mais il nous est difficile d'avoir pleine confiance dans les résumés de saint Jérôme. Celui-ci ne traduit pas textuellement; il se contente de dire ce qu'il croit trouver dans le texte d'Origène, et il y trouve surtout une discussion, *disputatio*, l'examen d'une hypothèse, dont Origène conclut qu'il ne saurait en affirmer la valeur. Telle semble en effet avoir été la position du docteur alexandrin. Son esprit aiguisé le portait naturellement à multiplier les hypothèses, à rappeler les essais qui avaient été faits avant lui, à proposer des thèmes de discussion : souvent, il terminait sans conclure et laissait à son lecteur de soin de décider. C'est ce qu'il faisait en ce passage du *De principiis* : nous trouvons dans ses œuvres assez de condamnations de la métempsychose pour être assurés qu'il n'a jamais dû en accepter l'idée. *Contra Cels.*, V, 29; *In Matth.*, xiii, 1.

Il est vrai que ces condamnations restent purement négatives. Comme le fait remarquer L. Denis, « Si les esprits peuvent tomber, de ce corps de lumière et de gloire qu'ils avaient reçu avec la perfection originelle, dans ce corps de péché et de mort, qui est celui des hommes, à cause de leurs fautes dans une vie antérieure, on ne voit pas pourquoi ils ne descendraient pas plus bas. Car plus d'un homme sort de cette vie pire qu'il n'y était entré. Pourquoi donc ce qui est devenu le corps d'un homme, après avoir clé celui d'un ange ou de quelque être supérieur aux anges, ne pourrait-il pas devenir celui d'un animal ou d'une plante? » J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 195-196. Il y a là une véritable difficulté, à laquelle n'est apportée aucune solution satisfaisante.

À la création du monde et aux problèmes que pose la création ne se borne pas la cosmologie origéniste. Après avoir expliqué comment le monde est éternel, bien qu'il y ait eu, et qu'il doive y avoir, une infinité de mondes, Origène explique comment tous ces mondes se succèdent les uns aux autres. Nous retrouverons plus loin ses idées sur le renouvellement des choses en étudiant son eschatologie. Restons pour l'instant dans le monde actuel, et essayons de pénétrer les opinions du maître relativement à l'homme.

VI. Αντ ιιιιο πο ι.ο.χ.ι L'homme, nous venons de le voir, est essentiellement un esprit déchu de son ancienne splendeur. Les âmes ne sont que des esprits refroidis. Sans doute Origène se demande quelque part si l'âme naît *ex traduce*, ou si elle a une autre origine. *In TU. comment.*, dans *Apol.*, ix, P. (I., t. xvii, col 604; et il écrit encore : « Quant à l'âme, si elle est transmise par le moyen de la semence, comme si sa substance était insérée dans la semence corporelle elle-même, ou si elle a une autre origine et si son principe est engendré ou inengendré, ou du moins si elle est introduite du dehors dans le corps, c'est ce que la prédication ecclésiastique ne définit pas nettement. » *De prine.*, I. prooem. 5. En fait, il ne s'arrête pas à discuter cette question.

Et lorsqu'il dresse la liste des problèmes qui peuvent se poser au sujet de l'âme, on voit bien que la

psychologie expérimentale, ainsi que nous dirions aujourd'hui, n'a pour lui aucun intérêt. « On doit se demander, écrit-il, quelle est la substance de l'âme. Est-elle corporelle ou incorporelle? est-elle simple ou composée de deux, de trois parties ou davantage? Sa substance, comme quelques-uns le veulent, est-elle renfermée dans la semence corporelle, et son commencement est-il contemporain de celui du corps? Ou bien, parfaite et venant du dehors, se révèle-t-elle du corps lorsqu'il est préparé et déjà tout formé dans les entrailles de la femme? Et, dans ce cas, entre-t-elle dans le corps au moment où elle vient d'être créée, et ne l'a-t-elle été que lorsque le corps paraissait déjà formé, de sorte que la raison de sa création paraisse être la nécessité d'animer un corps? Ou bien, créée auparavant et des longtemps, doit-on penser qu'elle descende pour quelque raison dans le corps, et s'il y a une raison qui l'y fait descendre, quelle est-elle? On cherche, de plus, si elle revêt le corps une seule fois et si elle n'en a plus besoin dès qu'elle l'a quitté, ou bien si, après l'avoir quitté, elle le reprend de nouveau, si ensuite elle le conserve toujours, ou si elle le quitte un jour derechef. Et puisque, selon l'autorité des Écritures, il doit y avoir une fin du monde et que cet état corruptible doit se changer en un état incorruptible, on ne peut mettre en question si l'âme peut reprendre un corps une seconde ou une troisième fois dans la condition de la vie présente. Car, si l'on admettait cette supposition, il suivrait nécessairement que, grâce à ces migrations successives de l'âme, le monde ne connaîtrait pas de fin. De plus la connaissance de l'âme demande que l'on s'enquière s'il y a quelques espèces d'êtres ou quelques esprits de même substance qu'elle et d'autres d'une substance différente, je veux dire s'il y a des esprits raisonnables comme elle et des esprits privés de raison; si elle est de la même substance que les anges, puisqu'on croit que le rationnel ne diffère aucunement du rationnel, ou bien si elle n'est point telle substantiellement, mais doit le devenir par la grâce au cas qu'elle mérite, ou bien si il est absolument impossible qu'elle devienne semblable aux anges, à moins que la qualité de sa nature ne le comporte. Car il paraît que ce qu'elle a perdu peut lui être rendu, et non que ce que le Créateur ne lui avait pas donné dès le commencement puisse lui être conféré. L'âme doit encore, pour se connaître elle-même, rechercher si ce qui fait sa vertu peut s'ajouter à elle et s'en retirer, si cette vertu est immuable et non accidentelle, ou bien si une fois acquise elle ne peut plus se perdre. *In Canl. cantic.*, n, édit. Baerhens, p. 116-117; cf. *In Joan.*, vi, 7.

Ce texte devait être cité en entier pour faire bien comprendre de quelle manière Origène envisage les problèmes relatifs à l'âme. Son esprit, porté aux spéculations métaphysiques, ne s'intéresse guère aux questions que pose la vie quotidienne; il veut plutôt connaître l'origine et la destinée de l'âme que l'exercice de ses facultés. D'ailleurs, lorsqu'il n'envisage que l'homme, comme il le fait ici, il semble laisser tomber un certain nombre des solutions audacieuses, auxquelles il s'arrêtait volontiers au cours de ses recherches sur l'univers. Son horizon est plus restreint, si bien que certaines de ses interrogations nous étonnent. Celle par exemple qu'il pose sur l'origine de l'âme.

L'homme, suivant Origène, se compose d'un corps et d'une âme. *De prine.*, I, i, 6; *Contra Cels.*, VI 63; VU. 24; VII 23. Sans doute, en quelques passages, Origène dit bien que l'homme est constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. *De prine.*, IV. n. 1 (11); *in Alatth.*, xvii, 27; *In Joan.*, xxxn, 2; *In Levit.*, hom. n. 2. Mais cette seconde division, qui lui est en quelque sorte imposée par quelques passages de l'Écriture, ne joue aucun rôle dans son enseigne-

ment, elle semble même contredire ce que nous avons appris touchant la chute des esprits et leur refroidissement, car l'âme nous est alors apparue comme un esprit déchu et alourdi.

L'âme est immatérielle, bien qu'elle ne puisse pas subsister indépendamment du corps. « S'il y a des gens qui pensent que l'intelligence ou que l'âme est un corps, Je voudrais bien qu'ils me disent comment clic pourrait recevoir en soi les raisons et les preuves de tant de choses grandes, difficiles et subtiles. D'où lui viendrait la force de la mémoire? d'où l'intuition des choses invisibles? Un corps est-il en état de saisir <e qui est incorporel? quel moyen de lui prêter la faculté de concevoir et de raisonner dans les sciences et dans les arts? où lui trouver un sens pour atteindre les dogmes divins qui sont évidemment incorporels? Suppose-t-on* que, de même que la conformation de l'œil ou de l'oreille est appropriée à la vue ou à l'audition et qu'en général les membres formés par Dieu sont propres, en vertu de leur conformation particulière, aux fonctions qu'ils sont naturellement destinés à remplir, de même l'âme ou l'intelligence a reçu une conformation matérielle telle qu'elle puisse sentir et concevoir chaque chose en même temps qu'elle est animée du mouvement vital? Mais Je demande qu'on me décrive et me dise la couleur de la pensée prise en elle-même et dans son activité intime. Chaque sens corporel a son objet propre. A la vue répondent les couleurs, les formes, les grandeurs, à l'ouïe les paroles et les sons, à l'odorat les senteurs bonnes ou mauvaises; au goût les saveurs, au toucher le chaud et le froid, la dureté et la mollesse, les aspérités et le poli. Or, il est clair pour tout le monde que le sens intellectuel est de beaucoup supérieur à tous ces sens-là. Et tandis que les sens inférieurs ont chacun pour objet une substance particulière, cette énergie qui est beaucoup plus excellente qu'eux, je veux dire le sens intellectuel, n'aurait point aussi son objet substantiel? Et la nature de l'intelligence se réduirait à n'être qu'un accident ou une dépendance du corps? N'est-ce pas absurde? ceux qui avancent de pareilles propositions font injure à la meilleure partie de leur être; et cette injure s'étend jusqu'à Dieu, qu'ils se figurent pouvoir être conçu par une substance corporelle. » *Dr princ.* I, i, 7; cf. I. vit. 1; II, n, 1-2; x, 1-2; *Exhort. ad martyr.*, 17; *Contra Cris.*, VII, 32.

C'est à peine si Origène fait allusion à la théorie de la connaissance : il rejette le sensualisme stoïcien; et il ajoute : « Quoique, dans cette vie, les hommes doivent commencer par les sens et par les objets sensibles, pour s'élever peu à peu à la notion des choses intelligibles, il ne faut pas s'arrêter à ce qui tombe sous les sens, ni dire que, sans la sensation, il est impossible de connaître les intelligibles. » *Contra CeU*, VII, 37. Il dit encore que l'esprit peut connaître Dieu, parce qu'il y a une parenté entre Dieu et lui, *De princ.*, I, i, 7. Toutefois il est nécessaire que l'esprit se purifie s'il veut atteindre la divinité. *Contra C*, I, 6^L. VII, 33.

Sur cette connaissance de Dieu, qui est réservée aux cœurs purs, Origène revient à plusieurs reprises : * Il arrive, dit-il, que la lumière corporelle montre à ceux qui ont les yeux sains et sa propre présence et celle des objets qui tombent sous les sens. De même Dieu, pénétrant par une certaine vertu dans l'esprit, voit, de chacun, pourvu que la pensée ne soit pas voilée et n'éprouve pas quelque empêchement de la part des passions, se révèle lui-même et révèle les autres objets intelligibles à la raison éclairée de sa lumière. Il ne faut pas s'étonner si quelques-uns, se montrant très perspicaces dans les arts et dans les sciences* ou dans certaines questions dialectiques et

morales, ignorent Dieu. Leur entendement est semblable à l'œil qui voit tout plutôt que le soleil, mais ne s'élève jamais à la contemplation de ses rayons. » *In Psalm*, IP, 7. On pourrait sans peine multiplier les textes. Nous trouvons ici l'esquisse d'une théorie de la connaissance mystique qui se rattache à celle (pic Clément d'Alexandrie avait déjà développée.

De tous les problèmes psychologiques, le seul qui intéresse réellement Origène, c'est celui de la liberté. Il n'y a pas à s'en étonner : la liberté est une pièce maîtresse dans son système. C'est parce que les esprits sont doués du libre arbitre, qu'ils peuvent faire le bien et le mal et ainsi modifier l'état dans lequel ils ont été primitivement créés. La chute des esprits, les révolutions du monde, les retours des âmes à une condition supérieure, sont le résultat d'actions volontaires et libres.

Ce n'est pas à dire qu'Origène fasse ici preuve de beaucoup d'originalité. Il emprunte l'essentiel de ses idées, et souvent même jusqu'à leur expression au stoïcisme. Mais il les développe inlassablement : < Parmi les êtres susceptibles de mouvement, les uns ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, les autres sont mus par une cause extérieure : tels sont le bois mort, les pierres, et, en général, la matière inerte, dont le principe d'unité est dans l'ἕξις. Il est inutile de dire ici que la dissolution ou la corruption des corps est un mouvement, parce que cela ne touche pas à notre sujet. Ont en eux-mêmes la cause de leur mouvement les animaux et les plantes, c'est-à-dire les êtres dont le principe d'unité est dans une φύσις ou dans une âme... Et les uns se meuvent d'eux-mêmes, ἐξ ἑαυτῶν, les autres par eux-mêmes. ἀφ' ἑαυτῶν. So meurent d'eux-mêmes les êtres qui n'ont point d'âme, τὰ ἀψυχὰ; sont mus par eux-mêmes les êtres animés, τὰ ἐμψυχὰ. Les êtres animés se mettent par eux-mêmes en mouvement, lorsqu'une Image provoque en eux l'appétit et, chez quelques animaux, il y a des Imaginations provoquant l'appétit dans un sens défini et limité : par exemple dans l'araignée se produit l'imagination de tisser, qui est suivie de l'appétit de tisser, et il n'y a, croit-on, dans l'animal, ((ue la faculté imaginative le portant détermination à telle œuvre, de sorte qu'on ne doit supposer rien de plus dans l'abeille pour la savante construction de ses rayons.

« Outre l'imagination, l'animal raisonnable a en lui la raison, qui juge les données de l'imagination, rejetant les unes, acceptant les autres pour se conduire d'après elles. En conséquence, puisqu'il y a naturellement dans la raison certains principes pour distinguer ce qui est honnête de ce qui est honteux, nous pouvons, en suivant ces principes, choisir l'un et nous écarter de l'autre ex. : louables, si nous nous adonnons à la pratique du premier, blâmables, si nous faisons le contraire... Ce qui survient du dehors et provoque en nous telle ou telle imagination, incontestablement, n'est point du nombre des choses <[il dépend de nous. Mais décider d'user de cette imagination d'une manière ou d'une autre est l'œuvre de notre seule raison qui, à la suite des incitations du dehors, nous détermine à suivre les conseils de l'honnêteté ou nous porte à une conduite contraire...

Si quelqu'un soutient que ce (pif nous vient du dehors est de telle nature (pie personne ne puisse y résister, qu'il fasse attention à ce «pi'il éprouve et à ses mouvements intérieurs, et qu'il voie si le consentement, l'acquiescement, la détermination de la raison à ceci ou à cela ne viennent pas de certaines persuasions. Si l'on a résolu de vivre dans la continence, l'aspect d'une femme dont la beauté nous invite à agir contrairement à notre propos n'est pas une raison suffisante pour effacer cette décision. Si, se laissant aller

aux excitations cl à l'ail rail <lc la volupté, ou tombe dans l'intempérance, c'est qu'on n'a pas voulu résister el s'affermir dans sa volonté première. Car un autre, pour qui cet attrait et ces excitations sont les mêmes, sait par raison secouer ces amorces engageantes et dissiper la passion. » *Dr prine.*, III, î, 2-L

La preuve du libre arbitre doit être cherchée d'abord dans le témoignage de la conscience : Observons donc ce qui se passe en nous, et voyons s'il n'y aurait pas de l'impudence à dire que ce n'est pas nous-mêmes (pii voulons, nous-mêmes qui mangeons, nous-mêmes qui nous promenons, nous mêmes qui donnons notre acquiescement el (pii acceptons n'importe quelle Opinion, nous-mêmes qui en repoussons d'autres comme fausses. Il y n des propositions auxquelles jamais homme ne parviendra à croire, en accumulant les paroles et les preuves en apparence les plus plausibles. Ainsi il est impossible de penser sérieusement au sujet des choses humaines qu'il n'y a pas de libre arbitre. » *Dc oratione*, 6.

A la preuve expérimentale, Origène ajoute naturellement l'argument scripturaire, et il multiplie les citations de textes favorables au libre arbitre. Il n'ignore d'ailleurs pas (pie certains passages semblent contredire sa thèse. Moïse n'a-t-il pas écrit (pie Dieu endurecit le cœur du pharaon? L'apôtre n'a-t-il pas dit que le potier dispose à son gré de l'argile pour faire de la même masse soit un vase d'honneur soit un vase d'ignominie et (pie nous n'avons pas davantage à demander compte à Dieu s'il se scrl de nous comme il l'entend? A ces objections, il oppose divers arguments qui n'ont pas tous la même valeur. C'est ainsi que, dans son commentaire sur l'épltre aux Domains, il suppose que les passages difficiles sont placés, par saint Paul, dans la bouche d'un contradicteur, que ce sont des objections, auxquelles l'apôtre répond. *In Rom.*, vu, 16, *P. G.*, t. xiv, col. 11 H. Cette échappatoire ne le relie pas longuement. Il préfère dire (pie notre condition actuelle d'endurcissement, de honte est causée par des mérites ou des démérites antérieurs : si le Seigneur a aimé Jacob et haï Êsnü dès leur naissance, c'est parce (que ces deux hommes s'étaient rendus dignes d'amour ou de haine en une vie précédente. *De peine.*, III, i, 20; I, vu, 4; 111, îv, 5. Ailleurs encore, il s'efforce de concilier la liberté et la science de Dieu : Notre libre arbitre ne fait rien sans la science de Dieu, et la science de Dieu ne nous pousse pas de force au bien sans notre libre coopération. En d'autres termes, notre libre arbitre ne fait pas de nous des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, sans la science de Dieu qui se sert de notre libre arbitre comme il convient à sa nature, et la préparation des vases d'honneur ou des vases d'ignominie ne dépend pas de Dieu seul : il lui faut une matière apte, je veux dire notre volonté (pii se porte librement au bien ou au mal. *De peine.*, III, i, 22,

Ici, se trouve clairement pose le problème de la coopération de l'homme et de Dieu. Nous le retrouverons un peu plus loin. A nous en tenir à l'action du libre arbitre, remarquons encore qu'Origène la déchire indépendante de notre constitution physique, tout aussi bien que de l'influence des astres et de l'action des démons. *Dr principe* 111, î, 5. Il n'ignore pas que les démons agissent sur nous et cherchent à nous perdre. Il sait même que les simples attribuent lotis les péchés que commettent les hommes à ces puissances contraires qui assiègent et accablent l'esprit des coupables parce qu'elles sont plus fortes que nous dans ces combats invisibles. Mais il ne saurait admettre une pareille excuse : si le diable n'existait pas, serait-on en droit de penser qu'il n'y aurait plus de fautes ni de debts parmi les hommes? est-ce le diable qui est cause (pie nous éprouvons la faim, hi soif, les sQllici-

talions physiques de l'amour? ou bien ces germes de passion ne proviennent-ils pas plutôt de notre nature corporelle? *De prine.*, III, n; *In Rom.*, iv,

VIL Le péché ohîginel. L'incarnation. La rédemption. — Le mal a été introduit dans le monde par le mauvais usage que les esprits créés ont fait de leur liberté. Dieu avait fait le monde bon, et même après la chute, il reste encore dans l'univers assez d'harmonie et de beauté pour que celui-ci ne «oit pas indigne de son créateur. *De peine.*, I, î, 6; IL ix» 6.

le péché originel. — Malgré tout, le mal existe. Nous serions tentés de croire d'après ce que nous avons déjà vu, qu'Origène ne cherche pas à expliquer autrement (pie par cette chute primitive des esprits les faiblesses natives de l'homme. Lorsqu'il a à expliquer la formule de Job : < Qui donc est pur de toute faute? personne, pas même celui qui n'a encore vécu qu'un seul jour sur la terre, * il doit, semble-t-il, lui suffire de rappeler que la descente de cette âme sur la terre et son « inhumanisation », son incarnation, est une conséquence fatale de la chute commise dans l'univers spirituel. Et dans son commentaire sur l'épltre aux Romains, il écrit en effet : *Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare; sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quæ per aquam et spiritum ablui deberent, propter quas etiam corpus ipsum corpus peccati nominatur non — ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt — pro his quæ in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro hoc ipso quod in corpore peccati et corpore mortis atque humilitatis effecta sil.* *In Rom.*, v, 9. Mais, si la traduction de Rufin est exacte, Origène ne rappelle les descentes successives des esprits que pour les écarter. et il se contente de déclarer que la tache ou la souillure effacée par le baptême n'est autre que l'union de l'âme et d'un corps pécheur et mortel.

Sans aucun doute, Origène est guidé par l'usage liturgique de l'Églisc. On baptise les enfants, tel est le fait qu'il s'agit d'expliquer. L'Église agirait-elle de la sorte, s'il n'y avait rien dans les enfants qui dût se rapporter au rachat et au pardon. *In Levit.*, hom. vm. 3. Et comme les enfants n'ont pas encore commis de faute personnelle, il reste qu'ils n'ont à laver qu'une souillure : *Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum; quorum peccatorum? vel quo (empore peccaverunt aut quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi juxta illum sensum : Nullus mundus a sorde, nec si unius dici quidem fuerit vita ejus super terram? et quia per baptismum sacramentum nativitatis sordes deponuntur propterea baptizantur et parvuli.* *In Lue.*, hom. xiv, *P. G.*, t. xm, coi. 1331 La *sordes nativitatis* provient de la naissance même : « Toute âme qui naît dans la chair est souillée d'une tache de péché et d'iniqité. » *In Levit.*, hom. vm, 3.

D'autre part, Origène ne peut pas négliger les données scripturaires qui mettent en relation la faute d'Adam avec l'état présent de l'humanité. Il est essentiellement un bibliste, il faut le répéter, et le texte des Livres saints fournit la matière inépuisable de ses réflexions. Aussi, lorsqu'il rencontre, dans l'épltre aux Romains, la formule : « Comme la mort est entrée dans le monde par le premier Adam, de même la vie y est entrée par le second, » Hom., v, 1, il commente :

Tous les hommes étaient dans les reins d'Adam lorsqu'il habitait encore le Paradis et tous les hommes en furent chassés avec lui et en lui, quand il en fut (liasse, et par lui, la mort (pii esl venue de la prévarication a passé sur tous ceux qui étaient dans ses reins. » *In Rom.*, v, 1.

Nous sommes ici, comme le remarque J. 'Fixeront, en face d'une théorie du péché originel (pii est bien

près d'être suffisante. Pourquoi faut-il qu'Origène ajoute aussitôt, en revenant sur la théorie de la pré-existence : * Cherche, puisque le poché et la mort sont entrés dans le monde par un seul homme, et que certainement par ce monde l'Apôtre entend le monde terrestre où nous vivons, si le péché n'avait pas déjà pénétré ailleurs, et ne se trouvait pas, par exemple, dans ces lieux du ciel où habitent les esprits de malice. Cherche, de plus, d'où le péché est entré dans ce monde, et, où il était avant d'y entrer, et, à supposer qu'il existât déjà, s'il existait avant celui à qui il a été dit : Des iniquités ont été trouvées en toi, et c'est pourquoi je t'ai précipité sur la terre. » *In Rom.*, v, 1. Et plus loin, avec une insistance renouvelée : « Tous les hommes ont été mis dans ce lieu d'humiliation, dans cette vallée de larmes, soit que tous aient été dans les reins d'Adam et se soient vus expulsés avec lui du Paradis, soit que chacun de nous en ait été banni personnellement et ait reçu sa condamnation d'une manière inénarrable et connue de Dieu seul. » *In Rom.*, v, 4.

Il est difficile, semble-t-il, de voir plus clairement qu'en des textes tels que ceux-ci, les complications au milieu desquelles se débat Origène pour concilier ses opinions philosophiques avec la croyance de l'Eglise. L'Eglise ne s'intéresse qu'à la terre et aux hommes et rapporte à Adam l'origine du péché. Origène embrasse d'un seul coup d'œil tout l'univers et son histoire : comment un tel système s'accommoderait-il avec la règle de foi ?

En toute hypothèse, il reste que toute l'humanité est soumise à la loi du péché. Origène connaît cette loi par sa propre expérience, il a vu les fidèles eux-mêmes, les chrétiens baptisés retomber fréquemment dans les fautes auxquelles ils avaient promis de renoncer; ses homélies, qui décrivent l'état moral des communautés du II^e siècle, nous laissent entrevoir, à côté de nobles exemples, bien des faiblesses, et le clergé lui-même n'est pas exempt de reproche. La concupiscence, les mauvais exemples, les démons, voilà quelques-unes des influences (pii favorisent le développement du mal : peut-on ignorer que, si l'on ne résiste pas aux premiers attrait du plaisir défendu, on devient incapable de lutter contre des sollicitations qui ont été fortifiées par l'habitude? (pie, si l'on se laisse aller à l'amour de l'argent, on est la proie de l'avarice? L'aveuglement de l'esprit succède à la passion; et finalement la liberté n'est presque plus autre chose qu'un vain mot. *Dr. prine.* III, v, 2.

Même les Justes ne sont pas à l'abri du péché. Origène se plaît à rappeler les fautes ou les imperfections des saints de l'Ancienne Loi. « Pourquoi Abel n'a-t-il offert ses sacrifices que plus tard, après Cain, et non immédiatement? Pourquoi Énos a-t-il attendu pour invoquer le nom du Seigneur? Pourquoi d'Énoë est-il écrit qu'il n'a plu au Seigneur qu'après avoir engendré Mathusalem? De Nov, l'Écriture, dit en parlant de la cent-cinquante année de son âge, qu'il trouva grâce devant le Seigneur : s'il l'avait mérité plus tôt, je pense (pie l'Écriture divine ne l'aurait pas passé sous silence... D'ailleurs il a bu du vin. il s'est enivré. il s'est mis à nu. A Abraham, il est dit. Sors de ton pays, et cet ordre ne lui aurait pas été donné s'il avait pu plaire à Dieu dans la maison de son père. » *In Rom.* v, 1. Il est nécessaire que les justes s'écarteront en quelque point de la voie droite, qu'il est à peu près impossible à la nature humaine de suivre partout et toujours. *In Rom.*, n, 14.

2. *L'incarnation.* — C'est avant tout, semble-t-il, pour racheter l'humanité que le Verbe de Dieu s'est incarné. Il est possible que l'incarnation reste en dehors du système philosophique d'Origène; il faut même dire qu'elle n'est pas exigée par la logique de ce

système. Mais c'est ici surtout que, pour comprendre le grand docteur d'Alexandrie, il faut se souvenir que l'on a affaire en lui à un chrétien passionnément attaché à l'Eglise et à sa tradition.

On peut être surpris qu'en certains passages de ses œuvres, Origène, attentif à fortifier la distinction entre la foi et la gnose, entre les simples et les didascalos, semble n'attribuer au mystère de Jésus qu'une importance secondaire. N'écrit-il pas par exemple : • Il faut que le christianisme soit spirituel et corporel, et quand il faut annoncer l'Évangile corporel et dire que l'on ne sait rien parmi les charnels que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, on doit le faire. Mais, quand on les trouve perfectionnés par l'Esprit et portant en lui du fruit et épris de la sagesse céleste, on doit leur communiquer le discours qui s'élève de l'incarnation jusqu'à ce qui était auprès de Dieu. » *In Joan.*, i, 7, 43. Parmi les croyants, ne met-il pas au premier rang ceux qui participent au Verbe qui était dans le principe, qui était auprès de Dieu, au Verbe-Dieu; et au second rang ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, estimant que le Verbe fait chair est le tout du Verbe et ne connaissant que le Christ selon la chair. • *In Joan.*, i, 3, 27-31.

De telles formules sont dures à la vérité, bien qu'elles puissent être entendues en un sens acceptable. Le Verbe est devenu par son incarnation le médiateur entre Dieu et l'homme : personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui il a plu au Fils de le manifester. Il s'est incarné afin de nous diviniser; et dès lors les mystères de la croix eux-mêmes sont surtout des moyens, grâce auxquels l'humanité rachetée peut enfin connaître Dieu. Mais il faut ajouter qu'Origène ne s'y arrête pas. Sans doute les récits historiques de l'Évangile lui-même sont à ses yeux le symbole des vérités intelligibles. « Il ne faut pas penser que les choses historiques soient des figures des choses historiques. les choses corporelles, des figures des choses corporelles; mais les choses corporelles sont les figures des choses spirituelles et les choses historiques le sont des choses intelligibles. » *In Joan.*, x, 18, 111, 1. G., t. xiv, col. 340. Sans doute encore, la foi aux miracles demeure insuffisante si elle ne prépare pas le chemin à la foi, à l'invisible : « Il est vraisemblable que les Juifs croyaient en Jésus quant aux choses visibles, à cause des miracles, mais ne croyaient pas aux choses profondes qu'il disait., et on retrouverait les mêmes dispositions chez beaucoup d'autres gens : ils admirent Jésus quand ils considèrent son histoire, mais ils ne croient plus quand on leur présente un discours (pii est trop profond et trop haut pour leur portée; ils le tiennent pour mensonge. » *In Joan.*, xx, 30, 271-275,

G., t. xiv, col. 611.

Et après cela, il parle de Jésus comme d'un maître et d'un ami. Jésus, à ses yeux, est le maître compatissant, dont la tendresse l'amène à ne laisser de côté aucun village; il n'est pas venu juger, mais enseigner. *Contra Ceb.*, 11,38; IV. 9. Il est le prince de toute paix, le fondateur d'une paix établie sur l'amour. *Contra Ctb.*, VIII, H. Il est impossible que ses disciples, s'ils restent fidèles à ses leçons, fassent la moindre tentative de révolution. *Contra Cds.*, 111,28. Les païens eux-mêmes ne sont pas exclus de sa tendresse. *Contra Ceb.*, VII, 16; VIII, 66. Il serait facile de multiplier ici les témoignages. Les homélies sur l'évangile de saint Luc en particulier contiennent des liages admirables sur le Sauveur, sur sa bonté, sa patience, sa douceur. Et lorsqu'on les lit. on se rend compte qu'Origène laisse passer ici le meilleur de son âme.

Qu'est donc au juste pour lui ce Jésus dont il parle avec des accents si profondément émus? Il faut, pour

le savoir, revenir aux exposés biologiques du *Dr principiis*, v; v ce qui nous intéresse d'abord ici. c'est la doctrine du théologien. Tout le chapitre vi du second livre est consacré à l'incarnation, c'est là surtout que nous trouverons la synthèse de renseignement origéniste.

Comme tous les autres esprits, l'âme du Christ a été créée dès le principe; mais seule, parmi tant d'autres, elle est restée absolument fidèle à Dieu. Comme le dit ici la traduction de saint Jérôme, *nulla alla anima, quia in corpus descendit humanum, puram et germanam similitudinem signi in se prioris expressit nisi illa, de qua Salvator loquitur: Nemo tollit animam meam a me, sed ego ponam a meipso. Epist., cxxrv, 6, P. L. t. xxi, col. 1064-1065.*

Pour nous sauver, le Verbe s'unit plus intimement à cette Âme, c'est-à-dire, par son intermédiaire, à un corps parfait et beau, puisque chaque Âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir. *Contra Cels.*, VI, 75-77. Jésus naît d'une vierge, sa naissance est réelle, comme le sont aussi ses Inquétudes, ses troubles, ses infirmités, ses souffrances. Les récits évangéliques doivent être pris au sens historique, et, même lorsque Origène leur découvre une signification allégorique, il n'entend pas pour autant mettre en doute la réalité des faits qu'ils racontent. Le docétisme par contre demeure une hérésie qu'Origène condamne avec force, bien qu'on puisse trouver encore chez lui, comme naguère chez Clément, quelques formules susceptibles d'une interprétation docète. *Contra Ois.*, VI, 77; IL 64-65. C'est surtout dans son apologie *Contre Celse*, qu'Origène se trouve amené à prendre la défense de l'histoire du Sauveur : aux objections du philosophe païen contre la véracité des évangiles, il répond en homme qui connaît tous les détails de l'Écriture et qui, pour avoir longuement vécu dans le pays de Jésus, est mieux que quiconque à même de comprendre la vie du Maître.

Jésus-Christ est donc véritablement un homme; d'autre part, le Verbe qui est en lui ne perd rien de ce qu'il était dès le commencement : *τη οὐσα μὲν ὡς λόγος. Contra Ois.*, IV, 15; cf. *In Joan.*, xxvnr, 14, (il.). I. xrv. col. 720. Par suite, il y a deux natures dans le Sauveur, car il est à la fois Dieu et homme : *Alia est in Christo deitatis ejus natura, quod est unigenitus filius Patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus, pro dispensatione suscepit. De prime.*, I. n, 1. Cf. *In Joan.*, xix. 2 : *ὁ σωτήρ ὅτε μὲν περὶ ἑαυτοῦ ὡς περὶ ἀνθρώπου διαλέγεται, ὅτε δὲ ὡς περὶ Θεοῦ φῶσεν καὶ ἡνωμένη τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φῶσει. Contra Cels.*, 111. 28; Vil. 17

S'il y a dans le Christ deux natures, il n'y a pourtant qu'un seul être. Le Verbe de Dieu, après la dispensation, est devenu un avec l'Âme et le corps c'est-à-dire Jésus. Jésus est *σύνθετον τι χρήμα. Contra Cels.*, II, 9. Pour se faire mieux entendre, Origène use d'une comparaison : Le fer est un métal susceptible de froid et de chaleur. Supposez donc qu'une masse de fer reste continuellement dans le feu, de sorte qu'elle reçoive la chaleur par tous ses pores et par toutes ses veines; elle deviendra tout feu. Direz-vous qu'elle peut se refroidir aussi longtemps qu'elle restera dans le feu? Certes non. Au contraire, vous voyez par ce qui se passe dans les fournaies qu'elle n'est plus autre chose que le feu; et si vous essayez de la toucher, c'est la force du feu que vous ressentez et non celle du fer. Ainsi en est-il de cette Âme qui, semblable à du fer placé dans le feu, est toujours dans le Verbe, toujours dans la Sagesse, toujours en Dieu; tout ce qu'elle fait, tout ce qu'elle pense est Dieu; voilà pourquoi elle n'est point sujette au changement, car elle participe à l'immutabilité du Verbe de Dieu, auquel elle reste

unie dans le feu de l'amour. Nous admettons bien qu'une certaine chaleur du Verbe parvienne à tous les saints, mais, quant à cette Âme, le feu divin y repose substantiellement. *De prime.*, II, vr, 6. *O* corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe, ils lui sont joints par une union et par un mélange, *ἐνώσει καὶ ἀναζωοποιήσει*, qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu, *εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. Contra Ois.*, HI, 4L Comme l'écrit L. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 315, ce sont des « expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait et qu'il essaie de traduire de l'unité de Jésus-Christ. Il la traduit encore par la communication des Idiomes, dont il n'use pas seulement, mais dont il a été le premier à formuler la loi et à montrer, dans l'union hypostatique, la raison d'être. » Les formules qu'il emploie ici sont à rappeler : *Unde et merito pro eo quod net tota esset (anima illa) in Filio Dei oel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea quam assumpserat carne Dei Filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur; et rursum Dei Filius, per quem omnia errata sunt, Jésus Christus et Filius hominis nominatur. Nam et Filius Dei mortuus esse dicitur pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat; et Filius hominis appellatur, qui venturus in Dei Patris gloria cum sanctis angelis prodicatur. Et hac de causa per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divini nuncupationis insignibus decoratur. De prime.*, II, vi, 3, cf. IV, iv. 31.

Inutile d'insister ici sur le détail de l'œuvre terrestre du Christ. Origène, dans ses commentaires sur saint Matthieu et saint Jean, dans ses homélies sur saint Luc, dans son apologie contre Celse, il faudrait dire plus exactement dans tous ses ouvrages, trouve sans cesse l'occasion de parler du Sauveur. Il le fait avec un accent profondément chrétien; et ceux-là se tromperaient qui croiraient voir dans l'œuvre d'Origène un système philosophique, où le Christ fait figure d'accessoire.

3« *La rédemption.* Le Verbe de Dieu, nous l'avons déjà dit, s'est incarné en vue du salut de l'humanité. Qu'est-ce donc que le salut?

Origène le conçoit d'abord comme une illumination. Il reprend sur ce point la doctrine de Clément, de Justin et de bien d'autres encore, il n'y a, pour l'humanité, qu'un seul maître de vérité, le Verbe. C'est lui qui, déjà, a parlé aux hommes pieux qui ont précédé les patriarches; c'est lui qui s'est manifesté aux ancêtres de la rare élue. Abraham. Isaac et Jacob, lui qui a dicté les lois de Moïse et les oracles sacrés des prophètes. « Mais, imparfaites et obscures en partie parce qu'elles s'appropriaient à l'état spirituel des hommes, et parce que, d'un autre côté, elles n'étaient que les figures des mystères futurs de la vie du Christ, comme de son Église, ces révélations partielles ne s'adressaient qu'à un seul peuple. Le Verbe enfin, en se faisant homme, quand les temps furent venus, acheva ce qui était incomplet, éclaircit ce qui était obscur, et appela à lui tous les hommes de bonne volonté, à quelque race, à quelque nation qu'ils appartenissent. En outre cette dernière et parfaite révélation se distingue des précédentes en ce qu'elle nous apprend à reconnaître Dieu comme un Père, tandis que, jusqu'alors, il avait été annoncé surtout comme un maître. *In Joan.*, xix. 1. Elle fait succéder la loi d'amour à la loi de crainte. C'est dans l'Homme-Dieu, dans le Verbe fait chair, que se consomme toute l'économie de l'éducation de l'humanité et même de toutes les substances raisonnables. » J. Denis, *Dr la philosophie d'OrtaDic*, p. 287.

Mais le salut est autre chose qu'une illumination.

H est. selon la formule employée par le Sauveur lui-même. un rachat. Comment faut-il entendre ce rachat? Il semble qu'il y ait. dans les œuvres d'Origène, une double conception de la rédemption. En quelques passages, le maître d'Alexandrie a l'air de l'envisager comme un rachat au sens le plus strict du terme. Par le péché, nous avons été livrés au démon, nous sommes devenus ses esclaves, sa propriété. Il s'agit donc de lui payer notre rançon. C'est pour cela que Jésus-Christ donne au démon sa propre vie, son âme. Ainsi, il nous paie, il nous achète, il nous gagne : A qui Jésus a-t-il donné son âme en rançon pour un grand nombre? Pas à Dieu assurément. Ne serait-ce donc pas au malin? Car c'est lui qui était maître de nous, jusqu'à ce que, pour nous, la rançon lui fût livrée, à savoir l'âme de Jésus. » *In Matth.* xvi, 8, P. G., t. xm. col. 1397. De même, Origène écrit ailleurs : *Audi quid dicit propheta : precatus vestris venundati estis, et pro iniquitatibus vestris dimisi matrem vestram/ Vides ergo quia Dei quidem creatura omnes sumus. unusquisque vero peccatis suis oenundatur et pro iniquitatibus suis a proprio creatore discedit. Dei igitur sumus. secundum quod ab eo creati sumus; effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino, cui nosmetipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem adquisisse, qui alienum sibi dominum peccando quivivcrant. In Exod.* hom. vi, 9, P. G., t. xn, col. 336. Cf. *In Rom.*, m, 7; iv, 11, P. G., t. xiv, col. 915 et 1000. Cette « rançon », généralement prise à la lettre, n'est sans doute qu'une métaphore pour dire le caractère onéreux de notre salut Voir J. Rivière, *Is dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, p. 182-206. Cependant la théorie ainsi introduite par Origène dans la théologie patristique est loin d'être heureuse.

Elle se trouve d'ailleurs corrigée ou complétée par une autre explication, celle de la substitution et du sacrifice propitiatoire. Jésus est le chef de l'Eglise; il est la tête d'un corps dont nous sommes les membres : il a pris sur lui nos péchés, il les a portés et, pour nous, il a librement souffert. *In Levit.*, hom. r, 3. Prêtre véritable, il a offert à son Père un sacrifice véritable de propitiation, dont il est lui-même la victime. *Ipsc Dominus Jesus Christus non ideo agnus dicitur, quasi qui mutatus sit et conversus in speciem agni. Dicitur tamen agnus, quia voluntas et bonitas ejus. qua Deum repropitiavit hominibus et peccatorum indulgentiam dedit, talis exstitit humano generi quasi agni hostia immaculata et innocens, qua placari hominibus divina creduntur... Donec... sunt peccata, necesse est requiri hostias pro peccato. Nam pone, verbi gratia, non fuisset peccatum. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat cum in carnem positum jugulari, sed mansisset hoc quod in principio erat, Deus Verbum; verum quoniam introivit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiationem non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. In Num.*, hom. xxiv. 1, P. G., t. xn, col. 756-757. Cf. *In Rom.*, IH, 8, P. G. t. xtv, col. 1P sq.

Le sacrifice offert par le Christ a une valeur universelle. Il ne rachète pas seulement les hommes, mais les anges et toutes les créatures raisonnables : οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἑπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν *In Joan.*, I, 40. P. G., t. xtv, col. 93. Cf. *in Matth.*, xm. 8, P. G., t. xm, col. 1116. Telle est la signification du sacrifice céleste dont il est question dans l'épître aux Hébreux : *Non solum pro terrestribus sed etiam pro caelestibus oblatus est hostia Jesus, et hoc quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in caelestibus vero, ministrantibus,*

si qui illi inibi sunt, sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem velat spiritale quoddam sacrificium immolavit. In Levit., hom. i, 3; cf. *In Luc.*, hom. .x.

Ajoutons que la rédemption, accomplie par le Christ, ne saurait avoir « l'efficacité que si les hommes se l'approprient en quelque sorte. Nul, nous l'avons vu, n'a plus insisté qu'Origène. sur le rôle de la liberté dans la vie morale. Jésus, par sa passion et par sa mort, nous a rachetés : il faut encore que chacun d'entre nous opère son salut en s'associant librement à la passion de Jésus.

Toutefois, en cette œuvre, nous sommes aidés par la grâce divine. En quelques endroits de ses écrits, Origène insiste sur le rôle de la grâce en des termes qui feraient songer à saint Augustin, si nous étions assurés qu'ils sont réellement de lui. Il écrit par exemple dans une homélie sur les Nombres : *Unigenitus, ipse, inquam, Filius Dei adest, ipse defendit, ipse custodit, ipse nos ad se trahit... Sed nec sufficit eum esse nobiscum, sed quodammodo vim nobis facit ut nos protrahat ad salutem. Sic ergo non solum invitamur a Deo sed et trahimur et cogimur ad salutem. In Num.*, hom. xx, 3, P. G. t. xn, col. 734.

De tels passages sont rares. Le plus souvent, Origène se contente d'affirmer la nécessité de la coopération de Dieu avec l'homme. « Le vrai bien de la nature raisonnable, écrit-il, est une résultante de la liberté de l'homme et de la puissance divine venant en aide à l'homme vertueux. Et ce n'est pas seulement pour devenir bons, que nous avons besoin du libre arbitre et du concours divin, qui, par rapport à nous, est indépendant de la liberté; nous en avons aussi besoin pour persévérer dans la vertu, car le plus parfait tombera s'il s'enorgueillit du bien qui est en lui. s'il s'en attribue le mérite et néglige d'en rapporter la gloire à celui qui a de beaucoup la plus grande part dans l'acquisition et la conservation de ce bien. » *In Psalm.*, I, 14, P. G. t. xm, col. 1160. Et ailleurs : « Il ne suffit pas de vouloir pour atteindre le but, ni de courir pour gagner la couronne promise au triomphateur; il y faut l'assistance de Dieu... Pareillement notre salut, tout en nécessitant notre coopération, n'est pas néanmoins notre œuvre, car Dieu y joue le principal rôle. » *De peine.*, III, I, 18, P. G., I. xi, col. 289.

Origène précise encore que la grâce est un don purement gratuit. *In Joan.*, vi, 20. et que la foi elle-même est une grâce : « De même que, si nous existons, ce n'est pas en récompense de nos œuvres, mais par un pur effet de la grâce du Créateur; de même, si nous obtenons un jour l'héritage des promesses de Dieu, c'est un don de la grâce divine et non la récompense de quelque œuvre méritoire. Mais, dira-t-on, l'homme doit offrir sa foi. et par là mériter la grâce de Dieu. Non. car l'Apôtre nous enseigne que la foi est accordée par l'Esprit-Saint. et par conséquent est une grâce elle-même. » *In Rom.*, iv, 6; *In Num.*, hom. xm, 3.

En d'autres textes cependant, Origène semble accorder à la liberté le pouvoir qu'il lui refuse dans les passages qui viennent d'être cités. (L'est à nous de commencer, dit-il, et Dieu nous tendra la main. *In psalm.* cXX. Notre bien et notre mal sont entre nos mains : « Dieu a donné à l'homme toutes les inclinations et tous les mouvements avec le secours « lesquels il peut s'efforcer et avancer dans la vertu. Il lui a donné en outre la force de la raison pour reconnaître ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Voilà ce que Dieu a donné à tous sans exception. Si, après avoir reçu ces choses, on néglige de marcher dans la route de la vertu, l'homme, à qui rien n'a manqué « du côté de Dieu se trouve avoir manqué aux « choses que Dieu lui a faites. » *In Rom.*, m, 6; cf. *Dr prim.* III, n, 3; *In Rom.*, vu. 16; *In Num.*, hom. xi, I; *In Matth.*, xvi, 5; *In Matth. comment. ser.*, 69.

En insistant sur ces derniers textes, quelques commentateurs ont cru pouvoir accuser Origène de pélagianisme, ou tout au moins de semi-pélagianisme. Ainsi ont pensé Huet et, à sa suite, Mgr Kreppel. De tels griefs sont loin d'être justifiés. Les adversaires contre lesquels doit lutter le maître d'Alexandrie ne sont autres que des fatalistes stoïciens ou des dualistes gnostiques : il importe donc de mettre en relief la réalité du libre arbitre, afin de détruire les conclusions de leurs thèses. D'autre part, le problème de la grâce est loin de se poser, au début du III^e siècle, avec la précision qu'il prendra deux siècles plus tard, et nul ne sait alors parler correctement de la grâce prévenante. Comme on l'a écrit : « Si l'on écarte les textes visiblement invoqués à faux, il en reste seulement quelques-uns, où s'affirme une tendance à mettre en avant le rôle de la liberté humaine, mais sans qu'il s'en dégage une doctrine formelle à cet égard. En somme, Origène n'a pas été amené à trancher une question qui ne se posait pas encore sous sa forme précise, ce qui fait comprendre que sa position manque de netteté au regard des exigences introduites par le développement ultérieur du dogme et de la théologie. Cependant, pour autant qu'on puisse saisir la direction générale de sa pensée, il est permis de dire que logiquement ses principes auraient dû l'amener à résoudre la question de *VintHum fulci* dans le sens opposé au semi-pélagianisme. Quelques passages sur le mode d'action de la grâce admettent positivement la grâce prévenante, et beaucoup d'autres dont on lui a fait grief, — à part ceux qui découlent de sa théorie de la préexistence, — sont susceptibles d'une interprétation favorable, quand on les remet dans leur contexte et dans leur milieu. » C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène, d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*. Strasbourg, 1926, p. 106-107.

VIII. Eschatologie. — Le problème des âmes démiures est un de ceux qui préoccupent le plus vivement la pensée toujours en éveil d'Origène. Il est aussi l'un de ceux qu'elle a le plus de peine à résoudre de manière pleinement satisfaisante.

1^o *La résurrection*, — Origène croit, avec toute l'Église, que l'âme, lorsqu'elle quittera ce monde, sera rétribuée en proportion de ses mérites, qu'elle sera éternellement récompensée, si elle a fait le bien, éternellement punie, si elle a fait le mal. Il croit en outre à la résurrection des morts. Ce sont là des dogmes définis par la prédication ecclésiastique, *De prime.*, I, procem. 5; le maître alexandrin est trop fermement attaché à cette prédication pour concevoir le moindre doute sur des points aussi nettement établis. Cf. *De oral.*, 29, 13 : ηγοῦμαι δὴ τὸν Θεὸν ἐκάστην λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν ἱερωσύνην αὐτῆς ζωὴν, αἱ εἰς ἔχουσιν τὸ αὐτεξούσιον καὶ παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἢτοι ἐν τοῖς κρείττοσι κατ'ἐπανάβασιν ἐπὶ τὴν ἀκράτητο των ἀγαθῶν γινομένην [ἢ] καταβαίνουσιν θανάτῳ ἐξ ἀπροσεξία ἐπὶ τὴν τοσὴνδε τὴν κακίαν χύσιν.

L'immortalité de l'âme est en quelque sorte un postulat de la doctrine philosophique d'Origène. En cette vie, nous ne possédons que des vérités imparfaites, nous n'avons qu'une ébauche de la vérité achevée. Or, il résulte de là que ceux qui ont dans cette vie une certaine esquisse de la vérité de la science, tracée par le burin du Christ, doivent avoir, dans le siècle futur, l'image parfaite de la définitive dans toute sa beauté. *De prime.*, II, χι, I. Et encore, les âmes humaines qui participent en quelque mesure à la lumière intelligible, doivent être, comme elle, immortelles et incorruptibles. *De prime.*, IV, iv, 36.

Plus difficile, sinon à admettre, du moins à expliquer, est pour Origène la doctrine traditionnelle de la résurrection. Le docteur rappelle longuement les objections qu'on peut opposer à l'interprétation litté-

rale de ce dogme : « Quoiqu'ils aient l'air de se prononcer catégoriquement sur ce sujet, il est évident, si l'on vient à les interroger, qu'ils ne savent ce qu'ils disent et qu'ils ne peuvent garder les conséquences qui résultent de leurs paroles. Leur demandez-vous de quoi il y a résurrection : du corps, répondent-ils; de ce corps dont nous sommes actuellement revêtus. Pressez-les, en leur demandant si c'est de toute la substance du corps ou non, ils vous répondront, avant de réfléchir, que c'est de toute la substance du corps. Si, vous prêtant à leur simplicité, vous ajoutez sous forme de question : Est-ce que nous reprendrons en même temps tout le sang que nous avons perdu de temps à autre par des saignées, et de plus toute la chair qui a pu être la nôtre, tous les poils qui ont pu pousser sur notre corps, ou seulement ceux qui nous restaient au moment de notre décès? Ils auront recours à cette défaite qu'il faut laisser faire à Dieu ce qu'il veut. » *In Psalm.* I.

Origène poursuit longuement cette critique de la foi des simples, et l'on s'en étonne d'abord. Ceux qu'il rallie sont en effet ses frères, et les arguments qu'il emploie sont ceux que l'on retrouve chez les écrivains païens, chez Celse, chez Porphyre, chez d'autres encore. Il est manifeste que le dogme de la résurrection a besoin d'être expliqué : « Tous ceux, ajoute Origène, qui sont conduits par le zèle de la vérité, lorsqu'ils s'appliquent à cette question difficile, doivent, d'une part, s'efforcer de conserver les traditions transmises par les anciens et, de l'autre, prendre garde de tomber dans les inepties des sens les plus vains, en avançant des choses impossibles et indignes de la majesté de Dieu. » *In Psalm.* I, 5.

Quelle explication proposer du mystère? On peut faire appel à la doctrine aristotélicienne de l'identité de la forme corporelle : « Bien que la matière première de nos corps ne reste pas deux jours la même. Pierre et Paul, par exemple, n'en conservent pas moins leur identité, non seulement au regard de l'âme, dont la substance ne s'écoule point et qui ne reçoit rien du dehors, mais aussi relativement au corps, dont la forme caractéristique subsiste dans le flux perpétuel auquel la nature l'a soumis. C'est par ce type, toujours le même, que le corps de Pierre et celui de Paul manifestent leur propriété distinctive : ce qui fait que nous gardons, depuis l'enfance, certaines cicatrices ou d'autres marques particulières, comme les lentilles. Si donc, il y a une forme spécifique propre à Pierre ou à Paul, c'est cette forme spécifique qui enveloppera de nouveau l'âme à la résurrection, mais changée en mieux, et non pas absolument la matière qui en était le substratum dans sa première vie. » *In Psalm.* f, 5. *P* (i., t. xii. col. 1089.

Tout cela n'est pas encore très clair; et Origène cherche ailleurs un complément d'information. Il croit le trouver d'abord dans l'enseignement de saint Paul. L'apôtre ne dit-il pas, dans la première lettre aux Corinthiens, qu'il en est de la résurrection des morts comme de la germination du grain de froment? Origène conclut de là qu'il y a en chacun de nous un *λόγος σπερματικός*, qui est un principe immortel de vie : « Nos corps tombent dans la terre comme le grain de blé; mais, ils ont en eux la raison destinée à maintenir en un seul tout la substance corporelle (*qutbus insita ratio ca ipta substantiam continet corporalem*); et quoique nous soyons morts, corrompus et dispersés, cependant, à la parole de Dieu, cette raison, qui subsiste toujours intacte dans le corps, le redressera du sein de la terre pour le rétablir et le réparer, comme la vertu intrinsèque du grain de blé survit à sa corruption et à sa mort, pour lui refaire un corps dans la tige surmontée de l'épi. » *De prime.*, II, x. 3. Cf. *Contra Cels.*, V, 19; *VIH.* 32; *III.* 19; *In Matth.*, xlv. 28; S. Jérôme. *Epist.*, lxxviii ad Pammachium et Oceanum,

Deux points sont ici également importants. D'une part notre corps «toit être, lors de la résurrection, véritablement le notre. D'autre part, il doit être transformé en un corps spirituel, étheré, qui ne tombe pas sous le toucher, qui n'est pas visible par les yeux, qui n'est point soumis à la pesanteur, et qui changera selon la variété des lieux qu'il doit habiter. Origène insiste beaucoup sur cette seconde thèse. Sans «toute, il n'est pas, comme les gnostiques, un adversaire de la matière, mais il ne peut admettre que les corps ressuscités soient dans le même état de servitude à l'égard de la faim, de la soif et de tous les autres besoins physiques que les corps durant la vie présente. Il s'attache avec force à l'expression de l'Apôtre : un corps spirituel, si bien que plusieurs de ses adversaires lui ont reproché de nier purement et simplement la résurrection. Ce reproche n'est assurément pas fondé. Aux passages que nous avons signalés tout à l'heure, il serait facile d'en ajouter beaucoup d'autres, tels que le commentaire sur I Cor., xv, 23, dans Cramer, *Catena in Epist. ad Cor.*, p. 291-296; et surtout de rappeler que le maître avait consacré tout un ouvrage à la résurrection. En dehors de quelques fragments, cet ouvrage est aujourd'hui perdu; mais on sait qu'il contenait des affirmations très nettes de la croyance traditionnelle. Pamphile, *Apolog.*, P. G., t. xf, col. 91-91. D'autres, Justinien en particulier, accusent Origène d'avoir enseigné que les corps ressuscités seraient sphériques. *Epist. ad Menam*, Mansi. *Coned.*, t. ix, col. 516 D et 533 C. Il est difficile de savoir si cette accusation est réellement fondée.

2° *Les peines des damnés.* — Les justes ressusciteront pour la vie éternelle; les méchants pour le supplice du feu. Ce feu n'est pas un feu matériel : «Chaque pécheur s'allume son propre feu, et nos vices en sont la matière et l'aliment. De même qu'une lièvre prolongée, entretenue sans cesse par l'intempérance, finit par embraser tout le corps et en faire un foyer d'inflammation; ainsi en est-il de l'âme qui accumule les actions mauvaises et réunit en elle à la longue un amas de péchés. A l'heure marquée, toute cette masse fermente, s'échauffe, bouillonne, et l'âme, en proie à une flamme qu'elle a caressée sa vie durant, subit la plus cruelle des tortures... A ce genre de supplices viendra s'en ajouter un autre : lorsqu'on nous arrache un membre nous éprouvons de vives souffrances, mais l'âme, séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien davantage de ce déchirement. Tirillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même, et en place de l'unité harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira le spectacle du désordre et de la confusion. » *De peine.* III, x, 1-5. Cf. S. Jérôme, fin *Epist. ad Ephes.*, ni, 5; *Apol. advert. Eufin.*, n. 7; *P. L.*, t. xxvi, col. 522; t. xxiil, col. 129.

Nous voilà loin des descriptions d'un feu matériel. Le feu dont parle Origène est purement spirituel, étant fait de la souffrance intérieure des damnés et de leur séparation d'avec Dieu. Ce feu sera-t-il éternel? L'Écriture, qui emploie le terme d'éternité, semble l'indiquer. Toutefois, Origène sait, ou croit savoir, que le mot éternel peut se prendre au sens large et désigner seulement une très longue durée. *In Exod.*, hoïu. Vf, 13; et il paraît Incontestable qu'à ses yeux les souffrances mêmes de l'enfer sont destinées à prendre fin. Il est vrai que quelques théologiens, comme F. l'ont. *Origine*, p. 100-101, essaient d'interpréter les textes les plus difficiles et de montrer que, tout au plus, la pensée d'Origène sur ce point capital a manqué de précision. Leurs arguments ne sont pas décisifs. Le docteur alexandrin parle sans doute comme tout le monde, du feu éternel, des tourments sans fin, du châtement sans retour, mais il n'y a pas lieu d'insister sur ces expressions courantes.

Il faut au contraire mettre en relief les raisons qui poussent Origène à enseigner le caractère temporaire des peines infligées aux damnés. À ses yeux, toute punition doit permettre l'amendement des coupables : «SI, pour recouvrer la santé du corps, dit-il, nous avons besoin de remèdes âpres et violents en raison des maladies que nous avons contractées par l'intempérance de la nourriture et de la boisson; si parfois la qualité de la maladie réclame l'emploi rigoureux du fer et du feu; et si, le mal dépassant toute mesure, il faut enfin que le feu consume les germes profonds de la maladie contractée, à plus forte raison le médecin des âmes, Dieu, (lui veut en effacer les vices invétérés et fortifiés par la multitude diverse de nos péchés et de nos crimes, doit-il employer des cures douloureuses de cette sorte, et, de plus, appliquer le supplice du feu à ceux qui ont perdu toute santé de l'âme... Ce qui peut nous faire comprendre que cette thérapeutique, que les médecins emploient pour venir au secours de nos langueurs et pour réparer la santé par des cures cruelles, Dieu l'emploie pour ceux qui sont tombés, c'est que le prophète Jérémie reçut l'ordre de présenter aux nations la coupe de la fureur de Dieu, afin qu'elles boivent, qu'elles deviennent comme folles, qu'elle vomissent; c'est que Dieu ajoute cette menace : Quiconque ne boit pas ne sera pas purifié. Il sort de là que la fureur de Dieu profite à la purification des âmes. » *De prine.*, II, x, 6.

Pourquoi alors parler de peines éternelles? Pour effrayer les pécheurs : « Ce qu'on pourrait dire de la géhenne et des feux éternels. Dieu ne croit pas à propos de le révéler à tout le monde..., car, pour le plus grand nombre des hommes, il leur suffit de savoir que les pécheurs sont punis. Inutile de s'expliquer davantage, parce qu'il y a des gens que la crainte même du feu éternel relie à peine de se livrer tout entiers au vice et aux maux qui en résultent. » *Conteas Cels.*, VI, 26. Cf. *in Jerem.*, hom. xix, 4, P. G., t. xm, col. 509 : « Combien d'hommes réputés sages, ayant découvert la vérité sur les peines, et s'étant débarrassés de leur illusion, se sont conduits plus mal dans la suite? Il leur eût été avantageux d'entendre, comme auparavant, le ver qui ne meurt pas et le feu qui ne s'éteint pas. » *Conteas Cels.*, III, 79. L'Écriture observe ainsi une manière d'économie, qui n'est pas sans efficacité pratique. Mais les doctes savent qu'en fait, les châtements des damnés auront un terme et que le jour viendra où tout sera rétabli dans l'ordre primitif.

3° *E'apocatastase et la consommation des choses.* — Ce rétablissement sera-t-il définitif, ou sera-t-il suivi, sans fin, de nouvelles péripéties? Nous abordons ici l'un des points les plus difficiles et les plus ardemment controversés de la doctrine d'Origène.

Si l'on tient compte de ce qu'enseigne le maître alexandrin sur la liberté, il semble logique de croire que, le libre arbitre ne cessant jamais de s'exercer, les créatures raisonnables poursuivront éternellement le cours de leurs évolutions : « Comme l'âme, écrit-il, est immortelle et éternelle, nous pensons qu'à travers les espaces immenses et les siècles sans fin, il lui sera toujours possible de descendre du faite de la vertu dans l'abîme du vice ou de revenir des extrémités du mal jusqu'aux dernières limites du bien. » *De peine.*, III, î, 21. De même, dans un passage conservé par la lettre de saint Jérôme à Avitus : *Ipsosque dominus ac rectores tenebrarum in aliquo mundo vel mundis, si noluerint ad meliora converti, fieri homines et sic ad antiquum redire principium; ita dumtaxat, ut per supplicia atque tormenta, quæ vel multo vel brevi tempore sustinuerint, in hominum eruditi corporibus rursum veniant ad angelorum fastigia. Ex quo consequenti ratione monstrari omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri, non semel et subito sed frequentius, nosque et angelos*

luturos rl dnmones, si egerimus neglegentius, et rursum diemones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem. l)c prine., I, vi» 3; cf. S. Jérôme» Contra Joan. Hierosol., 19, P. L., t. xxm, col. 370.

On voit dès lors comment Origène concevait l'bls-toire du monde. Créés libres par Dieu, tous les esprits conserveraient éternellement leur liberté; ils resteraient sans cesse capables de choisir entre le bien et le mal; de telle sorte que jamais ne serait arrêtée leur évolution. Des anges aux démons, des démons aux anges, en passant par les hommes, sc poursuivrait un mouvement ininterrompu de montées et de descentes : les anges ne finiraient pas de pouvoir se transformer en démons, ni les démons en anges; el les hommes eux-mêmes, après leur vie mortelle, deviendraient anges ou démons, a moins qu'ils n'eussent simplement mérité de redevenir des hommes.

Au lieu de constituer un état définitif, le siècle futur dont parlent les Livres saints n'est dès lors qu'une phase de ce développement ininterrompu. Les mondes succèdent aux mondes, comme les épreuves aux épreuves. Citons encore le texte d'Origène, dans la traduction de saint Jérôme :

Ncc dublura est quin, post quædam intervalla temporum, rursum materia subsistat et corpora flant el mundi diversitas construat propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quæ post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad Inferiora delapsa' tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinoni possidere. Nec hoc ignorandum, quod multe rationabiles usque ad secundum et tertium et quartum mundum servant principium nec mutationi in se locum tribuant, ulla* vero tam parum de pristino statu amissura* sint, ut p;ene nihil perdidisse videantur et nonnulli grandi ruina in ultimam pncipitanda* sint barathrum. Novilque dispensator omnium Deus in conditione mundorum singulis abuti juxta meritum et opportunitates el causa*, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terne coæquaverit in alio mundo, qui postea fabricandus est, liat diabolus principium plasmationis Domini, ut inludaliir ei ab angelis qui exordii amisere virtutem. *De prine., III, vi, 3; Epist. ad Avtt., 10, P. L., t. xxn.col. 1069.*

On entrevoit ici tout un poème cosmologique. Les inondes sc succédant indéfiniment les uns aux autres, le Christ recommençant à souffrir sans achever Jamais le sacrilice de la Rédemption ; cf. S. Jérôme, *Apol.*, t. 20, P. L., t. xxiit, col. 113; les esprits créés passant par toutes les alternatives du bien el du mal. Entre cette conception cl la grande année stoïcienne, il y a d'ailleurs des différences marquées : pour les stoïciens, le même monde sc renouvellera à l'infini, «n reverra Socrate, accusé par Mélilos, boire à nouveau la ciguë; on retrouvera Phalaris et son taureau; cf. *Contra Cels.*, V, 20. Pour Origène. l'exercice du libre arbitre empêche une telle répétition : sans doute le nombre des créatures n'est pas illimité; mais chacune d'elles peut toujours changer, si bien qu'une Infinité de combinaisons demeurent possibles cl deviendront réelles au cours des siècles A venir.

Peut-on s'arrêter ici. cl croire que le dernier mot de l'eschatologie d'Origène soit dans cette théorie des mondes qui se succèdent sans fin? Non assurément. Il faut que l'évolution Unisse par trouver un terme définitif. Si éloigne Qu'il puisse être, ce terme est cependant certain. Dieu veut le bien. Il a créé le monde bon. Si le péché libre des créatures a introduit le mal dans l'univers, la rédemption opérée par Jésus-Christ a eu pour effet de restaurer toutes choses. Sans doute, celte rédemption ne fait sentir que peu A peu son efficacité. Nul ne sera sauvé malgré lui. Mais finalement le salut de la création sera accompli. Dieu ne permet le mal qu'en vue du bien; il ne chAtle que pour instruire rl pour guérir. Même les peines des damnés

dans l'enfer, meme les châtiments des démons sont destinés a trouver un terme. Lorsque la guérison de toutes les créatures sera achevée, le Christ, s'étant soumis toutes les créatures raisonnables, sc soumettra lui-même avec elles et en elles A son Père.

Le texte fameux de la première épître aux Corinthiens, xv. 27, fournil ici un argument dont Origène ne craint pas de se servir à tout instant : « SI cette sujétion, écrit-il. par laquelle le Fils est soumis à son Père est bonne et salubre, il suit nécessairement que la sujétion par laquelle les ennemis du Fils lui sont dits soumis est également salubre el utile, de sorte (pie, de même que la sujétion du Fils au Père est le rétablissement final de toute hi création, de même la soumission de scs ennemis nu Fils doit être entendue comme le salut des sujets et comme In restitution de ce (pii était perdu. Mais cette soumission s'accomplira par des mesures ou des disciplines déterminées, en des temps détermiues, chacun étant sauvé A snn tour et à son rang, non par force et par nécessité, mais par les persuasions du Verbe, par la raison, pur l'enseignement. par la provocation au mieux, par d'excellentes institutions, et, au besoin, par de Justes et convenables menaces, dont l'effet frappe équitablement les rebelles ou ceux (jui méprisent le soin de leur Intérêt, de leur santé et de leur salut. » *De prine.. III, v, 7. 8; cf III, vi, 6; I. vî, 4.*

Il faut dès lors admettra que les mondes successifs iront en s'améliorant progressivement. Après la grande chute qui a suivi de près la création, s'opère un redressement, lent, pénible, douloureux. Les esprits ne suivent pas tous la meme route, ne *e corrigent pas avec In même rapidité; quelques-uns même, après s'être redressés» tombent à nouveau. Mais, dans l'ensemble» le progrès s'accomplit. Petit à petit le domaine du bien s'élargit, et le Jour vient où sera vaincue In dernière ennemie» la mort. Cela. Origène ne le dit pas avec toute la précision que nous voudrions. mais, comme le fait justement remarquer J. Denis. *De la philosophie d*Origine*, p. 359, « c'est avoir l'opinion la plus fausse clin plus incompréhensible de scs spéculations théologiques que de lui attribuer. sous prétexte que la volonté est toujours libre de se porter vers le bien ou vers le mal. la pensée que ces épreuves successives qu'il juge nécessaires n'ont pus un terme, vers lequel Pâme s'avance const: mment. jusqu'à ce qu'en fin elle l'atteigne. On a parlé de contradiction dans la pensée d'Origène. Le mol semble trop fort»et celui d'imprécision suffit d'autant plus qu'en ces questions difficiles nous ne sommes pas assurés d'avoir les expressions authentiques du maître. Il est probable que Rufin a fortement retouché, tout au moins abrégé, plusieurs des passages du *De principiis* qui se rapportaient à la consommation des choses. Le traducteur lui-même nous avertit, dans la préface nu 111. livre, qu'il a raccourci ce qui était relatif aux créatures raisonnables; et, selon saint Jérôme, Il y avait, à la fin du premier livra une longue discussion, *sermone latissimo disputavit*, sur le sort des esprits, discussion que Rutin a résumée en quelques lignes. Il faut donc faire effort pour retrouver ce que devait être la doctrine complète d'Origène. Mais il est assuré, semble-t-il, que, pour lui. toutes les créatures devaient finalement être continuées dans le bien.

Toutes les créatures, «lisons-nous, même le démon. Origène aurait, paraît-il, nié petto conséquence de sa doctrine en une lettre que cite Rufin dans le *De adulteratione librorum Origenis*, P. G., t. xvn, col. 6*24 : « Mes ennemis prétendent que je dis que le père de la malice el de la perdition et de tous ceux qui sont exclus du royaume de Dieu, je veux dira le diable, doit être sauvé, ce que n'oserait avancer même un homme sorti de son bon sens et manifestement fou.

Si, du vivant même d'Ongcnc, scs ennemis trouvaient cet enseignement dans scs livres, ils n'avalent pas tort de l'y voir, **rir** on l'y découvre encore aujourd'hui. Sans doute, Origène écrit parfois, scion le langage courant, que les démons sont ancrés dans le mal, *De prine*, l. vm, i; que la malice leur est devenue naturelle. *In Joan.*, xx, 19. Il pose encore, sans vouloir la résoudre, la question de la conversion des démons : • Quelques-uns de ces esprits, rangés sous le pouvoir du diable ct complices dc sa méchanceté, pourront-ils dans les siècles futurs se convertir en vertu de leur libre arbitre; ou bien la milice invétérée par la force de l'habitude leur est-elle devenue comme naturelle? C'est à toi, lecteur, de juger si cette catégorie de créatures sera tot dement exilée de l'unité ct dc l'harmonie finales, soit dans les siècles mesurés par le temps, soit dans les siècles coexistant à l'éternité. » *De princ.*, l, vi,3;cf. S. Jérôme, *Contra Joann. HierosoL*, 16. P. /.,, t. xxm, col. 368; Hulin, *ApoL*, i, 10, p. L., t. XXI, col. 517 sq. Mais on voit bien vers quelle réponse il tend, ct que scs réticences n'ont d'autre cause que le souci de l'orthodoxie ou la crainte de scandaliser les simples fidèles. Si le démon est inconvertissable. l'empire dc Dieu ne sera pas absolu ct tout ne sera pas rétabli dans l'ordre primitif.

Car ce rétablissement, cette ἀποκατάστασι, doit être le but ftml cl le terme dernier dc l'évolution universelle. Lorsque tous les ennemis seront soumis au Christ, que le dernier ennemi, la mort, sera anéanti ct que le Christ, Λ qui tout aura été soumis, remettra le royaume A son Père, cc sera la fin; ct cette lin nous permet de nous représenter le commencement. En fctTct, la lin est toujours semblable nu commencement, ct comme la fin dc toutes choses est une, le commencement doit avoir été un. Tous les êtres, malgré leur diversité, ont une même lin : ainsi d'un commencement identique sont sorties les variétés et les différences actuelles qui. par la bonté de Dieu, dans la soumission au Christ cl l'unité du Saint-Esprit, seront ramenées à un même dénouement semblable à l'origine. · *De prine.*, I, vi, 2; cf. *Contra Cri**, VIIl. 72; *in Joan.*, χιπ, 37.

En quoi consistera le bonheur final? Origène écarte, cela va sans dire, toutes les grossières conceptions du millénarisme. Il n'a pas assez dc sarcasmes pour les simples qui rêvent de jouissances chamelles jusque dans l'autre mande. *De prine.*, II, xi, 2; /n *Matth.*, xvn, 33; *In Cant.*, prolog.; *Contra Cri**. V. I 1; VIH. 49. Ix?s esprits, do plus en plus dégagés de la matière, traverseront, l un après l'autre, tous les deux. Origène se plaît à im igner ct à décrin! ces stations successives des âmes. Arrives aux deux, explique-t-il, les saints conn diront la nature des astres, s'ils sont (tes êtres animés, pourquoi telle étoile occupe telle position et est séparée de telle autre par une si grande distance... Puis, ils arriveront aux choses qu'on ne voit pas, à celles mêmes qui sont ineffables. El, quand nous aurons fait dc tels progrès que nous ne serons'plus des chairs et des corps, peut être même des Ames, mais des Intel ligences pures, qui, arrivant ù la perfection ct n'étant plus offusqués par les nuages des passions, contem pleront face A face les substances raisonnables ct intellectuelles, l'esprit jouira alors de la perfection. *De print*. 11 \i 7 *

Il est vrai que le libre arbitre subsistera alors encore d.ms l.» nature raisonnable. · Mais nous affirmons que U lle est l'effllcacté de la croix et delà mort du Christ, qu'elle suffit à la guérison et au salut non seulement du siècle présent et du siècle passé, non seulement pour le genre humain, m ils encore pour les vertus cl les ordre» célestes. Selon la pensée de Paul, le Christ a pacific par le sang de la croix, non seulement ce qui est sur la terre, mais encore cc qui est dans les deux.

Or, qui est-ce qui, dans les slèc.'cs futurs, peut empêcher la liberté de retomber dans le péché? c'est cc (pic nous enseigne l'Apôtre par une brève parole : · La charité ne déchoit pas. * C'est pour cela que la charité est dite plus grande que la foi et l'espérance; seule elle sera cc qui rendra le péché désormais impossible.(air. si un être raisonnable s'est élevé à cc degré de perfec tion qu'il aime cc Dieu de fout son cœur, de toute son Ame, dc toutes ses forces, et le prochain comme lui-même, où y aura-t-il encore place pour le péché?... La charité qui est plus grande (pie tout empêchera donc toute créature de tomber. Mors Dieu sera tout en tous. > *In Hom.*, v, 10, P. G., t. xiv, col. 1053.

Le salut définitif ne sera achevé (pie lorsque la créa tion entière sera délivrée de l'esclavage. Jusque-là la créature raisonnable est soumise à la vanité contre son gré pour obéir à celui qui l'y soumet. Elle gémit et elle souffre sans cesse. *In Rom.*, vu, I. Lorsque tous les péchés auront disparu du monde, alors seulement, les justes brilleront dans tout leur éclat. *In Matth.*, x. 3; xvnr, 19. Ils verront Dieu, sans aucun intermé diaire, semble-t-il; car celui (pii l'a vu dan.» l'image du Dieu invisible pourra voir directement le Père en lui-même, qui est l'exemplaire de l'image. *In Joan.*, xx, 7; XXXII, 18.

Mais il ne suit pas de là, évidemment, que lors de la restauration finale, quand Dieu sera tout en tous, les êtres créés perdront leur individualité et se confon dront dans la substance divine. Notons d'abord qu'ils garderont leurs corps. Si Dieu seul est véritablement incorporel, les esprits qui possèdent, dès la création, des corps éthérés ne les perdront jamais. Notons sur tout qu'ils conserveront leur individualité. Sans doute saint Jérôme écrit dans la lettre à Avitus, sous pré texte de résumer la pensée. d'Origènc : *Et ne parum putaremus impietatem esse eorum quæ pramiiserat, in ejusdem voluminis fine conjungit omnes rationabiles naturas, id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animie dignitatem unius esse substanttie. Eph.*, cxxiv, I I, P. L., t. xxn, coi. 1071 ; cf. *Dc prine.*, IV. rx, 36. Et un peu plus haul, il résume ainsi la fin du second livre du *Dr principiis* : *Et post disputationem longissimam, qua omnem naturam corpoream in spiritualia corpora et Imuia dicit esse mutandam, cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum et omni splendore purius convertendam et talem, qualem nunc humana mens non potest cogitare, ad extremum intulit : El erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in e un substan tiam, quic omnibus melior est, in divinam videlicet qua nulla est melior. Ibid.*, 10, col. 1069. Si saint Jérôme prétend exprimor ici la pensée d'Origènc, il est permis dc croire qu'il se trompe. Origène a pu sans doute par ler d'une parenté entre l'âme et Dieu; cf. *Exhort.*, 17; et rien n'est plus traditionnel que celte idée d'une communauté de race, *WffbKvx*, qui fait des esprits les images dc Dieu. Mais il faut s'entendre sur le sens dc celle expression. Elle ne va pas a faire dc Dieu Punique substance du monde; ct Origène ne prétend en auçunc manière que, lors de la consommation finale, Dieu seul rassemblera en son unique **existence** toutes les existences créées. Tous les **esprits** subsisteront, dans des corps éthérés. **légers, splendides**; mais, par le seul fait qu'ils ne seront pas entièrement incorporels, ils se distingueront dc Dieu. Comme l'écrit J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p 386, « Les corps ne s'évanouissent pas plus en Dieu que les Ames, en per dant les qualités grossières qu'ils ont revêtues depuis le **péché** pour reprendre peu à peu leurs qualités origi nelles; corps spirituels, selon le mol de saint Paul, ils distingueront les esprits les uns des autres, sans mettre obstacle à leur union, ct ils les **distingueront** «te Dieu,

sans gêner la vision bienheureuse dont il illuminera ses créatures sanctifiantes. ■

On a souvent reproché à Origène cette théorie de l'universelle restauration; et il faut bien reconnaître qu'elle ne s'accorde pas avec les données les plus certaines de la révélation. Il semble qu'Origène lui-même s'en soit rendu compte, et qu'il ne la présente guère que sous forme d'hypothèse, sans vouloir l'imposer à ses lecteurs. Du moins l'hypothèse lui plaît. Grâce à elle, s'achève harmonieusement un système qui développe l'histoire entière du monde. Dieu a fait des créatures bonnes et libres. Par un mauvais usage de leur liberté, les créatures, du moins un grand nombre d'entre elles, sont tombées dans le péché. Il a fallu que le Verbe de Dieu s'incarnât pour les sauver, et la rédemption, tout ensemble illumination et rachat, fait sentir dans l'univers entier ses effets bienfaisants. Longtemps, bien longtemps, se prolongeront les vicissitudes des esprits déchus, en route vers la pleine lumière. Un jour viendra pourtant où la mort sera vaincue, où Dieu sera tout en tous. Et ce sera la fin. On conçoit qu'une pareille doctrine ait eu de quoi enchanter un esprit tel que celui d'Origène. L'Église devait en condamner certains éléments, et l'on peut croire qu'Origène n'aurait pas hésité à accepter ses décisions s'il les avait connues. Pour nous la question n'est pas là. Il s'agit surtout de savoir ce qu'a enseigné le grand docteur, et nous croyons ne pas avoir trahi sa pensée dans le résumé que nous en avons fait.

IX. L'Église. Les sacrements. La vie chrétienne. — Si l'on ne connaissait d'Origène que ses théories sur le monde et ses destinées, on croirait avoir affaire à un philosophe qui bâtit des systèmes. Mais nous savons qu'Origène est chrétien, et que sa vie entière a été un témoignage rendu à la vérité du christianisme.

1° *L'Église*. — Que pense donc de l'Église à laquelle il appartient, et dont il se glorifie sans cesse d'être le membre, le grand docteur d'Alexandrie? Nulle part, nous ne trouvons chez lui un exposé complet sur ce point? Comme la plupart de ses contemporains ou de ses devanciers, Origène ne cherche pas à définir l'Église : il vit en elle et par elle; et cela lui suffit.

Origène est profondément catholique. Il sait que l'Église est en possession de la foi droite. *In Rom.*, i, VI « Les hérétiques portent le nom de chrétiens; ils se vantent de donner un enseignement qu'ignorent ceux qui sont d'Église; ils sont en réalité des voleurs et des adultères, des voleurs qui dérobent les vases du temple, des adultères qui souillent de leurs erreurs les chastes dogmes de l'Église. *In Rom.*, n, 11. » P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 371.

La doctrine qu'il accepte pour véritable, à la défense de laquelle il consacre sa vie est celle qu'enseigne l'Église, suivant une tradition d'origine apostolique : *Cam multi sint qui se putant sentire quæ Christi sunt et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur ecclesiastica pradicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad præsens in Ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princ.*, i, 1, 2. On a fait remarquer que cette formule rend un son irénéen, et cela est tout à fait vrai. On retrouve, sous la plume de l'évêque de Lyon, des expressions analogues, et les critiques qui, tout en accusant Irénée d'ecclésiasticisme, voudraient nous laisser croire qu'Origène est un des précurseurs du protestantisme libéral, devraient relire des passages comme celui-ci. Souvent d'ailleurs se rencontrent dans l'œuvre d'Origène des affirmations aussi caractéristiques sur l'importance de la tradition. Sans doute, le docteur alexandrin parle plus volontiers des Églises que de l'Église : il est sensible à ce fait que, de son temps, le christianisme prend

la tonne extérieure d'une fédération. Mais il sait que toutes les Églises dispersées dans le monde constituent un corps unique : elles sont le corps entier des synagogues de l'Église, *In Matth.*, xm, 21; il sait encore que l'Église est la maison unique hors de laquelle il ne faut jamais manger l'agneau pascal. *In Cenes.*, hom. xn, 3; qu'elle est l'arche de Noé qu'il faut habiter pour être sauvé du déluge, *In Genes.*, hom. n, 3-6; l'épouse du Cantique, *In Cant.*, hom. t, 7. Il ne dit pas expressément qu'elle est fondée sur Pierre, mais il ne dit pas davantage que les autres apôtres ont reçu les mêmes privilèges que Pierre, *In Matth.*, xpi, 10; et il reconnaît à l'Église romaine une telle dignité qu'il va lui rendre visite au temps du pape Zéphyrin et que, plus tard, obligé de défendre son orthodoxie, il écrit en tout premier lieu au pape Fabien Eusèbe, *Il E.* i, vm, L

Les Églises sont dirigées par le clergé, qui comporte trois degrés, les diacres, les prêtres, l'évêque. *De orat.*, 28. L'évêque est le chef de la communauté : à lui, appartient de la diriger, de la conduire, de la surveiller. Remettre et retenir les péchés, *In Levit.*, hom. u, 4; v, 1; xn, 6, réprimander les coupables et au besoin les chasser de l'Église, *In Jesu Nave*, hom. vu, 6, se faire le ministre de la charité, *In Rom.*, ix, 31, tels sont quelques-uns des grands devoirs que remplit l'évêque dans son Église. Le peuple a le droit d'être présent à l'élection de son évêque, car il doit se convaincre ce jour-là que l'on choisit le plus docte et le plus saint. *In Levit.*, hom. vi, 3. Entre l'évêque et le peuple, composé des fidèles et des catéchumènes, Origène ne signale pas de clercs intermédiaires. *In Jerem.*, hom. xiv, L il parle de vierges et d'abstinents. *In Rom.*, i, 2; il indique que les veuves et les vierges sont au service de l'Église, *In Rom.*, vm, 10.

Il désire que les évêques soient saints, mais il sait que beaucoup ne remplissent pas, comme ils le devraient, leurs fonctions. « Origène est très dur, chaque fois qu'il est amené à se prononcer sur le clergé de son temps. Prédicateur pessimiste » il ne craint pas de dénoncer les défauts du clergé dans l'assemblée même des fidèles. Il les compare aux pharisiens qui aiment à être appelés rabbis et réclament les premiers sièges : des hommes avaricieux et hypocrites intriguent pour devenir diacres; devenus diacres, ils se disputent les premiers sièges, ceux des prêtres; devenus prêtres, ils calculent pour être faits évêques. Qu'ils sont loin des mœurs de l'Église primitive! *In Matth. comment, ser.* 11. L'arrogance de leurs proches est intolérable, car l'orgueil est grand d'avoir pour père ou pour aïeul quelqu'un qui a été honoré dans l'Église de la préséance du trône épiscopal ou de l'honneur du presbytéral, du diaconat. *In Matth.* xv, 26. Dans le temple de Jérusalem, qui est aussi l'Église, on trouve toujours des vendeurs, qui auraient besoin que Jésus les frappe à coups de lanière et culbute leurs tables. *In Joan* x, 16. Les pires vendeurs du temple sont les évêques et les prêtres qui, aux Jours d'élection, donnent les Églises à ceux à qui ils ne devraient pas les donner. *In Matth.*, xvi, 22. » P. Batiffol, *op. cit.*, p. 366-367.

Peut-être Origène exagère-t-il un peu. En tout cas, il insiste sur les faiblesses des hommes; mais il ne dit rien des évêques et des prêtres qui sont fidèles à leur devoir, parce qu'il s'exprime en moraliste, désireux de corriger tous les abus. Peut-être faut-il ajouter qu'il aime à mettre en relief, à côté des évêques, le rôle prépondérant des docteurs. Ceux-ci peuvent être les évêques eux-mêmes, mais ils sont aussi de simples prêtres, voire des fidèles. Leur rôle propre est d'instruire l'Église : ils doivent par conséquent démasquer les hérétiques, combattre les erreurs, exposer aux fidèles la sublimité de l'enseignement évangélique et

la plénitude harmonieuse des dogmes communs à l'Anden et au Nouveau Testament. *In Joan.*, ir.

2' *Le baptême*. — On entre dans l'Église par le baptême qui remet tous les péchés, *In Joan.*, tr. xxxvi, éd. I niischcn. p. 511 et comme les petits enfants eux-mêmes sont pécheurs, l'Église leur administre ce sacrement. selon qu'elle en a reçu la tradition des apôtres. *In Hom.*, v, 9; *In Luc.*, hom. xiv; *In Lcvit.*, hom. vin, 3. Le martyre est un baptême de sang, qui peut suppléer au baptême d'eau, qui même lui est supérieur, *Exhort.*, 30. 31. 50, si bien que celui qui a rendu au Seigneur le témoignage suprême est digne d'entrer immédiatement dans le royaume des deux.

3* *La pénitence*, — Il peut arriver cependant que le baptisé retombe dans le péché. Lui reste-t-il, pour guérir, des remèdes efficaces, ou bien est-il condamné sans rémission? Origène sait que plusieurs moyens de salut sont à sa disposition : le martyre, l'aumône, le pardon des injures, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu et enfin la pénitence. *In LeviL*, hom. ti, 4, *P. G.*, t. xn, 417-119. Ce dernier mode de salut doit être étudié soigneusement.

Les chefs des Églises ont reçu de Dieu le pouvoir de Hcr et de délier, de remettre et de retenir les péchés. *In Jud.*, hom. n, 5, *P. G.*, t. xn, col. 961; *In Matth.*, xn. 14, *P. G.*, t. xm, col. 1012-1013. Les pécheurs doivent donc s'adresser à eux pour obtenir le pardon de leurs fautes : qu'ils ne rougissent pas de confesser leurs péchés aux prêtres du Seigneur et de chercher auprès d'eux la guérison. *In Levit.*, hom. n, I. Ce n'est que lorsque les ministres et les prêtres de l'Église connaissent les péchés du peuple qu'ils peuvent, à l'exemple du Maître, accorder au peuple la rémission des péchés *In Lcvit.*, boni, v, 3, *P. G.*, t. xn, col. 451.

La confession se fait d'abord en secret, et, semble-t-il, ce n'est pas nécessairement l'évêque qui la reçoit; dans une homélie sur le psaume xxxvii, Origène s'exprime ainsi :

Quoniam iniquitatem meam pronuntio. Pronuntiationem Iniquitatis, id est confessionem pccnti frequentius diximus. Vide ergo quid edocet nos Scriptum divina, quia oportet peccatum non éclair intrinsecus... Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debens cuusnm languoris exponere, quia sciat Infirmari cum Infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid Ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et tequaris, si Intellexerit et providerit talem esse languorem cuum qui in conventu totius Ecclesia exponi debent et jurari ex quo fortassis et ceteri adiiileari poterunt. et tu ipse Minari, mulla hoc deliberatione, et satis perito medici Ilius consilio procurandum est. *In Pudm. XXXVil*, hom. n, 6, *P. G.*, t. xn. coi. 1380.

Il semble qu'il y ait ici l'indication d'un double aveu, l'un privé, que le pécheur fait à un prêtre de son choix, l'autre, public, qui est déterminé en vertu d'un accord entre le confesseur et son pénitent, et qui fait partie de l'administration de la pénitence.

La pénitence elle-même est dure et laborieuse :

Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa per pœnitenttam remtatio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei hicirme uiæ panes dic ac nocturnum non erubescit sacerdoti Domini Indicare peccatum et quprrrro medicinam... Si autem in amaritudine fictus tui ftirris luctu, lacrimis et lamentatione confectus, si carnem tuam niaccravri» et Jejuniis ac mulla abstinentia aridam feceris et dixeris quia sicut frixorium confixa «uni o*wi inru, tunc sacrificium limitant a sartagine vd a craticula obtuleris. *In Leull.*, hom. n, i.

Mais elle est toujours efficace. Origène distingue deux sortes de fautes. Les fautes, même graves, peuvent être pardonnées, semble-t-il, autant de fois que l'on recourt au ministère sacerdotal. Les crimes énormes, sans doute l'adultère, l'homicide et l'idolâtrie,

ne sont remis qu'une seule fois. Les textes d'ailleurs ne sont pas toujours aussi clairs qu'on pourrait le désirer; nous lisons dans l'homélie xv, 2, sur le Lévitique :

Sed quoniam accidero sold ut ciinm qui bcnc ædificaverit ei domum sibi cadrstani bene agendo et bouc vivendo ne nece credendo construxerit, incurrat nllcujus peccati debitum et hanc n crudelissimo fernerutore venumdare cogatur ac labores suos transfundere in nilum, pietas et clementia legislatoris occurrit ut intra certum tempui redimi possit. Si tamen invenerit, inquit, manus tua pretium quod restituas. Quale pretium? Pernitentia* sine dubio lacrimis congregatum et manibus, id est labore boni operis inventum... Istas ergo domos. si forte aliquis... lapsus acciderit, semper e«t recuperandi facultas, ut verbi gratia dicamus, si nos aliqua culpa mortalis invenerit, qua* non In crimine mortali non in bhisphcmia lidei. qua: nmro ecclesiastici et apostolici dogmatis vincla est, sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat, hoc est vendidisse domum, qua in agro est; vel in vico cui murus non est. Iltec ergo venditio et hujusmodi culpa semper reparari potest, nec aliquando libi interdicitur de commissis hujusmodi plenitudinem gerere. In gravioribus enim criminibus semel tantum pœnitentia conceditur locus; hia vero communia. quæ frequenter incurrimus, semper pœnitentiam recipiunt et sine Intermissione redimuntur.

Est-ce absolument la même doctrine qui est enseignée, *In Lcvit.*, hom. xi, 2, col. 531 :

Quod et si aliquis est, qui forte provenlus est in hujusmodi peccatis. admonitus nunc verbo Dei ad auxilium confugiat pœnitenthe, ut. si semel admisit, secundo non faciat, aut, si et secundo Jam aut ellam tortio proventus est. ultra non addat. Est enim apud judicem justum pœnæ moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate.

On peut se demander si, en ce dernier texte, la pénitence ne semble pas accordée deux ou trois fois pour les fautes, qui, d'après le passage précédemment cité, ne pouvaient être remises qu'une seule fois.

Dans la plupart des passages relatifs à la pénitence, Origène paraît déclarer que tous les péchés sont susceptibles de pardon : *In Levit.*, hom. ix, 8; *In Psalm.* .r.v.vv/, hom. i. 5; hom. it, 1; *In Jerem.*, hom. xxi, 12; *In Exod.*, hom. vi, 9, etc.; *P. G.*, t. xn, col. 520-521, 1328, 1330; t. xm, col. 541; t. xn, col. 338, etc. Notons seulement *Contra Cels.*, 111, 71 : « (ceux qui condamnent énergiquement leurs propres fautes, qui se désolent et gémissent en proie à une sorte de désespoir et se convertissent réellement, Dieu les admet en considération de leur pénitence, lors même qu'ils se convertissent de la vie la plus criminelle. »

N'y a-t-il pas cependant des péchés tellement graves qu'ils sont irrémisibles? Dans les commentaires sur saint Mathieu, on lit au sujet du reniement de saint Pierre que cette faute était pardonnaible, parce qu'elle a été commise avant le chant du coq, c'est-à-dire avant l'aurore du Nouveau Testament. Mais de la part du chrétien, pour qui s'est levé le soleil de justice, le reniement serait sans excuse, parce qu'il se produirait en pleine lumière *In Matth. comment, ser.*, 114, *P. G.*, t. xm, col. 1763. Dans le commentaire sur saint Jean, on lit également qu'il y a une grande différence entre les péchés commis avant l'effusion du Saint-Esprit et les péchés commis depuis cette effusion : aux premiers, Origène appliquerait volontiers la parole évangélique : Tout péché et tout blasphème sera remis aux fils des hommes, mais aux seconds il appliquerait la menace qui suit : quant au blasphème de l'Esprit, il ne lui sera pas remis, *In Joan.*, xxviii, 15, *P. G.*, t. xiv, col. 713. En de nombreux passages de ses œuvres, Origène parle de même de fautes incurables : *De oral.*, 28; *In Joan.*, xix, 13, etc.

Particulièrement controversé est un texte du *De oral.*, 28, *P. G.*, t. xi. col. 528-529 : « Celui qui est inspiré par Jésus, comme les apôtres, et qu'on peut

reconnaître à ses fruits, parce que, ayant reçu l'Esprit-Saint et étant devenu spirituel, il obéit à l'impulsion de l'Esprit. comme un fils de Dieu, pour se conduire en tout selon la raison, celui-là remet ce que Dieu remet et retient les péchés inguérissables; comme les prophètes employaient* leur parole au service de Dieu pûnir exprimer non leurs propres pensées, mais les pensées suggérées par la volonté divine, de même il s'emploie au service de Dieu, à qui seul il appartient de remettre les péchés... Je ne sais comment quelques-uns s'arrogeant une puissance plus que sacerdotale, encore qu'ils manquent peut-être de science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, comme si la prière qu'ils prononcent sur les coupables suffisait à remettre même le péché mortel, (est qu'ils ne lisent pas ce qui est écrit : Il y a tel péché qui va jusqu'à la mort, pour celui-là, je ne dis pas de prier. »

On comprend sans peine que de pareilles formules appellent une explication, et que celle-ci est d'autant plus difficile à donner que nulle part Origène n'a synthétisé sa doctrine en termes précis. C'est toujours en passant, à l'occasion d'un texte scripturaire qu'il parle de la rémission des péchés et de la pénitence. Naturellement ses commentaires s'adaptent au texte qu'il doit interpréter. D'un autre côté, Origène est plutôt un moraliste austère. Il rêve pour l'Eglise et pour ses membres d'une sainteté parfaite, tout au moins d'une vertu que troubleraient seules les négligences quotidiennes ou les fautes de fragilité. Si grand lui paraît le don du baptême, si parfaite la rémission des péchés apportée par ce sacrement, que rien ne saurait lui être comparé. Seul le pardon obtenu lors du baptême est réellement une rémission gracieuse, une ἀφεσι; le pardon qui succède à la pénitence laborieuse, n'a ni la même valeur ni la même vertu; c'est une complète, le résultat chèrement acheté d'une victoire. Comment lui reconnaîtrait-on la même force joyeuse?

Dans le *De oratione*, le prêtre alexandrin trouve une occasion pour adresser des reproches à certains membres du clergé de son temps; et nous savons déjà qu'il n'a aucune indulgence pour les prêtres pécheurs, ou simplement pour les prêtres négligents. Ceux qu'il vise ici sont des orgueilleux ou des ignorants. Us se glorifient de remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, par le seul effort de leur prière. Et cela scandalise Origène, qui dénonce impitoyablement leur conduite comme un abus de pouvoir. Remarquons bien lorsqu'Origène parle des fautes inguérissables, τὰ ἀνίατα τῶν ἀμαρτημάτων, il ne veut pas dire que ces péchés échappent à jamais à la rémission ou au pardon. Ce sont des fautes graves, des fautes mortelles, sans aucun doute; mais nombreux sont les textes où, nous l'avons dit, de telles fautes apparaissent comme soumises à la pénitence. Ce que blâmerait ici Origène, ce serait la conduite de ceux qui remettent de telles fautes par une seule prière. Telle est du moins l'interprétation que propose A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1911. p. 285.

Que penser alors des péchés soi-disant irrémissibles? Voici l'explication que propose le P. Galtier : « Il y a des péchés que l'on remet directement et d'emblée par la seule prière du prêtre; mais il en est d'autres qui, à raison de leur nature propre, ne comportent point normalement cette rémission gracieuse et immédiate. Ce sont les péchés qu'Origène, conformément au langage de son temps, appelle incurables ou *ad mortem*. Ceux-là, on doit les retenir; ce (pii ne veut point dire qu'on les tienne pour soustraits à une pénitence capable d'en procurer ultérieurement le pardon; les retenir, c'est, au contraire, les assujétir à cette pénitence; mais ce qui signifie que le pardon ne saurait en

être obtenu Indépendamment de cette expiation solennelle. Il arrive cependant que certains prêtres, en certains cas, croient pouvoir passer outre à cette loi générale et qu'ils remettent ces péchés plus graves, comme ils feraient les moindres... Toute rémission gracieuse d'un péché « incurable », quel qu'en fût le motif, devait paraître (à Origène) une méconnaissance de la loi : plus probablement c'est la vraie pensée qui lui a inspiré sa sortie contre les prêtres assez ignorants ou assez osés pour remettre par leur prière jusqu'au péché *ad mortem*. » P. Galtier, *Les péchés incurables d'Origène*, dans *Gregorianum*, t. x, 1929, p. 209. Avouons néanmoins que cette interprétation est fort loin de s'imposer. On a voulu parfois éclairer la doctrine pénitentielle d'Origène par ce que nous savons ou croyons savoir de l'édit de Calliste : rien ne nous permet de tenter un rapprochement entre les événements de Borne et l'enseignement du prêtre alexandrin, à plus forte raison d'identifier le pape à ces prêtres qui s'arrogent un pouvoir plus que sacerdotal pour remettre les péchés mortels. L'édit de Calliste a été un acte d'autorité, aussi précis dans sa forme que limité dans ses effets. Les plaintes d'Origène visent un ensemble de faits et se justifient par une doctrine qui n'est pas tout à fait celle des péchés irrémissibles, mais qui est celle d'une pénitence austère et douloureuse, préalable à toute intervention du prêtre.

1° *L'eucharistie*. — La doctrine eucharistique d'Origène mérite, elle aussi, de nous retenir, ici, comme ailleurs, il faut distinguer les passages dans lesquels l'exégète se contente d'exposer la foi commune de l'Eglise, et ceux où il allégorise, à l'usage des parfaits. Les premiers sont de simples affirmations : on aime à y retrouver les expressions de la croyance traditionnelle; les seconds sont des commentaires plus ou moins subtils, qui ne détruisent pas d'ailleurs le sens littéral des textes dont ils veulent apporter l'explication, mais qui se superposent à lui et semblent parfois l'étoffer.

Citons d'abord quelques-unes des formules à l'usage des simples croyants : Au chrétien qui monte *au Cénacle avec Jésus afin de fêter la Pâque, le Seigneur « donne le calice de la nouvelle alliance; il donne aussi le pain de la bénédiction; il donne son corps et son sang. » *In Jerem.*, hom. xix, 13, édil. Klossmann. p. 169. A Celse, Origène expose la vertu de la prière chrétienne : « Mais nous (par opposition aux païens), rendant grâces au demiurge de l'univers, nous mangeons les pains que nous lui offrons avec action de grâces et prières, pour tous ses dons; nous mangeons ces pains devenus corps par la prière, quelque chose de saint et qui sanctifie ceux qui en usent avec un saint propos. » *Contra Cels.*, VII 1,33. Ailleurs, Origène loue les fidèles qui, ayant reçu dans leurs mains le corps du Christ, multiplient les précautions et les marques de respect pour n'en laisser tomber à terre aucune parcelle» et il leur demande de montrer autant de fidélité à conserver la parole de Dieu que son corps. *In Exod.*, hom. xm. 3, *P. G.*, t. xm. col. 391.

Origène insiste encore sur la pureté intérieure que doivent posséder tous ceux qui viennent recevoir le corps du Christ. En commentant le récit de la trahison de Judas, il donne à entendre que celui-ci ne cesse pas d'avoir des imitateurs : *Tales sunt omnes in Ecclesia qui insidiantur fratribus suis, quibuscum ad eandem mensam corporis Christi et ad eundem potum sanguinis ejus frequenter simul fuerunt. In Matth. comment, ser.*, 32, *P. G.*, t. xm, col. 1732. Il rappelle à ses auditeurs les enseignements de saint Paul sur ceux qui reçoivent indignement le corps du Christ :

Judicium Del parvipendi* et commonentem te Ecclesiam despicias. Communicare non times corpore Christi accedens ad eucharistiam, quini mundus et pures, quasi

Aihil (n te ui indignum, rl in hls omnibus puUis quod cf-fugiu iudicium Ort? Non recordaris illud quod scriptum est : · Quia proplrria in vobh infirmi et ægri ct dormiunt multi? · Quart multi infirmi? Quoniam non scipsos dljudicant neque >rip*os examinant, nec Intellegunt quid est communicare ICcclol.T, vel quid r*t ncccdrc ad tanta ct tam eximia sacrmntn. /n *Ptalm.* XXΛ *rj*/, hom. n, P. 6', t. xni, coi. 1386.

Ces textes sont clairs ct n'ont pas besoin d'interprétation Ils traduisent la foi commune de l'Eglise, la pensée des simples cl Origène partage cette foi avec tous scs frères. Mais il ne s'en contente pas. Le corps du Christ, le sang du Christ, ce sont sans aucun doute lc> réalités contenues dans le sacrement de l'eucharistie; ils sont aussi les enseignements du Sauveur :

Qui» ni bte populus qui in usu habrt sanguinem bibere?.. Bibere...dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu sed cum sermones ejus recipimus, in quibus vita consistit, sicut ct ipse «fixit : · Verbo qu.r locutus sum spiritus ct vitii est. » Est ergo ipse vulneratus, cujus nos sanguinem bibimus, id est doctrinæ ejus verba suscipimus. Sed et illi nihilominus vulnerati sunt, qui nobis verbum ejus predicarunt : ipsorum cnirn, id est apostolorum ejus, verbn cum legimus, ct vitam e.x cis consequimur, vulneratorum sanguinem bibimus, /n *Num.*, hom. xvn. 9, P. G.t I. xii, coi. 701.

Origène commente ici le texte des Nombres, χχιιι, 24 *Populus,, occisorum sanguinem bibet.* Il est naturel qu'il lui découvre une signification allégorique Celui qui a été blessé et mis à mort pour notre salut, c'est d'abord le Christ. Mais ce sont aussi les apôtres ct les martyrs. On boit le sang du Christ dans l'eucharistie, on le boit encore en recevant son enseignement ct ce n'est plus que dans ce dernier sens qu'on boit le sang des apôtres.

Nombreux sont les passages où les textes relatifs à l'eucharistie sont interprétés de la doctrine ct considérés comme une allégorie. Nous savons déjà que le sens allégorique ne détruit pas le sens littéral. Comme le dit justement Tixeront : · Qu'Origène allegorise et présente le pain cl le vin comme des figures de la doctrine de Jésus-Christ, /n *MaIII. comment, ser.*, 85. P. G., I xlii, col. 1731-1735; que les mots corps el sang du Sauveur désignent pour lui par métaphore l.» parole ct renseignement du Sauveur, in *Lenit.* hom. vn, 5; *In Num*, hom. xxin, 6, P. G. t. xn, col. 187 cl 752; qu'il ajoute que, en un sens, nous buvons le sang du Christ quami nous recevons cet enseignement, de même que nous buvons, quand nous lisons leurs epltres, le sang des apôtres, *De oral.* 27, toutes ces interprétations, fondées ou non ct qui sont de la gnose chrétienne, n'intéressent pas le dogme eucharistique lui même *La IhMogie anténicéenne.* p '2 l.

Quelques passages cependant sont particulièrement difficiles à Interpréter. Ainsi celui où Origène commente la parole du Seigneur : Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme : · S'il s'agit du pain du Seigneur, explique l'exégète, l'efficacité en est (perçue) par qui en use. à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc, ne pas manger, le fait meme de ne pas m ingcr de ce pain sanctifié pur la parole de Dieu et l invocation, ne nous prive d'aucun bien, cl manger ne nous fait abonder d'aucun bien; cl la cause de la privation est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions... Que si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre et finit au fumier, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu cl l'invocation en tant que matière va dans le ventre rl finit au fumier, mais en Uni que la prière csl survenue en lui. selon l'analogie de la fol. il devient efficace, il cause In perception de

l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. El non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur le pain est ce qui csl efficace à qui le mange d'une manière non indigne du Seigneur. *In Matth.*, xi, II, P. (λ. I. xiii, col. 948-952. Ici, il ne s'agit que de l'eucharistie ct Origène est visiblement embarrassé. Dans le pain consacré, il voit deux éléments, l'un matériel, qui selon la parole de Jésus, va dans le ventre ct finit nu fumier, nous parlerions ici des espèces sacramentelles, — mais le dogme <lc la transsubstantiation n'entre pas dans la perspective d'Origène; — l'autre spirituel, qui est cause de sanctification. Ceste sanctification n'est elle pas liée aux dispositions des communiant? On peut se le demander, car, à plusieurs reprises, el non pas seulement à propos de l'eucharistie, Origène semble faire dépendre l'efficacité du sacrement des dispositions de celui qui le reçoit, ct tout aussi bien des dispositions de celui qui l'administre. Toutefois, malgré l'imprécision des formules, il est plus vraisemblable que le pain sanctifié par la parole «le Dieu el l'invocation, est réellement devenu une chose sainte, est objectivement corps du Seigneur. Alors, on ne voit plus très bien pourquoi les pécheurs qui ne mangent pas, les justes qui mangent sont dans la même situation, les premiers n'étant privés d'aucun bien el les seconds ne recevant aucun bien.

Dans le commentaire sur saint Jean, Origène explique le passage dans lequel est rapportée la parole du Sauveur à Judas : Ce que tu fais,fais-ie promptement. « Le pain, écrit-il, avait une vertu profitable à qui en userait... de même que celui qui mange irtldgnement le pain du Seigneur ou qui boit indignement la coupe, mange el boit pour sa condamnation, la vertu unique qui est dans la pain ct dans la coupe opérant le bien pour celui qui a une disposition bonne ct accomplissant la condamnation pour celui qui a une disposition mauvaise, ainsi la bouchée (ψωμιον) donnée par Jésus était de même nature pour celui qui la recevait ct pour les autres apôtres.» *In Joan.* xxxii, 21 Devons-nous croire que l'eucharistie n'est qu'une vertu sanctifiante cl nier la présence réelle? Ce texte n naguère été cité à maintes reprises dans les controverses calvinistes. Il ne faudrait pas en conclure que le pain eucharistique n'est que du pain ordinaire. Tout au plus devrait-on reconnaître que les expressions employées ici par Origène ne traduisent qu'incomplètement sa pensée et qu'elles doivent être commentées par d'autres passages.

On voit sans peine ce qui manque aux formules d'Origène pour être définitives. Le grand exégète, lorsqu'il traite de l'eucharistie, ne se soucie nulle part de faire la synthèse de ses croyances, Non seulement, il csl toujours dominé par la pensée de l'interprétation allégorique, réservée aux parfaits, mais il s'arrête d'une manière exclusive aux textes scripturaires qu'il rencontre sur son chemin et dont il doit donner le commentaire. Ce sont les termes précis de ces textes qui orientent sa pensée el dominant son Interprétation. Il est d'accord sans doute avec la foi commune; mais il cherche à développer les données de cette foi, à les interpréter pour les gnostiques; et ce souci l'amène en bien des cas à des formules obscures, sinon, de temps à autre, erronées.

X. L'apologiste. — Il faudrait sans doute, pour être complet, parler encore de l'œuvre apologétique d'Origène, Celle œuvre se développe surtout dans lrs huit livres *Contra Cehe.* qui sont un des derniers écrits du maître ct constituent en quelque sorte son testament spirituel. Certes, Origène ne se découvre pas tout entier en ces huit livres. Ici encore, il est gêné pur la méthode qu'il a adoptée ct par le but très spécial qu'il poursuit. Après avoir, dans les vingt-huit

premiers chapitres du livre I, note les points principaux de la polémique et y avoir opposé brièvement ses réponses, il s'est mis à citer textuellement le Discours *irritable de Celse*, de manière à réfuter chacun de ses arguments, et celle méthode plus simple, plus directe, qu'il suit désormais jusqu'à la fin du livre VU! l'enchaîne à une besogne de commentateur. et l'empêche de déployer ses qualités personnelles. Ici quel, le *Contra Crise*, n'en reste pas moins l'une des œuvres capitales d'Origène.

À son adversaire, l'apologiste oppose deux arguments principaux. Le premier est tiré des prophéties : c'est l'argument classique, déjà mis en avant par les apologistes du II^e siècle. Origène doit l'utiliser d'autant plus que Celse a commencé par refuser aux chrétiens le droit de l'employer en les accusant d'adorer un Messie pauvre et humilié. À cette argumentation, il reproche son caractère général. Il demande un examen loyal de chacun des textes prophétiques; et déclare que cette étude impartialement menée aboutit à une décision favorable au christianisme. Sur ce point, l'argumentation d'Origène est d'autant plus intéressante que Celse connaît bien l'Ancien Testament, et qu'il n'ignore pas l'attitude des marcionites qui en rejettent l'autorité. Il s'agit, tout en maintenant fortement le caractère inspiré des livres prophétiques, de mettre en valeur le témoignage qu'ils rendent au Christ.

Plus neuf est le second argument utilisé par Origène : il est tiré de la vie de l'Église elle-même et de son triomphe sur le paganisme. « Si tous les hommes, dit-il, pouvaient, délaissant les affaires de la vie, s'appliquer uniquement à la philosophie, ils ne devraient pas chercher d'autre voie que celle-là seule du christianisme. Aucune doctrine, disons-le sans orgueil, ne donne de meilleure explication des croyances humaines, des obscurités des prophéties, des paraboles évangéliques et de mille autres faits en préceptes symboliques. Cependant, comme les nécessités de la vie et la faiblesse des hommes interdisent la philosophie au plus grand nombre, quelle méthode mieux adaptée à la foule peut-on trouver que celle enseignée aux nations par Jésus lui-même?

« Qu'on demande à la multitude des croyants que la foi a purifiés de la fange des vices où ils se roulaient précédemment, lequel des deux systèmes est préférable, ou de corriger ses mœurs en croyant sans examen à la récompense qui attend la vertu et au châtiment qui menace les coupables; ou bien de dédaigner la foi simple et de différer l'amendement de ses mœurs Jusqu'au temps où, à force de recherches, on se sera enfin convaincu de la vérité. Sans doute tous ou presque tous ceux qui méprisent la foi simple restent dans la vie corrompue et sont bien Inférieurs aux simples qu'ils dédaignent. C'est n'est pas une des moindres preuves de la divinité d'une doctrine aussi indispensable aux hommes que l'est celle de notre Sauveur, l'un simple médecin des corps qui guérit beaucoup de malades est déjà regardé par les peuples comme un don de la Providence, sans laquelle rien d'heureux n'arrive aux hommes. Si celui qui soigne les corps des hommes et améliore leur santé ne travaille pas en vain, à combien plus forte raison celui qui soigne les Ames, qui les convertit, qui les rend meilleures, qui les soumet à Dieu, qui leur apprend à conformer leur conduite à la honte divine, à ne rien dire, ni faire, ni même penser qui ne soit selon le bon plaisir de Dieu. Nous confesserons donc qu'après avoir éprouvé sur la plupart des hommes l'efficacité de la foi, même toute simple et sans examen, nous la recommanderons à ceux qui ne peuvent tout quitter pour se livrer uniquement à l'examen de la doctrine. » *Contra Cels.*, I, 9.

Sans doute les apologistes anciens avaient déjà mis en relief la valeur morale du christianisme. Mais nul n'en avait tiré un argument aussi décisif. Jusque dans l'exercice des devoirs sociaux, Origène se plaît à montrer (pie les chrétiens se conduisent en véritables disciples de l'esprit. Oise reprochait aux disciples du Christ d'être de mauvais citoyens, de s'abstenir en particulier du métier des armes et du service militaire. Mais, lui répond Origène, les prêtres de vos statues, les nocores de ceux que vous regardez comme des dieux, conservent leurs mains sans souillures à cause des sacrifices, afin de pouvoir offrir ce (pie vous croyez des sacrifices à ceux que vous appelez des dieux avec des mains pures de tout meurtre et non ensanglantées : si cette conduite est raisonnable, combien davantage celle des chrétiens, qui, prêtres et serviteurs du vrai Dieu, gardent leurs mains pures et combattent avec les prières qu'ils adressent à Dieu pour ceux qui font de justes guerres, pour celui (pii règne avec justice, afin que le Seigneur écarte des justes toutes les adversités et toutes les haines.. Et si Celse veut que nous nous battions pour la patrie, qu'il sache que cela nous le faisons aussi, non pour être regardés des hommes et pour obtenir d'eux une vaine gloire, car c'est dans le secret (pie selon la raison. nous adressons à Dieu nos prières, prières vraiment sacerdotales pour nos compatriotes. Les chrétiens sont plus utiles à la patrie que le reste des hommes : ils forment des citoyens, ils enseignent la piété à l'égard de Dieu gardien des cités; ils font monter Jusqu'à une cité divine et céleste ceux qui vivent bien dans les petites cités de la terre. » *Contra Celt.*, VIII. 73-71

Plus encore, la splendeur de la propagande chrétienne paraît à Origène un décisif argument : tout en effet n'est-il pas l'œuvre manifeste de la Providence dans rétablissement et la croissance de l'Église? Dès les origines. Dieu, voulant préparer les nations à la doctrine de son Fils, les assujettit toutes à l'autorité romaine, de peur que des peuples divisés sous des princes différents, et sans liaison entre eux ne soient un obstacle à l'accomplissement de la mission que les apôtres avaient reçue de leur maître, quand il dit : Allez, enseignez toutes les nations » *Contra Ois.*, II 30. Puis Jésus meurt, et les disciples s'en vont à travers le monde, faibles, peu nombreux, sans armes, sans ressources, voire sans instruction et sans sagesse humaine. Leur échec est certain et ils triomphent, les foules accourent à eux pour entendre leur parole et pour recevoir le baptême. *Contra Cels.*, I, 29-30. Les années passent et s'ajoutent les unes aux autres. L'Église grandit toujours. « Il y a grande insuffisance d'ouvriers pour la moisson, et néanmoins les Églises, (qui sont les aires de Dieu, se remplissent de gerbes innombrables. » *Contra Cels.*, I, 63. Tous les hommes viennent au Christ, enthousiasmés par la sublimité de sa doctrine; des pauvres et des ignorants surtout, qui y découvrent une sagesse appropriée à leurs conditions et à leurs besoins, mais aussi des philosophes. *Contra Cris.*, VL 1; VH, 60: «rs personnages opulents et élevés en dignité, des femmes distinguées par leur naissance et nourries dans les délices. *Contra Cels.*, III, 9. En vain, les persécutions se sont elles déchaînées contre l'Église; en vain, au moment même où Origène rédige son apologie, des calomniateurs acharnés s'en vont répétant que les grandes calamités qui pèsent sur l'empire ne proviennent que de l'accroissement du nombre des fidèles et de l'insouciance des magistrats qui ont négligé de les poursuivre comme par le passé. *Contra Cris.*, HL 15. Si Dieu a permis que, de temps en temps, un certain nombre de fidèles donnent leur vie pour la religion chrétienne, afin que le souvenir de

leur courage affermis dans la foi et dans le mépris de la mort, ceux qui survivaient, jadis ils n'avaient laissé périr la nation entière. *Contra Cels.*, III, 8; et le passé est un sûr garant de l'avenir. L'Église a «les promesses de vie éternelle : elle ne cessera pas d'accroître son empire sur les Aînés. Déjà Origène entrevoit le jour, où, selon l'annonce faite par le Christ, il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul berger. Que les Romains, s'écrie-t-il, embrassent la foi chrétienne : par leurs prières, ils triompheront de leurs ennemis; ou plutôt ils n'auront plus d'ennemis à combattre, puisqu'ils seront sous la protection de cette même puissance divine, qui, pour l'amour de cinquante justes, promettait de sauver cinq villes entières... Non seulement il est possible, mais il arrivera un jour où tous les êtres raisonnables s'accorderont dans une seule et même loi. » *Contra Cels.*, VIII, 70-72.

Sans doute, y a-t-il ici beaucoup d'optimisme, et l'on doit reconnaître (pour tous les arguments d'Origène n'ont pas une égale valeur. Dans l'ensemble, l'apologie *Contra Crise* reste étrangement actuelle. Les objections de Oise étalent en quelque sorte la synthèse de ce que les païens cultivés trouvaient à reprocher au christianisme vers la fin du III^e siècle. Il n'est pas bien assuré que l'on ait découvert depuis beaucoup de difficultés nouvelles à faire valoir contre l'Église. De même, l'ouvrage d'Origène est la somme des arguments chrétiens en faveur de l'Église; et cette somme, rédigée par un apologiste de génie, n'a pas été sensiblement accrue au cours des siècles. Il manque sans doute à Origène un peu de chaleur et d'éclat : son style est habituellement terne; ses développements restent souvent longs et traînants. Il y a néanmoins plus d'une page où cet intellectuel, ce savant laisse entendre l'accent ému d'une foi profonde et nous louche par l'intensité du sentiment et l'élévation de la pensée.

Il ne saurait être ici question de donner une bibliographie complète. On indiquera seulement, en suivant l'ordre de chaque paragraphe de cet article, les ouvrages ou les travaux qui méritent essentiellement.

1. *Ouvrages d'ensemble et vie d'Origène.* — P. G. Huet (évêque d'Avranches), *Origenis in S. Scripturas commentaria*, t. I. Rouen, 1668, p. 1-278, *Origeniana*; étude reproduite dans P. G., t. xvi, col. 633-1281; l'ouvrage de Huet, divisé en trois livres, en vie, renseignement, les écrits d'Origène, reste fondamental, malgré ses tendances apologétiques. Il n'est pas seulement un monument de solide érudition; il dénote un sens critique souvent fort perspicace; E. R. Redepenning, *Origenes, Bine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 vol. in-8*, Bonn, 1811-1846; E. Reppel, *Origène*, 2 vol. in-8*, Paris, 1868, 2^e édit., 1875; H. F. Westcott, *Origenes*, dans *A dictionary of christ, biography*, t. iv. 1887, p. 196-212; Ch. Bigg, *The Christian Ptolemies of Alexandria*, Oxford, 1886, 2^e édit., 1913; E. Preussner, *Lebensgeschichte des Origenes*, dans *Tholog. Stud. und Krit.*, t. lxxviii, 1905, p. 359-391; J. Déni*, *Dr la philosophie d'Origène*, Paris, 1881, cette étude très importante ne saurait être négligée, on pourra, sur certains points, ne pas accepter les interprétations de l'auteur, mais il faudra toujours en tenir compte; F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Iheric, 1907. recueil d'extraits commentés, dont la tendance apologétique est quelquefois trop sensible; E. de Paye, *Esquisse de la pensée d'Origène*, Paris, 1925; E. de Faye, *Origène : sa vie, son œuvre, sa pensée*, 3 vol., Paris, 1923-1929, t. I. Sa biographie et ses écrits; t. II. L'ambiance philosophique; t. III. L'œuvre doctrinale. Ce très important ouvrage, longuement attendu, est, somme toute, décevant; voir sur lui l'appréciation sévère, mais solidement motivée de A. d'Alès, dans *Recherches de science religieuse*, mai-juillet 1930.

2. *Les fragments* — la lettre xxi de saint Jérôme, qui contient une liste des ouvrages d'Origène n'a été étudiée et publiée par E. Klotzmann, dans les *Sitzungsberichte der kgl. Preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1891, p. 850-870, figure également dans l'édition des lettres de saint Jérôme par S. Hilberg. *Corpus de Vienne*, t. nv, p. 253-259.

La plus récente édition de la Philocalie est celle de J. A. Robinson, dans les *Cambridge patristic texts*, Cambridge, 1893.

Les premières éditions d'Origène — celles de J. Merlin, Paris, 1512 et de G. Gênébrard, Paris, 1571, ne contiennent que les traductions latines, même pour les ouvrages conservés en grec. La première édition d'ensemble qui renferme les textes grecs est celle des mauristes Charles et Charles-Vincent De la Rue, 4 vol., Paris, 1733-1759. C'est cette édition, avec quelques compléments, que reproduit la P. G., t. xi-xvi. Dans la collection de Père grecs de Berlin ont déjà paru les volumes suivants : I-H. Sur le martyre. Contre Celse. Sur la prière, par P. Koetschau, Leipzig, 1899; ni. Homélie sur Jérémie, Commentaires sur les lamentations, Samuel et les Rois, par E. Klostermann, Leipzig. 1901; iv. Commentaire sur l'évangile de saint Jean, Leipzig, 1903, par E. Preussner; v. De principes, par P. Koetschau, Leipzig, 1913; vi-vii. Homélie sur l'exécration, Leipzig, 1920-1921, par XV. A. Baehrens; viii. Homélie sur Samuel, le Cantique des Cantiques, les prophètes, commentaire du (l'antique, par XV. A. Baehrens, Leipzig, 1925; ix. Homélie et fragments sur saint Luc, par M. Rauc, Leipzig, 1930.

Pour les restes de Hexaples, on verra les éditions de B. de Montfaucon, Paris, 1713 (reproduite dans P. G., t. xv-xvi) et de F. Field, *Origenis. Hexapla quae supersunt*, 2 vol., in-f°, Oxford, 1867-1875. Il faudrait aujourd'hui une édition nouvelle de cet ouvrage.

Sur la valeur de la traduction latine d'Origène, voir G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du Dr prinefpiis d'Origène*, Paris. 1923; K. Millier, *Kritische Hrilrüg zu den Auszügen des Hieronymus aus des Origenes* 11 pl. dans les *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1919, p. 616-658.

Parmi les notices littéraires, signalons seulement celles de E. Preussner, dans A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. i, *Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, et de A. Puccini, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* I. n, Paris, 1928. p. 357-139.

3. *l'Écriture et la tradition.* — A. Zollner, *Die Inspirationslehre des Origenes*, inbourg-en B., 1902; E. Ihnisch, *Die Eoangelienzitate des Origenes*, Leipzig, 1909; (L. Bardy, *La régie de l'Écriture d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. IX. 1920, p. 162-196; J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, I. XII, 1922, p. 265-296; G. Bardy, *Les traditions juives dans la vie d'Origène*, dans *Revue biblique*, 1925, p. 217-252.

4. *la Trinité.* — F. Farrer. *Die Trinitätslehre des Kirchnlehrers Origenes*, Ratisbonne, 1868.

5. *Cosmologie et anthropologie.* — H. Schultz, *Die Christologie des Origenes. im Zusammenhang seiner Weltanschauung*, dans *Jahrb. für protest. Theol.*, I. i, 1875, p. 193-247. 369-421; M. Jüngel, *Ueber die Leiblichkeit der Vernunft bei Origenes*, Leipzig. 1892; G. (à l'italienne. *De Origenis deusotro*, Munich. 1898; Schiller. *Die Vontellungen von der Settle bei Platon und Origenes*, dans *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, l. x. 1900. p. 167-188; A. Miernitz. *Origenes und Origenes*, Giessen, 1926.

6. *Péché originel. Incarnation, Rédemption.* — C. Klein, *Die Trinitätslehre des Origenes*, Strasbourg, 1894; G. Vimin, *Étude historique de la doctrine de la liberté humaine chez Origène*, Angers. 1911; Knillel, *Origenes l'œuvre de la Menschwerdung des Sohnes Gottes*, dans *Theolog. Quartalschrift*, l. iijv, 1892, p. 97-138; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*. Paris, 1905; du même, *Le (l'œuvre de la Rédemption, Études critiques et documents*, Louvain, 1931, p. 165-212; C. Verfaillie, *Eu doctrine de la fusilpratin dans Origène, d'après son commentaire de réptre aux Romains*, Strasbourg, 1926; A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme, dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris-Strasbourg. 1928,

7. *Eschatologie.* — L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit*, Fribourg. 1896; G. Anrich, *Klemms und Origenes als Begründer der lehrw. im l'egfcurr*, Tübingue, 1902; J. B. Kraus, *Die lehrw. des Origenes über die Auferslhrung der Tuten*, Ratisbonne, 1859.

8. *L'Église.* — P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, l'iris, 1909; Harnack, *Die kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, dans *Terte and Enters*. t. xui, fuse. 3 et L Leipzig, 1918-1919.

9. *l'œuvre de Origène* — voir la *Busse*, dans

Der Katholik, (t. i, 1865; Stiller, *Die Stmderm*gebung bel Orlgriffi*, dms *Zeiltchr. fur hath. Theol.*, l. xxxi, 1907, p. 193-228; Id., *Ocfjrtltelle und grhtinie Dusse bel Orlgenr**, *ibid.*, t. xxxvn, 1913, p. 193, 201; IL Boschmnnn, *Dit Slindcnocrgabung bei Ornyrnrt*, Bniinsbrg, 1912; A.d'Alès, *D'édit de Calliste*, Paris, 1911; l*. Qivnllem, *Origène, Dr oratione 28*, dms *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1923; P. Galtier, *péchés incurables d'Origrnc*, dans *Gregorianum*, t. x. 1929, p. 177-209.

G. IL Sicilz, *Die Abrndmahlxlehre drr grlechhchm Kirche in Hirer geschlchlichen Entioicklung*, dans *Jahrbûcher Jiir dcultschc Theot.*, t. ix-xm, 186 J-]868; A. Struckinann, *Die Gcgenivart Christi in drr ht. Eucharistie narh dm schritlichen Qucllen drr iHirnlziinlschen 7,clt*, Vienne, 1905; P. B.ittifTol, *D'eucharistie, ta présence réelle et la transsubstantiation*. 7. éd., Paris, 1920.

9. *D'apologiste*, — B. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Église : la polémique païenne a ta fin du second siècle*, 2. édit., Paris, 1878; J. Patnk, *The apology of Origen in repig lo Celsus, a chapter in the history ol apologetics*, Edimbourg, 1892; <». Bordes, *D'apologétique d*Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900.

G. Bardy.

ORIQÉNISME. — Sons co litre nous étudierons les controverses dites origénistes. — I. Après un rapide aperçu des attaques formulées contre l'orthodoxie d'Origène durant le premier siècle qui suivit sa mort, nous étudierons : II. La controverse origéniste de la fin du iv^e siècle, qui aboutit à la condamnation du grand Alexandrin par le pape Anastase I^{er} et à la prohibition de scs livres par l'autorité impériale; III. Les controverses origénistes du vi^e siècle qui se terminèrent par la double condamnation d'Origène au concile de Menas en 543 el au V^e concile général en 553.

1. Les attaques formulées au iv^e siècle. Il faut descendre jusqu'aux environs de l'an 300 pour connaître d'une manière positive ce que certains hommes (l'Église trouvaient de répréhensible dans renseignement d'Origène.

Méthode d'Olympe (t 311) lui reproche d'avoir enseigné l'éternité de la création. *De creatis*, c. n, édit. Bonwetsch, p. 191; il combat sa doctrine de la préexistence des âmes, enfermées dans les corps comme dans une geôle ou un tombeau. *De resurrectione*. l. I, c. xxix, xxxii, xxxiii, p. 258.267 sq.; il s'élève contre son interprétation de Gcn., ni, 21, où Origène voit, dans les peaux d'animaux dont Dieu revêtit Adam et Ève après leur chute, une allégorie de la création du corps. Dieu n'ayant pu, comme un vulgaire corroyeur, confectionner des vêtements de peaux d'animaux. *Dr resurrectione*. L 1, c. iv, xxxn, p. 221,270; il critique l'opinion d'Origène localisant le paradis terrestre au troisième ciel et non sur cette terre. *De resurrectione*, L 1, c. i.v, p. 313; enfin il essaie de démontrer que la conception origéniste de la résurrection, qui nie l'identité matérielle des corps ressuscités et des corps mortels, n'est pas recevable. *De resurrectione*. I. I. c. xx sq., p. 212 sq.

L'influence de Méthode dans les controverses origénistes a été considérable. Dans le *Panarion*, lorsqu'il traite des erreurs d'Origène, saint Épiphne a inséré une grande partie du *De resurrectione* de Méthode; *Hier.* i xiv. t. n. édit. Holl, p. 121-199. reproduisant *Dr resurrectione*, p. 212-315. Épiphne a aussi reproduit. en l'amplifiant, le mot sur Dieu qui, n'étant pas corroyeur, n'a pu confectionner des vêtements de peaux, et bien des antiorigénistes l'ont répété après lui. Sur Méthode, adversaire d'Origène, voir *Methodk d'Olympe*, t. x, col. 1610; barges, *Des idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1930, surtout p. 89 sq.

L'empereur Justinien nous apprend qu'un contemporain de Méthode. Pierre, évêque d'Alexandrie (f 312), dans un livre sur l'âme, aujourd'hui perdu, combattit la conception origéniste de la préexistence

des Ames, dans laquelle il ne voyait qu'une spéculation philosophique, et qu'il traitait de μάθημα τη 'Ελληνική φιλοσοφία. Sur Pierre d'Alexandrie, adversaire d'Origène, voir Justinien, *Epist, ad Menam*, P. G. t. I x x x v k j, col. 961; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. i, p. 493; Christ-Stalilin, *Griechisrhe Litte-raturgeschichte*, t. ir b, p. 1119. Méthode et Pierre d'Alexandrie jouissaient d'une grande autorité dans l'Église; néanmoins il semble bien qu'à leur époque les partisans d'Origène étaient très nombreux. A en croire Photius, Piérius aurait enseigné la préexistence des Ames, tout comme Origène, et aurait mérité d'être appelé «le nouvel Origène». *Bibliothèque*, cod. exix» P. G., t. cm, col. 401.

Les apologies pour Origène, dues à la plume d'hommes de valeur, auraient été très nombreuses au début du iv^e siècle. Photius,end. cxvin, P. G., t. cm, col. 396. Photius a encore lu celle que le martyr Pamphile a composée avec la collaboration d'Eusèbe de Césarée. Des six livres dont elle se composait, un seul nous a été conservé dans la traduction de Butin, P. G., l. xvn, col. 543 sq. Nous y apprenons que les attaques des antiorigénistes de celte époque visaient surtout la doctrine trinitaire du Péri *Archôn*, col. 519. Pamphile nous donne ensuite les principaux griefs formulés alors contre le grand Alexandrin. On lui reprochait d'avoir enseigné que le Fils de Dieu est *innatus* et qu'il parvient à la subsistence, par prolalion et non par filiation. Nous avons là un exemple de la célèbre confusion entre ἀγέν/ητο et ἀγένητο, *innatus* et *increatus*. D'autres faisaient de lui un sectateur d'Artémas cl de Paul de Samosate, qui ne voit dans le Fils qu'un *purus homo*. D'autres voyaient en lui un adhérent du docétisme, ne concevant les actions du Sauveur que comme des allégories. On lui reprochait aussi d'avoir enseigné l'existence de deux Christs el d'avoir volatilisé en allégories les faits rapportés par la Sainte Écriture. On critiquait sa conception de la résurrection des morts cl de la nature de l'âme; enfin, on lui reprochait d'avoir nié le châtimement des pécheurs et d'avoir enseigné la métempsycose, le passage de l'Amc de l'homme dans des corps d'animaux, col. 578 sq.

L'opuscule d'Eustalhc d'Antioche. Περὶ τη ἐγγαστριμύθου, semble être, lui aussi, du commencement du iv^e siècle. Nous y lisons une vive critique de l'interprétation donnée par Origène de l'épisode de la pylhonisse d'Endor au ltr livre des Bois, xxx m. 12 sq. Pour Eustalhc, rintcrprèlalion réaliste de ce morceau telle qu'Origène la proposait, implique la réalité de la mnlique et de la chiromancie du paganisme, Ilcpl τη: ἐγγαστριμύOov, c. ni, vi, vu, G., t. xvm, col. 617 sq.; édition de Klostermanu, dans les petits textes de Lielzmann, p. 19. 23.21. L'évêque d'Antioche rappelle aussi la polémique de Méthode contre la conception origéniste de la résurrection, c. xxir, p. 51, P. G.. I. xvm, col. 657.

Ln controverse arienne semble avoir fait quelque peu oublier la question des erreurs d'Origène. (Cependant, dans le *De decretis Xic.m/r synodi*, saint Athanase cite deux passage.» du *Péri Archôn* qui lui semblent militer en faveur de la consubstantialité des personnes divines; dans la iv^e lettre à Sérapion, tout en combattant l'interprétation proposée par Origène de Heb.. vi. LG, il n'hésile pas à nommer Origène «le savant el laborieux Origène : πολυμαθή καὶ φιλόπονο; ». Au même passage du *De decretis*, Athanase fait une recommandation, trop oubliée par les antiorigénistes de tout temps, qu'il ne faut pas confondre, dans les écrits d'Origène, l'opinion qu'il elle pour la réfuter avec la tienne propre. C. xxvu, P. G., t. xxv, col. 465; *Epistola Ir ad Serapionem*, n. 9, P. G., t. XXVI, col. 649.

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, Evagre du Pont, dans ses *Problèmes gnostiques*, semble avoir suivi Origène pour la doctrine de la préexistence des âmes et de l'apocatastase; et Didyme l'Aveugle s'est efforcé, dans un commentaire du *Peri Archôn*, d'en démontrer l'orthodoxie trinitaire. Par contre, Apollinaire a écrit contre Origène. Bien toutefois ne s'est conservé de ces écrits. Sur Evagre, voir Bardenhewer, *Allkirrhliche Literatur*, t. nr. p. 97; sur le commentaire de Didyme, voir Socrates, *ll E.* IV, xxv, *P. G.*, t. i.xsn, col. 528.

Saint Basile ne se dissimulait pas que certaines formules trinitaires d'Origène laissaient à désirer. Cela ne l'empêcha pas de donner dans la *Philocalic*, en collaboration avec son ami Grégoire de Nazianze, un recueil de morceaux choisis d'Origène et de le citer comme un témoin de la divinité du Saint-Esprit. *Liber de Spiritu Sancto*, c. i.xxm, *P. G.*, t. xxxn, col. 204. Le frère de saint Basile, Grégoire de Nysses, était un admirateur d'Origène.

Cette brève revue suffit à démontrer que les protagonistes du dogme de Nicée, sans être aveugles pour les défauts de la doctrine origéniste, avaient néanmoins en haute estime l'auteur lui-même. Mais l'encre de la *Philocalic* était à peine sèche que déjà s'annonçait la première grande controverse origéniste.

II. LA PREMIÈRE CONTROVERSE ORIGÉNISTE.

1. *L'attaque de saint Épiphane dans le Panarion*. — C'est dans les années 375 à 377 que saint Épiphane écrivit le *Panarion*, son grand ouvrage contre les hérésies. Le I^{xiv}* hérésie est consacrée à la réfutation des erreurs d'Origène.

Elle débute par quelques détails historiques. Nous y lisons que, prêtre d'Alexandrie, Origène fut obligé de quitter cette ville à cause de son apostasie, pendant la persécution de Dèce. C. II. Ne voulant rien laisser dans l'Écriture sans explication, il tomba dans des erreurs beaucoup plus graves que les anciennes hérésies, car c'est dans ses écrits qu'Arius, les anoméens et les hérétiques postérieurs ont pulsé leurs doctrines pernicieuses. C. IV. Après cette introduction, qui ne manque pas de jeter un jour singulier sur la documentation de notre hérésiologue, vient l'exposé des erreurs d'Origène. C. IV, éd. I^{loll}, p. 408-113.

En voici le début : « Il (Origène) dit, premièrement, que le Père unique ne peut voir le Père, que l'Esprit ne peut voir le Père, que les anges ne peuvent voir l'Esprit, que les hommes ne peuvent voir les anges; ceci est sa première erreur. Il ne veut donc pas que le Père soit de l'essence du Père; loin de là, il le conçoit comme tout à fait étranger au Père et comme une créature; il prétend que le vocable de Fils lui est attribué par grâce. Mais il existe encore de lui d'autres erreurs plus importantes. » *Loc. cit.* La première assertion, celle qui porte sur l'invisibilité du Père par rapport au Père et celle du Père par rapport à l'Esprit, a été insérée par Koclshau dans le texte du *Péri Archôn*, bien que Rufin en nie l'authenticité. Elle correspond à la doctrine exprimée par Origène, *L. L. c. vin, éd. cit.*, p. 25, 26; le membre de phrase concernant les anges et le Saint-Esprit n'a pu être retrouvé ni dans le *Péri Archôn*, ni dans aucun autre ouvrage d'Origène. La particule γάρ — il ne veut donc pas — qui suit l'incise : « ceci est sa première erreur », semble bien indiquer que l'idée exprimée ensuite, la négation de l'homousie et de la filiation naturelle du Père, est une conséquence tirée par Épiphane du texte qu'il vient de citer. Or, dans le chapitre cité du *Péri Archôn*, Origène distingue *voir*, qui est propre au corps, de *connaître*, qui est propre à l'esprit. *videre* de *cognoscere*. Le Fils ne saurait voir le Père, parce que la nature divine n'est pas perceptible à l'œil du corps, et il cite Matth., xi. 27, pour faire remarquer que, dans l'Evan-

gile. Jésus ne dit pas : Nul ne voit, mais nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils ». et il conclut que ce qui est dit *voir*, pour les êtres corporels, doit être appelé *connaître*, pour le Père et le Père. La conclusion que tirait Épiphane ne semble donc pas ici justifiée. Nous aurons à remarquer que semblables réserves s'imposent à l'égard des citations faites par les antiochiens, notamment Théophile d'Alexandrie et Justilien.

Passant à des erreurs plus importantes », Épiphane fait grief à Origène d'avoir enseigné la préexistence des âmes qui, « étant de nature angélique, ont été enfermées dans des corps en punition des fautes qu'elles auraient commises, et envoyées ici bas pour y subir une épreuve ». Il estime qu'Origène est retombé dans la mythologie du paganisme en faisant étal, comme preuves de sa doctrine, des étymologies de δέμα, corps, dérivé de δεδεσμαι, être enchaîné, et de ψυχή, l'âme, dérivé de ψύχο, le froid. Il juge fautive l'interprétation donnée par Origène des ps. exiv, 7, et exvin, 67 (*convertere anima mea in requiem tuam* et *Priusquam humiliarer, ego deliqui*), en faveur de sa doctrine de la préexistence de l'âme et de sa venue en un corps, en punition d'une faute. Épiphane reproche encore à Origène, sans donner de précision, d'avoir dit qu'Adam a perdu la similitude avec Dieu. Reprenant ensuite un grief déjà formulé par Méthode, il relève avec véhémence l'interprétation origéniste de Gen., iii, 21, et, à la fin de *Vilar*, I^{xiv}, il revient sur ce point, citant avec colère la phrase attribuée à Origène : « Dieu était donc corroyeur pour qu'il ait pu confectionner des vêtements de peaux à Adam. » C. I^{xiii}, éd. Holl, p. 500.

Nous avons déjà remarqué que les deux tiers environ de *VHicr.* I^{xiv} ne sont qu'une longue citation du *De resurrectione* de Méthode d'Olympus. Combattant la conception origéniste de la résurrection, Épiphane résume en quelques mots tous ses reproches : « ... à certains endroits, il l'affirme (la résurrection), à d'autres, il la nie totalement: parfois il ne l'admet que partielle. » C. IV, éd. I^{loll}, p. 413. Enfin, Épiphane reproche à Origène d'avoir allégorisé le paradis, ainsi que les eaux du dessus du firmament et du dessous de la terre, et, plus tard, le bon évêque de Salamine se demande comment le déluge aurait été possible, si une telle exégèse était fondée. G. IV, ci. S. Jérôme, *Epist.*, li. 5. *P. L.*, t. xxii, col. 523. Notons encore qu'Épiphane opine qu'Origène ne reconnaît le Père (pie comme une créature, parce qu'il le nomme γεννητο Θεό, car, ajoute Épiphane, il n'y a pas synonymie entre γεννητό et γενητό. Holl, p. 415-416. Épiphane termine sa réfutation en affirmant (pie la déviation d'Origène vient de son aveuglement par la culture (παιδεία) grecque. G. I^{xxii}, p. 523.

20 *Attitude de saint Jérôme. La première escarmouche en Palestine*. — Tous ces griefs ont été repris par saint Jérôme dans son pamphlet contre Jean de Jérusalem; ceux qui concernent la préexistence des âmes, par Théophile d'Alexandrie. Toutefois, il ne semble pas que ces critiques d'Épiphane, si vives qu'elles aient été, aient trouvé beaucoup d'écho au moment où elles furent formulées, vers les années 375-380.

Ainsi, dans une lettre écrite à Paula, vers l'an 385, saint Jérôme, qui croyait qu'Origène avait subi une condamnation ecclésiastique de son vivant, faisait néanmoins encore un éloge mérité du grand Alexandrin, et affirmait qu'il avait été frappé par suite de l'envie de ses adversaires et non à cause de nouveautés dogmatiques, non pour motifs d'hérésie, comme actuellement des chiens enragés font semblant de le penser. *Epist.*, xxxm, t. *P. L.*, t. xxn, col. 447. L'édition de Hilberg seule donne le texte complet de cette lettre. La notice consacrée à Origène dans le *De*

riris, écrit en 308, respire l'enthousiasme : Jérôme y célèbre son génie immortel. *De viris*, c. l iv, P. L., L. XXIII, col. 698 sq. Du reste il est reconnu que Jérôme, avant l'année 301, n'a jamais parlé d'Origène d'une manière défavorable, bien que, sur plus d'un point, il se soit séparé de lui. Sur cette attitude de saint Jérôme à l'égard d'Origène, antérieurement à 391, voir Cavalière, *Saint Jérôme, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1922, t. n, note Q. Nous verrons que Jérôme finit par se ranger parmi les chiens enragés qui voyaient en Origène l'hydre des hérésies.

En 395, un certain Atarblus se présenta à Kuhn, au mont des Oliviers à Jérusalem, et à Jérôme, en son monastère de Bethléem, et leur demanda de renier les erreurs d'Origène. Kuhn le renvoya en le menaçant de coups de bâtons; Jérôme lui donna satisfaction. S. Jérôme. 4 po/., 111, c. XXXIII, P. L., t. xxin, col. 503. Cavalière essaie d'expliquer cette brusque volte-face de Jérôme par le souci qu'avait celui-ci de maintenir intact son renom d'orthodoxie, op. *cil.*, t. n, p. 206. Mais n'avait-il pas eu souci quand, dix ans après la publication du *Panarion*, il traitait de chiens enragés ceux qui prétendaient qu'Origène avait été condamné comme hérétique? Quoi qu'il en soit des motifs (pii le guidèrent en cette occasion, à partir de ce moment, Jérôme devint un adversaire intraitable d'Origène.

L'intervention d'Atarbius n'eut pas de suite, mais, peu après, en cette même année 395, Épiphanes arriva à Jérusalem. Immédiatement, il mit en garde l'évêque Jean contre les sectateurs d'Origène qui se trouvaient dans son entourage, tout particulièrement contre Rufin et Palladius, et l'invita instamment à anathématiser les erreurs origénistes. Tout ce qu'il obtint de l'évêque de Jérusalem fut que celui-ci, dans un sermon prononcé dans sa cathédrale, résumât les principaux points de sa foi, mais sans souiller mot d'Origène et de ses doctrines. Quelque temps après. Jean, agacé des perpétuelles objurgations d'Épiphanes, essaya de le mettre en mauvaise posture en prêchant contre les anthropomorphistes, les adversaires d'Origène passant à cette époque pour être infectés de l'erreur anthropomorphiste. A la fin du sermon. Épiphanes se leva pour dire : Tout ce qu'a dit mon frère par la dignité, mon fils par l'âge, est parole bonne et fidèle, ma voix aussi le condamne, mais il est juste, en condamnant celle hérésie, de condamner également les dogmes pervers d'Origène. » Sur ces faits, voir la lettre d'Épiphanes à Jean de Jérusalem dans S. Jérôme, *Epist.*, i. i, 3, 6, 9 sq., et le *Contra Johannem*, 11, P. L., t. xxn. roi. 519 sq.; I. x x i i i, col. 389 sq.

Sur ces entrefaites, Épiphanes, quittant brusquement Jérusalem, se retira à son monastère de Besan-luc près d'Éleulhéropolis. De là, par de fréquentes lettres, il continua à harceler l'évêque de Jérusalem en vue de ramener à une condamnation d'Origène. S. Jérôme, *Epist.*, i t, η. I. I. xxn, col. 517 sq.

Environ un an après ces événements, une délégation de moines du monastère de Jérôme à Bethléem alla trouver Épiphanes à Bcsan-Duc, pour régler un dissentiment qui s'était élevé entre eux et le vieil évêque de Salamine. A cette occasion, Épiphanes conféra le diaconat et la prêtrise à Paullin, frère de Jérôme, qui conduisait la délégation, afin (pie le monastère de Bethléem eût un prêtre à sa disposition, Jérôme se refusant toujours à faire usage de ses pouvoirs d'ordre. Jean de Jérusalem, mécontent de cette façon d'agir, s'en plaignit vivement. Épiphanes lut écrit une longue lettre justificative; il reproduit les griefs formulés contre Origène dans le *Panarion*, augmentés d'un nouveau chef d'accusation, concernant le salut final du démon; et il invite derechef Jean à anathématiser publiquement le docteur alexandrin.

Cette lettre excita un grand émoi en Palestine et fut traduite en latin par saint Jérôme : c'est la lettre u, P. L., t. xxn, col. 517 sq. Voyant que Jean ne lui répondait pas. Épiphanes invita les moines de Palestine à rompre la communion avec leur évêque. Il écrivit aussi au pape Sirice et aux évêques de Palestine pour dénoncer l'hétérodoxie de Jean. *Contra Johannem*, 11. P. L., t. xxm, col. 383. Jérôme et ses moines donnèrent suite à cette invitation. Par représailles, l'évêque de Jérusalem interdit à Jérôme et aux membres de sa communauté l'entrée de l'église de la Nativité de Bethléem; mais Jérôme ne se départit en rien de son attitude hostile à l'égard de Jean et des doctrines origénistes. *Contra Johannem*, col. 411 B. Enfin, Jean de Jérusalem, irrité de l'attitude hostile de Jérôme, eut recours aux grands moyens; il obtint de l'empereur une sentence d'exil contre Jérôme et ses partisans; mais la menace d'une invasion hunnique détournait l'attention des autorités impériales et la sentence d'exil ne fut pas exécutée. Lettre de S. Jérôme à Théophile d'Alexandrie, *Epist.*, i. x x x i i, 10; i. xxvn, 8. P. L., t. xxn. col. 741. 696. Pour en finir, l'évêque de Jérusalem réclama l'intervention du patriarche d'Alexandrie, Théophile, qui jouissait d'un grand crédit auprès des moines. En juin 396, Théophile envoya à Jérusalem comme conciliateur un de ses prêtres nommé Isidore, qui jouissait d'un grand renom d'ascétisme. Sa mission échoua, mais il emporta à Alexandrie une lettre de Jean pour Théophile. Dans cette lettre, l'évêque de Jérusalem exposait ses démêlés avec Épiphanes et Jérôme à son point de vue; il y avait aussi inséré une profession de foi correcte. Voir les fragments de cette lettre dans le *Contra Johannem*, col. 391, et la reconstitution de la profession de foi de Jean dans t. aspari, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Tau/symbols*, I. I, Christiania, 1866, p. 166-172. Cette lettre de Jean fut aussi envoyée à Rome et fit bonne impression sur le pape Sirice.

Informé de ce fait par Pammachius, Jérôme attaqua l'évêque de Jérusalem dans un pamphlet très violent, le *Contra Johannem Hierosolymitanum*, auquel nous sommes déjà référé. Il y réédite les griefs antiorigénistes de saint Epiphane et s'efforce de démontrer l'hétérodoxie de la profession de foi de Jean. Voir surtout η. I. 25, 27. Toutefois, la réconciliation de Jérôme et de Jean arriva très vite après cet éclat. Au reçu de la lettre de Jean de Jérusalem. Théophile écrivit à tous les moines de Palestine une longue exhortation à la concorde et à la soumission à l'évêque. Cette lettre est perdue, mais nous avons encore la réponse de Jérôme. *Epist.*, i x x x i i, P. L., I. xxn, col. 736 sq. En 397, Jérôme se reconcilia avec son ancien ami Hulin, qui avait toujours été du parti de l'évêque; c'est vers la même époque qu'il dut faire également la paix avec l'évêque Jean. Il ne semble pas qu'à cette occasion on ait fait mention d'Origène; chaque parti a dû coucher sur ses positions, t'avallera. t. i. p. 227.

Cette paix ne devait pas être de longue durée. Butin, retourné en Italie, y publiait, en 398, une traduction du *Péri Archôn*. Dans la préface, il se donnait comme le continuateur de l'œuvre commencée par Jérôme, qui avait déjà traduit un certain nombre d'homélies d'Origène. Très irrité de se voir rappeler son passé origéniste, le solitaire de Bethléem attaqua violemment Kufin. Il reprit les griefs d'Épiphanes contre l'orthodoxie d'Origène et contesta l'exactitude de la traduction de Butin. Toutefois ce n'est pas cette polémique entre les deux moines (qui amena la catastrophe; ce fut la volte-face de Théophile d'Alexandrie. Sur la polémique entre Kufin et Jérôme, voir JilnôMK (*Saint*), t. vn. col. 899 sq., et Rufin; cf. t'avallera. I. i. p. 229 sq.

3. *Offensive de Théophile d'Alexandrie.* — Jusqu'à celte époque, Théophile avait été favorable à Origène. Brusquement, en l'an 100, un concile convoqué par lui condamna solennellement les erreurs de l'ancien maître du Didascalée d'Alexandrie.

A en croire Socrates et Sozomène, ce changement d'attitude de Tévêque d'Alexandrie aurait été provoqué par une manifestation des moines anthropolomorphiques de Nitric, violents adversaires d'Origène, et par sa brouille avec le prêtre Isidore, qui s'était réfugié auprès des Longs Frères, trois célèbres moines de Nitric, grands admirateurs d'Origène. Socrates, *IL E.*, IV, iv, R G., t. i.xvn, col. 684 sq.; Sozomène, *IL E.*, VIII, xi-xii, *ibid.*, col. 1544 sq.

Quoi qu'il en soit des motifs qui ont influencé Théophile en celte affaire, dès la clôture de son concile, il notifia la condamnation d'Origène aux évêques de Palestine et de Syrie. Cette synodique nous a été conservée dans la traduction qu'en a faite saint Jérôme. *Epist.*, xxi, P. L., t. xxii, col. 759 sq. Théophile y débute en disant qu'il n'a pas cru devoir rester inactif devant la propagande faite dans les monastères de Nitric en faveur des erreurs origénistes. Au concile réuni dans le désert de Nitric, les livres d'Origène furent lus et on y releva maintes propositions hétérodoxes. C. i. Ainsi, dans le *Péri Archôn*, Origène a écrit : « Le Père, par rapport à nous, est vérité; par rapport au Père, il est erreur »; et « Le Fils est inférieur au Père dans la même mesure que Pierre et Paul sont inférieurs au Fils; » et encore : « Le règne du Christ aura une fin et le diable purifié de toutes ses souillures recevra l'honneur qui lui revient et sera soumis avec le Christ. » Dans le *De oratione*, le synode releva le passage suivant : « Nous ne devons pas prier le Fils, ni le Fils avec le Père, mais le Père seul. » Le concile reproche ensuite à Origène d'avoir dit qu'après de nombreux siècles révolus, nos corps seront petit à petit réduits à rien et se dissoudront en un souille léger, et que les corps ressuscités seront non seulement corruptibles, mais mortels. Quant aux anges, le concile reproche à Origène d'avoir nié leur création au ciel et d'avoir enseigné que la diversité de leurs classes et de leurs fonctions provenait de fautes commises antérieurement. La synodique s'élève aussi contre l'opinion origéniste que les démons se nourrissent du fumet des sacrifices païens, comme les anges se délectent du sang et de l'encens des sacrifices d'Israël. Enfin, le concile voit dans Origène un adepte de l'astrologie, parce qu'il aurait dit que les démons connaissent l'avenir par l'observation du cours des astres. *P. L.*, t. xxii, col. 762 sq. Après avoir copieusement invectivé les moines origénistes et essayé de ruiner la réputation d'Isidore par une histoire de femme, la synodique elle-même un passage du *De resurrectione* d'Origène : « Le terme *art magique* ne me semble pas désigner une chose réelle, mais, s'il existe véritablement, il n'y a en lui rien de mal ni de méprisable, » pour en conclure qu'Origène était un sectateur de la magie. Le concile reproche à Origène d'avoir « » avé de démontrer dans le *Péri Archôn* que le Verbe de Dieu n'avait pas pris un corps humain, col. 766 sq.; enfin il excommunique Isidore et les origénistes.

Les citations du *Péri Archôn* données par la synodique ne se trouvent pas dans la traduction de Butin. Koclu lui-même, bien que prévenu contre la fidélité de celle-ci, n'a pas osé les insérer dans le texte; il n'y a que la première qu'il ait rangée dans les *testimonia* en reprochant à Butin d'avoir sciemment altéré le texte d'Origène. Voir l'édition du *Péri Archôn* de Rufin, p. 36. Dans ses *Recherches sur l'histoire du texte et des témoins latins du De Principiis* d'Origène, G. Hardy ne s'est pas préoccupé de ces citations.

Au sujet de la synodique de Théophile, les évêques

de Palestine réunis en concile à Jérusalem, pour la fête de la Dédicace, 11 septembre 100, envoyèrent au patriarche d'Alexandrie une adhésion froide et digne. Ils marquèrent dans leur lettre, qu'à part quelques tenants des erreurs d'Apollinaire, la Palestine était exempte de tout hérétique et que, pour leur part, ils n'avaient jamais entendu personne enseigner que le règne du Christ aurait une fin, que le diable serait rétabli dans son état primitif et soumis à Dieu comme le Christ. Si toutefois, continuaient-ils, il existe des hommes qui aient enseigné dans leurs écrits que le Fils est vérité par rapport à nous et erreur par rapport au Père, et qu'il est inférieur au Père comme Pierre et Paul lui sont inférieurs, les évêques s'associent à leur condamnation par le concile de Théophile. Ils terminent en promettant de ne pas admettre à leur communion ceux que le patriarche d'Alexandrie aurait excommuniés pour les erreurs susdites ou pour toute autre cause. Cette lettre des évêques de Palestine nous est conservée dans la traduction qu'en a faite saint Jérôme. *Epist.*, xciii, P. L., t. xxii, col. 769 sq. Un des évêques de Palestine, Denys de Lydda, qui trouvait sans doute cette lettre trop froide, envoya à Théophile une adhésion enthousiaste, dans laquelle il l'exhortait à pourfendre du glaive de l'évangile le maître d'Arius (Origène) et son disciple (Isidore ou Rufin). Traduite par Jérôme, *Epist.*, xciv, P. L., t. xxii, col. 771. Théophile envoya également sa synodique au pape Anastase I^{er}. Celui-ci, qui jusque-là avait ignoré Origène et ses écrits, adhéra à la condamnation du grand Alexandrin et la communiqua aux évêques d'Italie. Lettres à Simplicius de Milan, et à son successeur Vénérius; voir la première, *P. L.*, t. xx, col. 71 sq.; la seconde dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, p. 7 sq. Théophile obtint aussi une sentence des empereurs Honorius et Arcadius, qui interdisait la lecture des livres d'Origène. Lettre du pape Anastase à Jean de Jérusalem, *P. L.*, t. xx, col. 70.

Cette condamnation ne désarma pas Théophile. Dans les lettres festales de 101, 402 et 101, il continua à ferrailler contre Origène. Ces lettres nous ont été conservées dans la traduction de saint Jérôme, sous les nos xcvi, xcvii et c des lettres de saint Jérôme. Nous nous contentons d'y relever les griefs formulés contre Origène, qui ne sont pas contenus dans la synodique. La lettre de 101 note que, si Origène est tombé dans l'erreur, c'est par suite de sa trop grande confiance en lui-même, il a mêlé les arguties de la philosophie à l'exposé de la foi chrétienne, c. vi. Suivant le dogme impie des stoïciens, Origène aurait enseigné que les êtres du ciel redescendraient sur terre, seraient même précipités dans les enfers pour être sauvés plusieurs fois encore par la mort du Christ, c. ix. Croyant au salut des démons, pour être conséquent avec lui-même, Origène aurait dû aussi enseigner que le Christ se ferait un jour démon pour les sauver et qu'il instituerait une eucharistie en leur faveur, c. x et xi. Reprenant la citation du *De oratione* déjà relevée dans la synodique où Origène dit qu'on ne doit pas prier le Christ, Théophile en conclut que le vieux maître du Didascalée niait la divinité de Jésus, c. xm et xiv. Enfin, la lettre festale condamne la doctrine de la préexistence des âmes, enfermées dans les corps en punition d'une faute, c. xv. *P. L.*, t. xxii, col. 771 sq.

La lettre festale de 102 (dans les épîtres de Jérôme, *Epist.* xcviii) appelle Origène l'hydre « les hérésies », c. ix; elle lui reproche d'avoir enseigné la préexistence de l'âme du Christ, c. viii; d'avoir prétendu que l'opération du Saint-Esprit ne s'étend qu'aux êtres raisonnables, c. xm, et d'avoir limité l'activité de la Providence aux régions célestes, c. xiv. Elle s'élève contre l'étymologie de ψυχο, c. xv, et contre son interprétation de Phil.,

u, 7. où le docteur alexandrin mirait attesté l'exinanation du Christ par rapport à son Ame préexistante, c. xiv. Elle critique vivement le passage du *Péri Archôn*, IV, iv, I, où Origène dit que l'Ame du Christ et le Fils sont un comme le Père et le Fils sont un. c. xvi. Enfin, Théophile reproche à Origène d'avoir dit que Dieu a créé autant de créatures qu'il en pouvait gouverner, c. xvtt. *P.* t. xxn, col. 792 sq. La lettre fésale de 401 ne contient en fait de polémique antiorigéniste qu'une allusion à la doctrine de la préexistence des Ames et de l'origine des corps, c. xn, *P. L.*, t. xxn, col. 813 sq.

Entre temps, Théophile avait brutalement expulsé du désert de Nitric les Longs Frères, le prêtre Isidore et tous les moines *h* sentiments origénistes. Les principaux d'entre eux se réfugièrent à Constantinople pour y demander la protection de Jean Chrysostome. Dans une lettre à Jérôme, Théophile se plaignit que l'évêque de Constantinople eût reçu avec bonté les origénistes. et en eût même promu quelques-uns au sacerdoce; cf. lettre de Théophile à Jérôme, traduite par celui-ci, *Epist.*, i. xxxix; de Théophile à Épiphan, également traduite par Jérôme, *Epist.*, xc; de Théophile à Jérôme, traduite par le destinataire, *Epist.*, cxm. *P. L.*, t. xxn. col. 75G, 757 sq., 931. On sait que cette affaire des origénistes d'Égypte fut un des points du litige entre Théophile et Jean Chrysostome. Voir ce mot, t. vu, col. 660 sq.

Il semble qu'après la chute de Chrysostome, Théophile se soit réconcilié avec les Longs Frères, Isidore étant mort sur ces entrefaites. Socrates raconte que, rentré à Alexandrie. Théophile faisait volontiers ses délices de la lecture d'Origène. A ceux qui s'en étonnaient, il répondait : « Les œuvres d'Origène sont comme un pré, où il y a de belles Heurs et quelques mauvaises herbes; le tout est de choisir. » Socrates, *H. E.*, VI, xvii. col. 716. C'était revenir à l'opinion de saint Basile, de saint Athanase et de tous les saints docteurs qui avaient parlé avec admiration d'Origène. Bu fin avait toujours été de cet avis ainsi que Jérôme lui-même avant sa volte-face.

Y eut-il à cette époque des partisans des erreurs reprochées à Origène par Épiphan et Théophile? F. Cavalière le nie. Selon lui, il est impossible de trouver, dans la littérature de cette époque, trace notable d'erreurs origénistes exposées ou défendues systématiquement. (avallera, *op. cit.*, I. i, p. 204. Sans doute Évagre du Pont passe pour avoir enseigné la préexistence des Ames ainsi que l'apocatase, mais rien de semblable ne s'est conservé dans ce qui reste de ses écrits. Une apologie anonyme pour Origène, que Photios a commentée, essaie de prouver la préexistence des Ames par des textes scripturaires et patristiques. Mais comme les textes patristiques allégués s'arrêtent à Eusèbe de Césarée, il semblerait que l'auteur de cette apologie a écrit dans la première moitié du v^e siècle, de sorte que cette pièce ne prouverait rien pour l'époque qui nous occupe. D'autre part, quelques-unes des objections contre lesquelles l'auteur défend Origène semblent appartenir à une phase postérieure des controverses origénistes, par exemple celle qui reproche à Origène d'avoir enseigné que les chérubins sont des pensées du Fils. Aussi G. Bardy conclut-il que « le résumé donné par Photius est très bref pour que l'on puisse beaucoup préciser, » en ce qui concerne la date de cet écrit. *Étude sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris, 1923, p. 29. Cette apologie n'étant pas de la fin du iv^e siècle, nous ne pouvons que nous rallier à l'opinion de Cavalière. Nous n'avons pas fait état en cette étude d'une lettre de saint Jérôme à Avitus, *P. L.*, t. xxn, col. 1060 sq., parce que cette lettre est postérieure de dix ans à la querelle dont il est question.

En outre, ce n'est pas importante que pour la traduction hiéronymienne du *Péri Archôn* et pour ses rapports avec celle de Bu fin. Notons cependant l'opinion de G. Bardy sur les citations du *Péri Archôn* qu'elle contient : « Le florilège hiéronymien (de textes du *Péri Archôn* cités dans la lettre à Avitus), est donc conçu dans le même esprit qui animera encore au vi^e siècle les rédacteurs du florilège de Justinien : un esprit de partialité qui pousse le rédacteur à ne signaler que ce qui est mauvais et à omettre tout ce qui peut être bon; à forcer les couleurs violentes; à exagérer les contrastes, mais à dissimuler les nuances; à donner comme des affirmations absolues et sans réserves ce qui, dans l'esprit de l'auteur primitif, était proposé sous forme d'hypothèse et écrit comme la présentation de simples possibilités. Ce n'est pas autre chose qu'un catalogue d'hérésies, une liste de monstruosités. (Bu n'a jamais le droit d'oublier, en lisant des extraits, pour quel but ils ont été fabriqués, et les sentiments qui animaient les collectionneurs de fragments. Nous n'accusons pas évidemment saint Jérôme d'avoir fabriqué les textes; il veut citer Origène et il le cite, mais c'est dans un esprit d'opposition qu'il le fait. » *Op. cit.*, p. 181.

Ce jugement sur les citations d'Origène par saint Jérôme vaut aussi pour les citations d'Épiphan et de Théophile.

III. Les controverses origénistes du v^e siècle. — 1. *La condamnation d'Origène au concile de Aïénas*, en — Les controverses christologiques du v^e siècle avaient fait quelque peu oublier Origène. Néanmoins, il conserva des admirateurs et des détracteurs. L'historien Socrates ne doutait pas de son orthodoxie, même en ce qui concerne la Trinité, et il jugeait sévèrement les adversaires d'Origène: Méthode, Apollinaire, Épiphan et Théophile, auxquels il oppose l'opinion de saint Athanase. Voir plus haut, col. 1566; cf. Socrates, *H. E.*, VI, xii; VH. vi. *P. G.*, t. lxxvii, col. 701, 719. Par contre, Théodore de Mopsueste, dans son *De allegoria et historia*, aujourd'hui perdu, semble avoir combattu Origène au moins pour son exégèse allégorisante. Antipater, évêque de Bostra, en Arabie, depuis 455, n'écrivit contre Origène, un livre fort prisé des antiorigénistes du vi^e siècle, mais qui ne nous a pas été conservé. Un renseignement donné par Cyrille de Scythopolis, dans la vie de l'abbé Iluthyme, nous apprend qu'au milieu du v^e siècle il y avait des sectateurs d'Origène en Palestine. D'après Cyrille, cet abbé Iluthyme aurait refusé d'admettre dans son couvent quelques moines originaires des environs de Césarée, parce qu'ils professaient les erreurs d'Origène. Cyrille. *Vita Eulhgmii*, p. 52, dans l'édition Monfalcon, *Analecta græca*, t. i, Paris, 1688. Toutefois, ce n'est qu'au vi^e siècle que la question d'Origène prit un regain d'actualité.

Nous avons la bonne fortune d'avoir des renseignements de première main sur cette dernière phase des controverses origénistes, dans la vie de saint Sabas, écrite par Cyrille de Scythopolis. Cet auteur a dû s'intéresser particulièrement à l'origénisme, car, bien que son héros soit mort en 532, il expose les différentes phases de la controverse origéniste jusqu'à son dénouement, jusqu'au concile général. La vie de saint Sabas a été éditée par Kottelmann dans *Ecclesiastica græca monumenta*, t. m, p. 220 sq. Dans son mémoire intitulé *Über origenistischen Stellungen im sechsten Jahrhundert und das allgemeine Concil*, Munster-en-W., 1898, p. 5 sq., Divkumj) a bien débrouillé les questions chronologiques concernant la vie de Sabas et la controverse origéniste du v^e siècle. Nous suivons ici la chronologie qu'il a proposée.

L'occasion du conflit. — En 511, un certain Nonnus et ses trois compagnons furent admis à la

Nouvelle-Laure, peuplée de moines dissidents de la Grande-Laure, fondée par saint Sahas, non loin de Jerusalem. Mais, « sous le couvert de la foi chrétienne, ils adhéraient aux doctrines impies des Hellènes, des juifs et des manichéens, tout particulièrement aux mythes d'Origène, d'Évagre et de Didyme sur la préexistence des âmes. » Vifri *Sabir*, p. 271. Il ressort de ce renseignement que c'était avant tout la doctrine de la préexistence des âmes qui caractérisait l'origénisme de cette époque. Chassés peu de temps après, à cause de leurs opinions origénistes, ils errèrent autour de Jérusalem en faisant de la propagande pour leur doctrine. En 520, l'abbé de la Nouvelle-Laure étant mort, son successeur, Mammias, permit à Nonnus et à ses compagnons de rentrer au couvent; toutefois, par crainte de saint Sabas, qui de la Grande-Laure avait l'œil sur eux, Us mirent une sourdine à leur origénisme. *Vita Sabae*, p. 274 sq.

En 531, quand Sabas alla à Constantinople, un des compagnons de Nonnus, Léonce de Byzance, réussit à se faufiler dans sa suite. Sur l'identité de ce personnage, voir Léonce de Byzance, t. vi, col. 100 sq. Arrivé dans la capitale, il prit part aux discussions qui eurent lieu avec les monophysites; mais, sous le couvert de la défense de l'orthodoxie chalcédonienne, il propagait ouvertement l'origénisme. Dès que Sabas s'en fut rendu compte, il se sépara de lui, ainsi que d'un certain nombre de ses moines qui s'étaient montrés partisans de Théodore de Mopsueste. *Vita Sabae*, p. 311.

Après la mort de Sabas, 5 décembre 532, les origénistes palestiniens, se sentant les coudées plus franches, réussirent à gagner des adhérents même dans la Grande-Laure. Leurs chefs étaient Domitien, higoumène de l'ermitage de Martyrius, et Théodore Askidas, diacre à la Nouvelle-Laure, qui devait jouer un rôle important dans l'affaire des Trois-Chapitres. Tous deux assistèrent, en 536, à Constantinople, au concile qui déposa le patriarche Anthime : leurs signatures au bas des Actes de ce synode le démontrent. A cette occasion, ils montrèrent tant de zèle pour le concile de Chalcédoine, qu'au bout de peu de temps, Domitien devint évêque d'Ancyre, et Théodore évêque de Césarée de Cappadoce. Diekamp, *op. cit.* p. 37. Les origénistes de Palestine, se sentant épaulés par les détenteurs de deux sièges épiscopaux très importants, eurent un regain d'audace. Gélase, le second successeur de Sabas à la Grande-Laure, essaya d'enrayer leur propagande en faisant lire à ses moines le livre qu'Antipater de Bostra avait écrit contre Origène au siècle précédent. Ensuite, voyant qu'il n'arrivait pas à ses fins par la persuasion, il usa de rigueur en renvoyant de la Grande-Laure quarante moines origénistes. Mal lui en prit, car, sous la conduite de Léonce de Byzance, les moines origénistes revinrent en force et ils auraient pris la Grande-Laure d'assaut, si un orage miraculeux ne les en avait empêchés. *Vita Sabae*, p. 362. Quoi qu'il en soit de ce miracle, il ressort du récit de Cyrille de Scythopolis qu'en 512 les couvents palestiniens étaient fortement travaillés par l'origénisme. Pour la fixation de cette date, voir Diekamp, *op. cit.*, p. 34.

Liberatus raconte que Pélagie, l'apocrisiaire du Saint-Siège à Constantinople, passant en Palestine pour assister au concile de Gaza, qui déposa le patriarche d'Alexandrie Paul, reçut de moines palestiniens des extraits des livres d'Origène. que ces derniers voulaient faire condamner. Pélagie aurait abondé dans le sens « les moines, espérant qu'une condamnation d'Origène ruinerait le crédit de Théodore Askidas auprès de l'empereur, et il aurait obtenu de l'empereur Justinien la fameuse lettre à Menas, (pii rangeait le grand Alexandrin parmi les hérétiques les plus

pernicieux. Liberatus, [*froniarum*, c. xxm, P. t. l x viii, col. 1016.

Le récit de Cyrille de Scythopolis donne plus de détails. Selon lui, le trésorier de Sainte-Sophie de Constantinople, Eusèbe, de passage à Jérusalem pour aller au concile de Gaza, aurait pesé sur l'abbé de la Grande-Laure pour obtenir la réintégration des origénistes expulsés par celui-ci. L'abbé n'obtempéra pas à la suggestion d'Eusèbe, mais, pour lui donner une certaine satisfaction, il renvoya de la Grande-Laure les antiorigénistes notoires. Ceux-ci allèrent se plaindre à Antioche, au patriarche et, pour montrer le bien-fondé de leur réclamation, déposèrent entre les mains dudit patriarche le livre antiorigéniste d'Antipater de Bostra. « Ayant pris connaissance des blasphèmes d'Origène par la lecture de ce livre », le patriarche d'Antioche n'hésita pas et anathématisa les dogmes d'Origène en un concile réuni par ses soins. Pour se venger, les origénistes palestiniens forcèrent l'évêque de Jérusalem à rayer des dyptiques de son Église le nom de son collègue d'Antioche. Mais, sous main, l'évêque de Jérusalem se fit remettre par l'abbé de la Grande-Laure un mémoire contre les agissements des origénistes; il l'envoya à l'empereur en y ajoutant une lettre dans laquelle il dénonçait lui-même les « nouveautés » origénistes. Ces deux mémoires auraient décidé Justinien à agir. *Vita Sabae*, p. 361 sq.

Diekamp donne la préférence au récit de Cyrille de Scythopolis, fixe la date du synode de Gaza au temps de Pâques 512, celle du synode d'Antioche à l'été de la même année, l'envoi des mémoires antiorigénistes à Constantinople à l'automne de la même année, enfin la lettre de Justinien à Menas, au mois de janvier 513. *Op. cit.* p. 42-45. Quoi qu'il en soit de cette question, les deux récits sont d'accord pour affirmer que la condamnation d'Origène par Justinien a été provoquée par des mémoires envoyés de Palestine à l'empereur. Nous verrons encore l'importance de ce fait.

2. *La lettre de Justinien au patriarche Menas.* — Au reçu de cette plainte des moines palestiniens, Justinien écrivit au patriarche de Constantinople, Ménas, la longue lettre dont le texte se trouve dans Mansi, (*Patrologia*, t. ix, col. 488-533).

L'empereur débute en disant qu'ayant toujours considéré la protection et la conservation de la foi comme son principal devoir, il ne croit pas pouvoir rester inactif devant la propagande faite par certaines personnes pour les enseignements d'Origène, qu'on ne peut appeler chrétiens, parce qu'ils sont païens, manichéens et ariens. Cet homme, continue-t-il, a osé blasphémer la Trinité en enseignant que le Père est plus grand que le Fils, que le Fils est plus grand que le Saint-Esprit, que le Saint-Esprit est plus grand que les autres esprits. Il prétend que le Fils ne peut voir le Père et qu'il est lui-même invisible au Saint-Esprit; (pie le Fils et le Saint-Esprit sont des créatures; que nous sommes par rapport au Fils ce que le Fils est par rapport au Père. Selon lui, la puissance divine est limitée et tous les genres et espèces sont éternels comme Dieu. Il prétend qu'un certain nombre d'êtres spirituels sont tombés dans le péché et, en punition de leur péché, ont été bannis dans des corps; selon la mesure de leurs fautes, ces êtres spirituels pourraient même, à son avis, être enfermés une seconde et une troisième fois dans un corps pour retourner, après purification complète de leurs péchés, à leur état primitif de sainteté et d'incorporeité. Il affirme aussi l'existence successive de plusieurs mondes, dont plusieurs ont déjà existé tandis que d'autres doivent encore parvenir à l'existence.

Après cet exposé des erreurs d'Origène, l'empereur s'indigne qu'un seul homme ait pu professer tant de

blasphèmes; il rappelle la condamnation d'Ongên- dans le passé cl lui reproche d'avoir inaéré dam m s écrits un certain nombre de vérités pour pouvoir plus facilement induire les fîmes simples en erreur. Philon était son maître, Arius a été son disciple cl il est aussi impie que les manichéens.

Justinien passe ensuite à la réfutation des erreurs d'Origènc. Il allègue de nombreux textes scripturaires el patristiques contre la doctrine de la préexistence. Plus brève est la réfutation de la doctrine qui tient le soleil, la lune, les étoiles et les eaux au-dessus du firmament pour des Clrcs animés; celle de la sphéricité des corps ressuscités est taxée de folie. Il n'est pas étonnant, s'écrie Justinien, qu'Origène, qui a vomi tant de blasphèmes, ait fini par apostasier. Dans sa bonté, Dieu a permis cette apostasie, car, si Origène avait eu l'auréole des martyrs, il aurait séduit un plus grand nombre d-Amcs. Enfin, l'empereur combat la négation origénislrc de l'éternité des peines de l'enfer. Ensuite, vient l'exposé des mesures qui semblent nécessaires pour enrayer le mal.

Justinien ordonne au patriarche Menas de rassembler tous les évêques présents a Constantinople, ainsi que tous les higoumènes, pour les faire souscrire à l'anathème fulminé contre Origène. ses doctrines blasphématoires cl surtout contre les thèses origénistes données en appendice à la lettre impériale. Le procès-verbal de celte assemblée devra être envoyé à tous les autres évêques et higoumènes, afin qu'ils donnent, eux aussi, leur signature à l'anathème contre Origène et les autres hérésiarques nommés avec lui. Pour l'avenir, l'empereur prescrit que nul ne pourra recevoir la consécration épiscopale ou la bénédiction abbatale, s'il n'a préalablement souscrit l'anathème contre Sabellius, Arius, Apollinaire, Nestorius. Eutychès, Dloscore, Timothée /Elurc. Pierre Monge, Anthime de Trébizonde, Théodosc d'Alexandrie, Pierre le Foulon, Pierre d'Apamée, Sévère d'Antioche, et enfin contre Origène et ses hérésies. Enfin, Justinien annonce que la présente lettre a été envoyée à l'évêque de l'ancienne Home, à ceux d'Alexandrie, d'Antioche el de Jérusalem, afin qu'ils prennent les mesures nécessaires contre Origène et ses sectateurs.

Pour démontrer que les griefs allégués contre Origène ne sont pas sans fondement, dans scs œuvres, Justinien cite ensuite vingt-quatre passages du *Péri Archôn*. Seul, celui qui vise la sphéricité des corps ressuscités n'est basé sur aucun texte d'Origènc. Par contre, certaines citations expriment des doctrines dont la première partie de la lettre ne parle pas. Ainsi nous y lisons des textes qui affirment que le Fils n'est pas le « bien en lui même » (αὐτοαγβΟόν), comme le Père l'est; qu'un homme est devenu (.hrist A cause de ses mérites, mais comme il ne s'est jamais séparé du Fils unique, il convient qu'il ail en commun avec lui l'honneur el le nom; que le Christ souffrira de nouveau dans les sphères célestes pour les esprits mauvais rt qu'il souffrira encore plusieurs fois dans les mondes futurs.

Cette lettre se termine par dix analhcmatismcs contre Origène et sa doctrine. Nous en donnons la traduction française d'après l'icicle Lee Ici cq. *Histoire des Conciles*, t. n. p. 1181 sq., renvoyant pour le texte grec A Dcnz.-Bannw., n. 203 sq.

1. Si quelqu'un dit ou pcn*r que les nine* humaines existaient nnlrcictiHJincnl, c'o»l-A-<Urv qu'elle» «'nient antérieurement de* «sprit* ou des force* sacrée*, lesquels, sc détournant de la VU@ de Dieu, s'étaient laissé entraîner au mal, <1, pour ce motif, avaient perdu l'amour divin, avaient été appelé* «le* âme* cl envoyés par maniél:c de punition dan* un corp*, qu'il soit anathème

2. St quelqu'un «lit mi pense que l'âme du Sauveur existait antericurcincnt et avait été unie nu Dieu avant

l'incarnation et ht génération du sein d'une vierge, qu*ũ soit anathème.

3. Si quelqu'un dit ou pense que le corp* de Nolre-Selgnrur Jé*u*-(.hri«t n été d'nbord formé dans le srtn dc la Mdntc Vierge, et que le Dieu /»90«, de'même que l'âme préexistante, sc sont ensuite uni* A lui. qu'il »oit anathème, l Quiconque dit ou prn*r que le /x>9.»< de Dieu fait semblable A tous le* ordre* céleste*, et qu'il est chérubin pourle* chérubins, et séraphin pour 1rs séraphin*, en un mot qu'il est devenu scinblablea tout*-*le* puissances supérieure*, qu'il *oit anathème.

5. Quiconque dit ou pense que, lor* de la résurrection, les corps humains ressusciteront en forme de sphère et sans ressemblance avec celui que nous avons, qu'il soit anathème.

6. Quiconque dit que le ciel, le soleil, lu lune, les étoiles et les eaux qui sont au-dessus des deux, sont des êtres animés et raisonnable*, qu'il soit anathème.

7. Quiconque dit ou pense que le Christ Seigneur sera dans le siècle a venir crucifié pour 1rs démon* ainsi qu'il l'a été pour les hommes, qu'il *oit anathème.

8. Quiconque dit ou pense que la puissance de Dieu est limitée et qu'il a créé tout ce qu'il pouvait, qu'il soit anathème.

9. Quiconque «lit ou pense que la pcine'des demons et de* impie* ne sera pas éternelle, qu'elle airm une fin et qu'il sc produira alors une apocatastase de^jdémons et des Impies qu'il soit anathème.

10. Anathème à Origène, nomme aussi Adamantin», qui a professé cc* erreur*, ainsi qu'ũ tous^ses enseignements infect* ci Impies; anathème à toute personne qui pense de même cl qui. en quelque temps «pie ce""oit. aura l'audace de prendre leur défense en tout ou en partie.

Pour le texte grec de ce dernier anathématisme, il faut sc reporter à Mansi, t. ix, col. 533; Dcnzinger ne le donne pas.

Dans son édition d'Origènc du *Corpus* de Berlin. Koetschau fait le plus grand cas de cette lettre impériale, non seulement pour la reconstitution de la pensée d'Origènc, mais aussi pour la fixation du texte authentique du *Péri Archôn*. G. Bardy est beaucoup plus réservé. En clict, il est peu probable que Justinien ou son conseiller théologique ait jamais lu le *Péri Archôn*. A Constantinople, dans la première moitié du vr siècle, Origène était bien oubliée. En outre, nous avons vu que le mémoire antiorigéniste qui provoqua la lettre A Menas n'arriva à Constantinople qu'ũ lu fin de l'année 542; or, l'edit de Justinien fut promulgué en janvier 543. Il est donc fort probable que Justinien s'est formé son opinion sur Origène d'après le mémoire des moines palestiniens et que les textes «lu *Pfjn Archôn* qu'il cite sont ceux qui étaient contenus dans le susdit mémoire. Cela ne veut pas dire que les textes du *Péri Archôn* contenus dans la lettre impériale à Menas ne sont pas authentiques, mais, comme le remarque judicieusement Bardy, « il reste que (ccs textes) sont des fragments détachés de leur contexte, choisis à dessein pour noircir la mémoire du célèbre docteur; qu'ils expriment sous une forme atlinnalne des hypothèses simplement proposée* par Origène. peut-être même attribuées par lui à d'ùutres philosophes; qu'ils ont pu être quelquefois tronqués ou que des interpolations s'y sont glissées. » *Dp. cit.*, p. 73.

Libéralus nous apprend que les autres patriarches signèrent l'édlt de Justinien comme Menas l'avait fait *Jîrcninriuîn.c. xxui, /</.*, t. l x v h i, col. 1016. Poui ce qui concerne le pape Vigile, le témoignage de Liberatus est confirmé par (assiodore dans scs *Institutions. P. L.*, t. i.xx, col. 1111. En Palestine, tous les évêques signèrent, à l'unique exception d'Alexandre «l'Abila. Les deux origénistes notoires, Théodore Askidas et Domitich d'Ancyre, se soumirent eux aussi A l'injonction impériale. V *Un Sabst.*, p. 366. Mais la suite des événements ne devait pas tarder à démontrer que le parti origéni*le était encore bien vivant.

2e La condamnation d'Origène au I^{er} concile général en 552. — L'Événement qui précéderait le concile. — Nonnus, l'origéniste de la première heure, ayant refusé de souscrire à la condamnation d'Origène, avait été évincé de la Nouvelle-Laure ainsi que ses partisans. Il fit de l'agitation, provoqua des bagarres et finalement, fort de l'appui de Théodore Askidas, obtint du patriarche sa réintégration. Quelque temps après, Théodore Askidas ayant imposé au faible patriarche de Jérusalem deux syncelles origénistes, ceux-ci se sentirent si puissants qu'ils firent élire un de leurs partisans, Georges, comme abbé de la Grande-Laure. Mais, la catastrophe devait suivre de près leur triomphe. (Georges ne put se maintenir à la Grande-Laure et, Nonnus étant mort en février 517, la discorde divisa les moines origénistes en isochristes et en protoctistes ou tétradites. *Vita Sabre*, p. 367-371.

Cyrille de Scythopolis qui nous fait connaître ces dénominations, ajoute qu'elles servaient à établir la démarcation entre deux doctrines. *Vita Sabie*, p. 372. Le terme *Isochrists* désignerait donc ceux qui professaient qu'à l'apocatastase les hommes deviendraient les égaux du Christ, ἰσοί, τῷ Χριστῷ. Cette inférence semble reposer sur un fondement sérieux : l'historien Évagère, en effet, cite une parole de Théodore Askidas exprimant la même idée, // JL, IV, χχχνιπ, P. G., t. lxxvii, col. 2779 sq., et Cyrille de Scythopolis attribue cette doctrine à beaucoup d'origénistes : λέγουσιν ὅτι ἰσοὶ γινόμεθα τοῦ Χριστοῦ *h* par τη ἀποκαταστάσει. *Vita Cyriaci*, dans *Acta sanctorum*, septemb., t. viii, p. 153. L'explication du terme *Protoctistes* ou *Tétradites* est plus difficile. Diekamp en donne une interprétation qui semble très plausible, *op. ut.*, p. 60 sq. Quand les protoctistes ou tétradites s'unirent aux orthodoxes contre les isochristes, ils abjurèrent la doctrine de la préexistence, sans faire mention de l'apocatastase. *Vita Sabie*, p. 375. Les protoctistes n'admettaient donc pas, comme les isochristes, l'égalité de tous les hommes avec le Christ à l'apocatastase. Et s'il en est ainsi, ils n'ont pas dû enseigner non plus l'égalité initiale de tous les êtres spirituels, y compris le vou du Christ, que les origénistes extrêmes professaient, ainsi que nous le verrons. Comme ils étaient partisans de la préexistence des âmes et comme ils tenaient à la préexistence de l'âme du Christ, ils ont dû bien considérer comme la première et la plus excellente des créatures, πρῶτον χτισμα, d'où protoctistes; et c'est à elle seule qu'ils attribuaient l'union avec le Dieu Logos à la catastase, et non à toutes les âmes, comme le faisaient les isochristes. À ceux qui enseignaient ainsi l'union de l'âme du Christ avec le Dieu Ixigos à la catastase, leurs adversaires ont pu objecter qu'ils élargissaient la τριῖ et en faisaient une τετραῖ d'où le nom de tétradites.

Kevenons maintenant à la suite des événements. Les proclistes ou tétradites s'unirent aux orthodoxes après avoir renoncé à la doctrine de la préexistence, et tirent cause commune avec eux contre les isochristes. Us dépêchèrent un des leurs, nommé Isidore, avec le nouvel abbé de la Grande-Laure, Conon, à Constantinople, pour demander le secours impérial contre les agissements de leurs adversaires (septembre 552). *Vita Sabie*, p. 373. À peine étaient-ils arrivés à Constantinople, que le patriarche Pierre de Jérusalem mourut (octobre 552). Forts de l'appui de Théodore Askidas, les isochristes lui firent donner un successeur, Macaire, qui leur était favorable. Cette élection excita des troubles à Jérusalem. Ayant appris ces événements, Justinien en fut très irrité contre Théodore Askidas et les origénistes; il ordonna d'écarter Macaire et d'installer à sa place un évêque orthodoxe. L'abbé Conon profita de l'animosité de Tempe-

rcur contre Théodore Askidas et les origénistes pour présenter un mémoire « découvrant toute leur impiété ». *Vita Sabie*, p. 373.

2. Le V^e concile s'est-il spécialement occupé d'Origène? — « Sur ces entrefaites, le V^e concile œcuménique ayant été convoqué, Origène, Théodore de Mopsueste, les doctrines d'Évagère du Pont et de Didyme sur la préexistence et l'apocatastase furent frappés de l'anathème par le synode en présence et avec l'approbation des patriarches. » *Vita Sabie*, p. 374. Ce récit de Cyrille de Scythopolis, contemporain des faits qu'il relate, semble bien être digne de foi. Il est d'ailleurs corroboré par le canon 11 du V^e concile qui lance l'anathème contre quiconque refuse d'anathématiser Anus, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius. Origène et leurs dogmes impies. Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 384.

On a prétendu (pic la mention d'Origène avait été interpolée dans cet anathématisme. Sans doute, il est avéré qu'on a introduit des pièces étrangères dans l'Actes de ce concile, mais rien ne prouve la non-authenticité du texte qu'on vient de citer. Le fait qu'Origène ne s'y trouve pas à sa place chronologique ne prouve rien non plus.

Mais voici un argument plus spécieux : au V^e concile, on discuta longuement (et c'était toute la question des Trois-Chapitres) si un chrétien pouvait être frappé d'anathème après sa mort; or, dans la discussion, on ne rappelle jamais le précédent d'Origène. On en a conclu que le V^e concile n'a pu anathématiser Origène. On aurait pu également en conclure à sa non-condamnation au concile de Ménéas en 543, et à celui de Théophile en 400. Mais ceux qui argumentent ainsi oublient que la question qui se posait au V^e concile était celle-ci : un personnage mort dans la paix de l'Église peut-il être frappé d'anathème? Or, on l'a vu plus haut, Épiphane croyait déjà qu'Origène était mort apostat; du temps de saint Jérôme, on croyait à sa condamnation par l'Église dès son vivant, et Justinien, dans sa lettre à Ménéas, avait répété cette opinion. Le cas d'Origène ne pouvait donc pas servir de précédent dans la question qui se posait au concile. Enfin, les Actes du concile nous donnent un témoignage suffisamment clair de la condamnation qu'y encourut Origène : À la v^e session, Théodore Askidas rappela les différentes condamnations d'Origène et ajouta : *quid etiam nunc in ipso* (sc. Origène) *fecit et oestra sanctitas* (les membres du concile) *et Vigilius religiosissimus papa antiquioris Romae*. Mansi, t. ix, col. 272. Le terme *nunc* ne peut signifier que « maintenant », c'est-à-dire à ce concile. Fort de ces témoignages, nous pouvons conclure avec Diekamp, que Cyrille de Scythopolis est dans le vrai quand il fait condamner Origène par le V^e concile. Sur cette question, voir Diekamp, *op. cit.*, p. 106-7. Gela étant admis, il faut se demander si le V^e concile a simplement fait sienne la condamnation d'Origène portée par un concile antérieur, en la rappelant incidemment, ou bien s'il a fait un nouvel examen de la question origéniste.

Bien des historiens, y compris l'écrivain, *Hist. des conciles*, trad. l'éclercq, t. H, p. 1188, sont pour la première alternative et nient que le V^e concile ait fait un nouvel examen de la question origéniste. Ils se fondent sur les faits suivants : 1° Dans sa lettre au patriarche Eulychius, par laquelle il donne son adhésion aux décisions du V^e concile, le pape Vigile ne parle pas d'une condamnation d'Origène ou de tractations le concernant, qui auraient eu lieu dans le synode. Mémorandum silence dans son *Constitutum*. Voir ces deux documents dans Mansi, t. ix, col. 113-120, 457-188. — 2° Le pape Pélage II (578-590) a écrit une lettre aux évêques d'Italie pour justifier les décisions du V^e concile. Ces évêques estimaient que le concile n'avait pas eu le

droit de condamner Théodore de Mopsueste, qui avait été loué par de saints personnages. Pour les réfuter, le pape elle le cas d'Origène (pii a été condamné par l'Eglise, bien <pt il ait lui anisi été loué par des hommes vénérés dans l'Eglise, comme Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nysse et Jérôme. La réponse du pape aurait été bien plus topique, s'il avait ajouté que le concile (pii a condamné Théodore de Mopsueste a condamné aussi Origène; mais il n'en souille mot, ce (pii paraît bien singulier. Voir la lettre de Pélage II dans Mansi, *Concil.*, t. ix, surtout col. 152. — 3° Dans une lettre aux patriarches d'Orient, le pape saint Grégoire le Grand donne un aperçu des décisions des cinq premiers conciles généraux. Or, il n'attribue au V^e concile que la condamnation des Trois-Chapitres. Mansi, *ibid.*, col. 1105. — 4° Dans son oraison funèbre du patriarche de Constantinople Eutychius, qui avait assisté au V® concile, le prêtre Eustratius, ami du défunt patriarche, ne parle en fait de décision du concile, que de celle des Trois-Chapitres. Voir P. G., t. i. xxxvi, col. 2296, 2305, 2309. — 5° Le chroniqueur latin Victor de Tununna ne connaît lui aussi, en fait de décision du V^e concile, que la condamnation des Trois-Chapitres. Voir édition de Mommsen, p. 203 cl 205, et P. L., t. Lxviii, col. 960.

Ces témoignages ont leur importance cl nous verrons en quel sens ils sont acceptables; mais il en est d'autres que nous devons examiner. Le chroniqueur byzantin Georges le Moine (t 812) nous a conservé une « lettre de l'empereur Justinien au saint synode sur Origène ». P. G., t. ex, col. 780 sq.; Mansi, *Concil.*, I. ix, col. 533 sq. L'authenticité de cette lettre ne saurait être mise en doute; elle porte la marque du style des autres écrits de Justinien à cette époque; cf. Diekamp, op. *cit.*, p. 67. Cette lettre, on va le voir, se rapporte aux quinze anathématismes contre Origène découverts dans un manuscrit de Vienne par Pierre Lambec au xv^e siècle, el qui porte le titre των αγίων ρξε* πατέρων τη έν Κωνσταντινουπόλει αγία πέμπτη συνόδου κανόνε δεκαπέντε. Mansi, t. Ix, col. 395 sq. Nous donnons ici la traduction française des quinze anathématismes de Hefele-Leclercq, légèrement corrigée, avec le texte de la lettre impériale en regard. Pour le texte grec, se référer de préférence à Diekamp, op. *cit.*, p. 90 sq.

Lettre de l'empereur Justinien au suint spiUhic sur Origène cl ses sectateurs.

Ce lut toujours notre désir, cl ce l'est encore, de préserver ln sainte et nposolique Eglise de Dieu de toute perturbation, comme d convient, cl de voir condamner tout ce qui peut se produire d'opposé à ln foi orthodoxe.

Comme il nous est revenu qu'à Jérusalem certains moines professent et propagent les erreurs impies de l'»ythagore, de Platon et d'Origène, dit aussi Adamantins, nous estimons îiècr*Miirv qu'une enquête soit faite sur ces faits, ntm d'empêcher qu'un grand nombre de chrétiens soit précipité dans la perte totale par les erreur» païennes et manichéenne..

Nous ne voulons relever qu'un petit nombre de leurs pernicieuses erreurs. Us disent donc que lra esprits (voi) existaient, n'ayant ni nombre, ni nom. dctrlcsorlc qu'il s avait entre eux unité

la 15 canons des 165 Pères du cinquième saint concile réuni d Constantinople.

c. I. Quiconque croit à la fabuleuse préexistence des âmes cl A la monstrueuse apocatastase qui s'y rattache : qu'il soit anathème.

c. 2. Quiconque dit : la création de tous les êtres raisonnables ne comprenait que des esprits (vôl) sans corps et tout A fuit immatériels n'ayant ni nombre, ni nom, de telle sorte qu'il y avait

(•vie) par l'identité de substance towffac) et d'énergie (Lcpiiiaac) de même que par leur union i^f'^id avec le Dieu l-ogon et leur connaissance (y/(.'-σπ) dr er Logos; niais qu'usant pris dégoût (xéoon) de l'amour divin et de la contemplation (Oeotptx) <lr Dieu, sr|on le degré de leur chute dans l mal, ils ont été revêtus de corps plus mi moins subtil* ou grossiers (λίππομχ^στερα

des noms en partage ;

et que c'est de lû que vient l'existence des puissances célestes;

(ils disent aussi) que le soleil, la lune et les étoiles font aussi partie de l'unité (:vα) de ces êtres raisonnables et qu'ils ne sont devenus ce qu'ils sont que par suite de leur chute dans le mal.

(Les êtres raisonnables) dans lesquels l'amour divin s'était refroidi dans une mesure plus grande, ont été appelés âmes et entonnés dans des corps plus grossiers tels que les nôtres, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont clé enchaîné» dans des corps froids et obscurs» et sont devenus et s'appellent démons.

(ils disent aussi) que la catn-stuse de l'âme est dérivée de la catastase des anges et que de celle de l'âme provient celle de* démons et des hommes.

que de toute l'unité (Hî) des être* raisonnables, il n'y a qu'un seul esprit qui soit resté lnébranlable dans l'amour divin cl la contemplation divine, cl cri esprit est devenu le Christ - roi et homme.

entre eux unité (vα) par l'identité de substance (r,<-*7 >> de forer et d'énrrgjr (; de même que par leur union (tv4att) avec le Dieu Logo* et leur connaissance (y^.'ϊσπ) de ce même l/jgir.; mais qu'ayant pris dégoût de la contemplation (OιM^ta) divine, ils sont tombés dans le mal, et telnn le degré dr leur chute il* ont reçu des corp- plu* ou moins subtil* ou grossier) (/iζτομip'ττι&α ή παχύτερα) et des noms en partage, car dans lra puissance* supérieures il y a une différence de» noms de même que des corps ; et que c'ral pour cette raison que le* uns sont devenu* et ont été nommés chérubins. lra autres séraphins et archanges et puissance* el dominations et trône* et angra et tout autre ordre d'être* cê-irates autant qu'il en existe : qu'il soit anathème.

c. 3. Quiconque dit que le soleil, la lune et lra étoiles font aussi partie de l'unité (évα) de ces être* raisonnables, et qu'il* ne sont devenus ce qu'ils sont que par suite de leur chute dans le mal : qu'il soit anathème.

c. 4. Quiconque dit que lra êtres raisonnables dans lesquels l'amour divin s'était refroidi, ont été enchaînés dans des corps grossiers tels que lranAtrra, et ont été appelé* homme*, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont rte enchaînés dans des corp* froid et obscur* et sont devenus et s'appellent démon* ou esprit* maux ai* : qu'il soit anathème.

c. 5. Quiconque dit : la catastase de l'âme dérive de ln catastase des anges et nclianges de celle de l'âme dérive la catastase hunjuine cl démoniaque: que la catastasc humaine peut produire de* nngra cl de* démons cl que chaque classe de forces célestes *c compose cnièrc-mcni d'êtres d'en haut (du ciel) ou d'êtres d'en lias (de la terre ou de* enfers), ou d'êtres d'en haut d d'en bas : qu'il soit anathème.

C. 6. Quiconque dit : il y a deux vqvècradcdémons, dont l'une comprend de* âmes humaines l'autre de* esprits supérieurs déchus; cl. de toute runltô (:»i) des être* raisonnables il n'y n qu'un esprit qui soit resté lnébranlable dan* l'amour divin et dans la contemplation divine, et cet esprit est devenu le Christ et le roi de tous lra être* raisonnable., et Il n créé toute la nature corporelle, le del, la terre cl ce qui rat entre le ciel cl la terre; el le monde contient des éléments plu* nnclens que lui qui Mib-

sistent en eux-mêmes, à savoir le sec, l'humide, le chaud, le froid et l'idée de l'image de laquelle il n'est pas la forme; et ce n'est pas la Trinité très sainte et consubstantielle qui a créé le monde et qui l'a rendu par la créature, mais celui-ci a été fait par l'esprit qu'on appelle démiurge, qui est plus ancien que le monde et qui, en lui donnant l'existence, le fait créature : qu'il soit anathème.

c. 7. Quiconque dit : le Christ, dont il est rapporté qu'il a paru sous la forme de Dieu et qu'il n'a été uni avant tous les temps avec le Dieu-Logos, s'est abaissé dans les derniers temps jusqu'à l'humanité et a ru, scion leur expression, pitié de la chute de ceux qui faisaient partir de la même unité (que lui), et pour les ramener (à l'unité) n'a passé à travers les différentes classes (d'esprits) et n'a eu différents corps et différents noms. est devenu tour à tour, ange parmi les anges, puissance parmi les puissances, a revêtu dans les différentes classes des êtres raisonnables une forme correspondante à cette classe, et enfin a pris comme nous la chair et le sang et est devenu homme pour les hommes; quiconque enfin ne professe pas que le Dieu-Logos s'est abaissé et est devenu homme, qu'il soit anathème.

c. 8. Quiconque dit que le Dieu-Logos, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit, qui s'est fait chair et est devenu homme, l'un de la Trinité, vraiment Christ, n'est appelé Christ que par catachrèse, à cause de l'esprit (vous) qui est abaissé, en tant qu'il a été uni au Dieu-Logo*, que le Logos n'est Christ que par l'union avec le vous; et, et le vous n'est Dieu qu'à cause du Logo* qu'il soit anathème.

c. 9. Quiconque dit (puisque ce n'est pas le Logos divin, incarné dans un corps animé d'une âme raisonnable et intelligente, qui est descendu aux enfers et est remonté au ciel, mais bien ce qu'ils appellent l'esprit (vous) dont ils disent d'une manière impie qu'il est le Christ et qu'il est devenu par la connaissance de la monade (contemplation divine): qu'il soit anathème.

c. 10. Quiconque dit qu'après la résurrection le corps du Seigneur est éthéré, ayant la forme d'une sphère, et que les corps »Ir tous les autres ressuscités seront de même, et qu'après que le Christ aura rejeté son propre corps et après que les autres ressuscités le/aurontErcjcté* aussi, la nature des corps sera

tant, même le diable et les autres démons seront réintégrés dans la même unité ainsi que les hommes impies et athées, avec les hommes pieux qui portent Dieu en eux, et avec les puissances célestes, et tous jouiront de la même union avec Dieu, comme le Christ, ainsi que c'était le cas au temps de leur préexistence, de sorte qu'il n'y aura plus aucune différence entre le Christ et les autres êtres raisonnables, ni quant à la substance, ni quant à la science, ni quant à la force et à la puissance (cf. anat. 13).

C'est Pythagore qui a dit que la monade est l'origine de toutes choses. C'est encore Pythagore et ensuite Platon qui ont enseigné l'existence d'un peuple d'âmes incorporelles, parmi lesquelles celles qui ont commis quelque faute sont envoyées en punition dans les corps. C'est pour cette raison que Platon appelait le corps δῖμα et σῆμα, l'âme étant enchaînée et ensevelie dans le corps. Quant au jugement futur et à la sanction qui le suit, il dit : « L'âme d'un pédéraste et d'un homme qui a vécu en faisant le mal, mais sans négliger la philosophie, son » livrée au châtement pendant le troisième millénaire, ensuite elle sera munie d'ailes et à la millième année, elle s'élèvera libre. Les autres âmes, après cette vie, ou bien paraîtront devant des tribunaux situés sous cette terre pour y être jugées et châtiées, ou bien elles seront élevées dans un lieu céleste pour y subir une peine proportionnée à la manière dont elles auront vécu. Il est facile de saisir (l'incongruité de cette doctrine. Qui a enseigné à son auteur l'existence de périodes millénaires et le retour des âmes à leur lieu primitif après mille années écoulées? Ce qu'il faut noter encore ne devrait pas être dit, même par le plus débauché, car il a associé aux hommes vertueux, le pédéraste et les impudiques, et il les fait tous jouir des mêmes biens.

Pythagore, Platon, Plotin et leur séquelle admettent l'immortalité de l'âme, mais aussi sa préexistence par rapport au corps et la chute (des âmes pécheresses dans les corps... [le texte est défectueux à cet endroit] (ils enseignent) la métamorphose des brigands en loups, des astucieux en renards, (les coureurs de femme en étalons.

La sainte Église, fidèle aux enseignements divins professe

qu'il soit anathème.

c. 11. Quiconque dit que le jugement futur annonce l'annéantissement des corps, et que la fin du monde sera une nature immatérielle, et que dans le siècle futur il n'y aura plus de matière, mais seulement de purs esprits : qu'il soit anathème.

c. 12. Quiconque dit : les puissances célestes et tous les hommes, et le diable et les esprits mauvais s'uniront au Logos de Dieu, comme l'esprit (vous), qu'ils appellent Christ, qui a la forme divine, et qu'il s'est abaissé, et que le royaume du Christ n'a pas de fin : qu'il soit anathème.

c. 13. Quiconque dit qu'il n'y aura aucune différence entre le Christ et les autres êtres raisonnables, ni quant à la substance, ni quant à la science, ni enfin quant à la force et la puissance souveraine, mais que tous seront placés à la droite de Dieu comme le Christ, ainsi qu'étaient déjà les choses avant la préexistence fabuleuse dont ils parlent : qu'il soit anathème.

c. 14. Quiconque dit que de tous les êtres raisonnables se forment une seule unité des hypostases et des nombres, les corps ayant disparu, et (puisque la connaissance des choses raisonnables entraînera avec elle la mine du monde et le rejet des corps, de même que l'abolition de tous les noms et enfin une identité de la connaissance et des hypostases; en outre, quo dans cette prétendue apocatastase, les esprits purs seuls continueront à subsister, ainsi que cela était dans la prétendue préexistence: qu'il soit anathème.

c. 15. Quiconque dit que la vie des esprits sera la même qu'ils menaient avant leur chute et leur déchéance, de sorte que la fin et le commencement seront pareils, et que la fin sera la mesure du commencement : qu'il soit anathème.

que la destruction des corps sera complète, le Christ lui-même devant rejeter son propre corps, suivi en cela par tous les autres; et que tous seront réintégrés dans la même unité et deviendront esprits (#<»I) comme ils l'étaient en leur état préexis-

sr lu création shniillnnée du corps cl do l'Ûmc et non pu* que celle-ci est antérieure n celui-là, comme le prétend Origènc en sa folie. Pour éviter la propagation de ce» innuvitiM.* cl pernicieuses doctrines, non» vous exhortons, vous qui êtes réunis, A examiner le mémoire ct-joint et de (nipper d'analhê-inc toutes les propositions qu'il contient ainsi que l'impie Origènc ct tous crux qui pensent ou qui penseront de même.

La juxtaposition des deux textes démontre que la lettre de Justinien aux Pères du concile ne peut se rapporter qu'aux quinze anathématismes découverts par Lainbeck. Sans doute, ceux-ci frappent des doctrines que la lettre impériale ne mentionne pas, mais dans sa lettre, Justinien déclare qu'il ne veut relever que quelques-uns des enseignements origénistes (ivα ἐξ των πολλών ὀλίγα μνημονεύσωμεν) et, à la fin, il renvoie les Pères au mémoire joint à sa missive, en les priant de condamner toutes les propositions qu'il contient. Nous avons donc le droit d'admettre que les Pères ont complété les données de la lettre impériale par les renseignements tirés du mémoire qui y était joint. Il est aussi digne de remarque que la lettre et les anathématismes précités visent non pas tant Origène que les moines origénistes de la Palestine. Voir le début de la lettre et la fréquente répétition de l'expression : « ils disent », pour introduire leurs erreurs. Il est évident aussi que ces quinze anathématismes ne peuvent avoir été tirés de l'édit de Justinien de l'année 513. Ils donnent une doctrine beaucoup plus complète; ils nous font connaître une conception du monde très particulière : l'unité de tous les esprits, y compris celui du Christ, la chute de ces esprits à l'unique exception de l'esprit du Christ, l'expiation et le retour final de tous à l'unité dans l'apocatastase.

Nous sommes donc en droit d'admettre que ces anathématismes sont tirés des propositions, κεφάλαια, dont Justinien demande la condamnation à la fin de sa lettre, adressée aux Pères du concile réunis à Constantinople en 553.

L'historien livagré corrobore notre conclusion. Selon lui, l'empereur Justinien aurait écrit au concile pour lui communiquer un mémoire de l'abbé Conon, de la Grande-Laure, énumérant les agissements et les erreurs des origénistes. Le concile aurait ensuite répondu à l'empereur pour lui faire part de l'anathème qu'il venait de fulminer contre Origène et ses sectateurs. Le concile aurait ajouté à sa lettre des * chapitres», κεφάλαια, exprimant les erreurs des origénistes et démontrant en quoi ils sont d'accord et en quoi ils diffèrent. Le cinquième de ces chapitres aurait aussi rapporté des blasphèmes proférés par certains moines de la Nouvelle-Laure, entre autres un propos attribué à Théodore Askidas, lequel aurait dit : « Si maintenant les apôtres et les martyrs font des miracles et sont en si grand honneur, quelle sera leur apocatastase, s'ils n'y deviennent pas égaux au Christ? » Enfin la lettre du concile à Justinien aurait cité bien d'autres blasphèmes de Didyme, d'Évagre (du Pont) et de Théodore. Évagre, *Hist.*, IV, xxxvm, P. G., I. i. x x x v i, col. 2776 sq.

Quelques menues divergences de chronologie et de noms propres mises à part, le récit d'Évagre concorde avec celui de Cyrille de Scythopolis, dont nous avons fait état plus haut. Il confirme que c'est le mémoire de l'abbé Conon (pii a fourni la matière des anathématismes. Il concorde avec le récit de (Cyrille de

i Scythopolis sur la scission des origénistes de Palestine et les paroles qu'il prête à Théodore Askida* correspondent au treizième anathématisme et sont conformes à l'explication donnée plus haut de la doctrine isochriste. Cf. Dickamp, p. 100 sq.

Cyrille de Scythopolis et Évagre sont loin d'être les seuls à affirmer la discussion et la condamnation des erreurs origénistes au V^e concile général. Dans son Λόγο περί τριάδο και τη θεία οικονομία τοῦ ἐνὸς τῇ τριάδι Θεοῦ Λόγου, le patriarche d'Alexandrie Euloge (580-607) écrit que cent ans après la condamnation d'Eutychès et de Dioscore, « le cinquième et saint concile fut réuni sous le règne de Justinien, contre Origène, Didyme et Évagre, les insensés, qui enseignaient la préexistence des âmes et niaient l'éternité des peines. » A. Mal. *Scriptorum veterum nova collectio*, t. vu. Borne, 1835, p. 177 F. Il est à remarquer qu'Euloge n'attribue pas la condamnation des Trois-Chapitres au V^e concile, mais seulement celle d'Origène. Parlant du V^e concile, la synodique de Sophron de Jérusalem, écrite en 633, indique la condamnation d'Origène avant les Trois-Chapitres. Mansi, *Concl.*, t. xn, col. 196. Le décret dogmatique du V^e concile général (680) affirme, lui aussi, la condamnation d'Origène, de Didyme et d'Évagre au V^e concile. Mansi, *ibid.*, col. 612. Il en est de même pour le Quiniescxe, Mansi, *ibid.*, col. 937. Le témoignage d'Anastase le Sinaïte est très remarquable. Il attribue au V^e concile la condamnation d'Origène et des Trois-Chapitres; il signale la présentation au concile de « chapitres » tirés des écrits d'Origène, de Didyme et d'Évagre; il remarque, comme Cyrille de Scythopolis, que le concile a condamné Origène personnellement, mais que seules certaines doctrines d'Évagre et de Didyme furent anathématisées, leur personne ne fut seulement plus lard; enfin, il dit que la question origéniste fut discutée en dehors de la présence du pape Vigile, qui donna plus tard son assentiment à la sanction portée. *De harcsibus et synodis*, dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. il, Home, 1868, p. 263 sq. La synodique de Tarasie, lue au II^e concile de Nicée, signale elle aussi la condamnation d'Origène au V^e concile et passe sous silence celle des Trois-Chapitres. Mansi, t. xin, vol. 377. Il en est de même pour les autres synodiques lues à ce concile. Voir Nn i i (*Druxième concile d* x. col. 122 sq. On trouvera d'autres témoignages encore dans Dickamp, *op. cit.*, p. 107 sq.

Il nous reste à expliquer le fait que des pièces officielles, comme les lettres des papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand, que des contemporains du V^e concile, comme le prêtre Eustratius et le chroniqueur Victor de Tununna, ne mentionnent pas la discussion de la question origéniste, quand ils parlent des travaux de cette assemblée. Dickamp présente une solution qui nous semble acceptable. Le V^e concile a été convoqué par Justinien, au mois d'août 552, uniquement pour régler l'affaire des Trois-Chapitres. Dès la fin de l'année, les évêques arrivèrent à Constantinople, mais la tenace opposition du pape Vigile, qui ne voulait pas prendre part à une assemblée où les prélats orientaux avaient la grande majorité, empêchait l'ouverture du concile. Ce n'est que le 5 mai 553 que Justinien osa ouvrir le concile malgré l'abstention du pape. Comme le mémoire anlogéniste de l'abbé Conon avait été transmis à Justinien dès les derniers mois de l'année 552, on peut admettre que l'empereur qui ne considérait pas la querelle origéniste comme une affaire de grande importance, avait soumis le mémoire susdit aux évêques qui attendaient à Constantinople l'ouverture du concile. Ceux-ci, après l'avoir examiné, auront fulminé les quinze anathématismes découverts par Lainbeck édictés plus haut, et le pape Vigile aura

facilement donné son assentiment à cette condamnation, vu qu'il n'ajoutait pas grande importance à la question origéniste. Ainsi, Origène et les origénistes ont été condamnés par les évêques réunis à Constantinople pour le V^e concile général, mais avant l'ouverture de celui-ci.

Cette solution étant admise, on comprend pourquoi les Actes du V^e concile ne contiennent aucun débat sur Origène et l'origénisme; on voit aussi pourquoi les papes Vigile, Pelage II et Grégoire le Grand, pourquoi des contemporains du V^e concile, comme le prêtre Eusèbe dans son oraison funèbre du patriarche de Constantinople, comme Eusèbe et Victor de Tunnun dans sa *Chronique*, ne disent rien d'Origène, quand ils parlent des travaux du V^e concile général.

D'autre part, comme la condamnation de l'origénisme qui nous occupe a été prononcée à Constantinople, par les évêques qui y étaient réunis pour la célébration du V^e concile, avec l'approbation du pape alors également présent dans la ville impériale, il n'est pas étonnant que Cyrille de Scythopolis et Evagre, un peu éloignés du théâtre des événements, aient attribué la condamnation d'Origène et de ses sectateurs au concile lui-même.

Cette solution de Diekamp cadre bien aussi avec la parole prononcée par Théodore Askidas, Mansi, t. ix, col. 381 (ci-dessus, col. 1580), que les évêques présents et le pape Vigile venaient de condamner Origène, *nunquam*, c'est-à-dire *maintenant*, mais avant la constitution de l'assemblée en concile général; elle est aussi corroborée par le fait que, dans sa lettre adressée aux Pères pour leur communiquer le mémoire de Conon. — lettre citée plus haut, — l'empereur ne leur parle pas comme à des membres d'un concile général ainsi qu'il le fait dans la lettre impériale du 5 mai concernant les Trois-Chapitres; dans celle-ci, l'empereur considère les Pères réunis à Constantinople comme formant le V^e concile général. Voir cette lettre dans Mansi, t. ix, col. 581 sq.; Diekamp, *op. cit.*, p. 129 sq.

Nous concluons donc, avec Diekamp, que la condamnation qui frappa Origène et ses sectateurs en 553 est l'œuvre d'un concile particulier, dans l'espèce, de la *synodoi enorthotou* de Constantinople; elle n'a donc pas d'autorité Infaillible. L'approbation qu'elle a reçue du pape Vigile ne lui confère pas cette autorité, car nous ignorons si le pape avait bien l'intention d'obliger toute l'Église par son assentiment. Il ne semble pas non plus que les évêques qui n'assistaient pas au concile lui aient donné leur approbation, comme fut le cas pour la condamnation d'Origène au synode de Ménéas en 513. Cyrille de Scythopolis dit bien que les évêques de Palestine qui n'ont pas assisté au concile de 553 ont souscrit à la condamnation d'Origène et de ses sectateurs; cela se comprend pour la Palestine, qui était le foyer de l'origénisme à cette époque, mais rien ne nous autorise à admettre qu'il en fut de même dans les autres pays d'alentour.

Le canon 11 du V^e concile, qui fulmine l'anathème contre Origène et ses écrits impies, est évidemment une sentence émanant d'un concile général; mais il ne peut être considéré comme une approbation explicite et infaillible des quinze anathématisés cités plus haut. Il ne promulgue infailliblement que l'existence de doctrines hérétiques dans les écrits attribués à Origène. Sans doute, les Pères du V^e concile étaient persuadés (pu'Origène avait été un hérétique formel, mais ne peut être l'objet d'une définition infaillible. • Le sens qu'avait en son esprit l'écrivain (condamné), lorsqu'il composait ses ouvrages, n'est pas le sens de l'auteur, formellement en tant que tel, et ne peut être soumis au jugement de l'Église. » Billot, *De Ecclesia*, Prato. 1911. p. 11. Le sens condamné de l'auteur est celui qui ressort du livre lui-même. Aussi faut-il ret-

nir, avec A. d'Alès, que ni le V^e concile, ni ceux qui lui firent écho n'ont prétendu définir qu'Origène avait adhéré à ces doctrines avec un esprit hérétique. • Art. *Origénisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. xi, col. 1239.

3° *La fin des controverses origénistes.* — Dans la *Vita Sabir*, (Vie de Scythopolis nous donne quelques détails sur la fin de l'agitation origéniste en Palestine. Après la clôture du concile de Constantinople, dit-il, l'empereur Justinien en envoya les Actes à Jérusalem. Le patriarche de Jérusalem, Eustochius, rassembla les évêques, qui les approuvèrent à l'exception de l'évêque Alexandre d'Abila, lequel pour ce motif fut déposé et périt peu de temps après dans un tremblement de terre.

Il ne peut s'agir ici (pie des procès-verbaux de l'action dirigée contre les origénistes et non des *Vetus* proprement* dits du Ve concile. C'est peut-être à cette occasion que l'évêque Théodore de Scythopolis envoya à Justinien et aux quatre patriarches sa rétractation des erreurs origénistes qu'il professait auparavant. Cet opuscule est intéressant, parce qu'il contient un petit exposé des erreurs origénistes en douze chapitres. Neuf de ces chapitres répètent les anathématismes formulés par Justinien dans la lettre à Ménéas; les trois autres (iv, xi, xn) donnent une doctrine apparentée à celle des quinze anathématisés de 553. Diekamp estime que Théodore de Scythopolis a écrit cette rétractation en 552 pour pouvoir être admis au V^e concile. Voir Théodore de Scythopolis, *Libellus de erroribus Origenis*, P. (C.), t. i, xxxvi, col. 232-236; Diekamp, *op. cit.*, p. 125 sq.

Les moines origénistes ne furent pas si malléables. Pendant huit mois, le patriarche dépensa son éloquence pour amener ceux de la Nouvelle-Laure à résipiscence. Devant leur obstination, il en fut réduit à les faire expulser *manu militari*, non seulement de leur couvent, mais de tout le diocèse de Jérusalem. Le 21 février 555, soixante moines orthodoxes, dont l'un était Cyrille de Scythopolis, repeuplèrent la Nouvelle-Laure. Telle fut la fin de l'agitation origéniste en Palestine. *Vita Salar*, p. 375.

A partir de ce moment, Origène n'intéresse plus que les historiens et sa doctrine ne donne plus d'occasion de controverses.

Pour la première controverse origéniste : E. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. i, Paris, 1922, p. 193 sq.; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. ni, Paris, 1910, p. 38 sq.

Pour la deuxième controverse origéniste : Duchesne, *L'Église au V^e siècle*, Paris, 1921, p. 156 «q.»; Diekamp, *Die origenisusche Streligkeit in d. 1. Jahrhundert und des fünften allgemeinen Concil*, Münster-en-W., 1899.

G. F. T. Z.

ORLANDO Mathieu, théologien, général des carmes chaussés et évêque de Cefalù (1610-1695). — Né le 10 février 1610 à Carini, en Sicile, il fit profession religieuse au couvent des carmes chaussés de Païenne le 20 octobre 1628, étudia à Borne, où il prit le doctorat en théologie. En qualité de régent il enseigna la théologie à Naples d'abord, puis à Florence et enfin au collège de Saint-Marie-Transpontine à Borne, où il résida le plus longtemps. Consultant de la Propagande, il présida la commission pour la traduction de la Bible en langue arabe. Il eut le titre de provincial de Dalmatie et d'Irlande. Le 14 novembre 1658, provincial de la province vénéto-lucane de Home, avec la faculté de conserver sa charge de régent de Saint-Marie-Transpontine. Le 7 avril 1659, le même pape le fit procureur général. Élu de nouveau provincial romain par le chapitre général de 1660, il remplit cette charge pendant cinq ans et fut enfin élu général par le chapitre du 12 juin 1666. Le

20 juillet 1668 il obtint de Clément IX pour lui et ses successeurs la faculté d'accorder le doctorat aux étudiants du collège de Sainte-Marie-Transpontine, pouvoir qui fut, en 1672, étendu aux étudiants des autres collèges de l'ordre. En 1668-1669, Il visita les couvents des sept provinces françaises avec les pouvoirs de visiteur apostolique, par de sages ordonnances et décrets il y rétablit l'observance et encouragea la réforme dite de Touraine. Il visita en outre quelques provinces d'Italie. Rentré à Rome, Orlando fut confirmé dans sa charge «le général par bref du 13 juin 1670. Enfin, sur la proposition du roi d'Espagne, Charles II, le pape Clément X le nomma évêque de Cefalù, en Sicile, au consistoire secret du 25 juin 1674. Consacré à Rome le 1er juillet en la basilique de Sainte-Marie-Majeure, Il prit possession de son diocèse par procuration le 15 août suivant et ne rejoignit Cefalù que le 20 juin 1675. Après avoir administré son évêché avec prudence et sagesse, il mourut en sa ville épiscopale le 13 novembre 1695 et fut enseveli en sa cathédrale.

Suivant Cosme de Villiers, qui se base sur le *Supplementum Morcrianum*, t. n, 1749, p. 219, Orlando aurait publié : 1° *In I^m et //im partem D. Thomæ commentaria*, Rome, 1653, in-fol.; 2° *In II^m partem D. Thomæ, τ disputationes de mysterio incarnationis*, 1 vol. in-fol., Rome, 1650. Cela est inexact, car Orlando ne publia pas de commentaires sur la I^e et II^e partie de la *Somme IhMogique*; il n'édita que le tome I des commentaires sur la III^e partie : *Cursus theologicus in tertiam partem D. Thomæ, ad methodum scholasticorum ordinatus. Tomus primus*, Rome, Vital Mascard, 1653 (et non 1650) (rarissime; la bibl. Barberini de la Cité vaticane en possède un ex.; le collège Saint-Albert des cannes chaussés à Rome en possède deux ex.). Les autres tomes ne parurent pas. Eurent-ils du moins composés, je l'ignore. De la dédicace du volume publié, il ressort que l'auteur le considère comme les prémices de ses œuvres. Il l'écrivit après avoir donné déjà trois fois tout le cours théologique. Dans la préface, il promet d'éditer sa philosophie achevée et ensuite toute la théologie. Aucun de ces deux derniers ouvrages ne fut imprimé. Ce I. 1 du *Cursus theologicus* contient sept traités : 1° *De incarnatione Verbi divini*; 2° *De gratia Christi*; 3° *De scientia Christi*; 4° *De potentia et voluntate Christi*, etc.; 5° *De conceptione B. virg. Marite*, où il défend l'immaculée conception; 6° *De sacramentis in genere*; 7° *De oenocrabili eucharistia sacramento*. On doit encore à Orlando : 1° une épître *Dilectis nobis in Christo provincialibus, prioribus, circrisque Ordinis nostri alumni in provinciis regni (ialliarum ...* contenant les ordonnances et décrets rendus lors de sa visite apostolique en France, Avignon, 29 août 1669, Turin, 22 septembre 1669 (ex. bibl. Vilt.-Em. de Rome); 2° des décrets relatifs aux élections dans son ordre (Rome, 1er septembre 1671); 3° l'impression du bréviaire carmélitain (4^e révision du card. Ilona); 4° (*Constitutiones synodales pro Cathedra Cephaleiis tataque dûreesi componenda*. Païenne, 1691; et enfin 5° *Allegationes pro Ecclesia Cephaltrendensi contra objecta per H. AL C. advocatum* (sans lieu, ni date).

Archiv. consistor., *Ada tamer.*, t. xxii, fol. 158 r et v.; *anni 1671*, fol. 72 r-81 v*; Daniel de la V. M., *Speculum carnirolitanum* t. i, Anverw, 1680, part 2, p. 136. n. 583; l. n. p. 943-944, n. 3316; p. 1073. n. 3716; p. 1075. n. 3739; .hrxrp-Marie Fonuiri, .l.nn«> *nrtuurabilr dei carmrtilani*, t. i. Milan, 1088-1690, 29 tnnrx. p. 331-355, n. 43; 25 juin, p. 701; Antoine Mongitorc. *Bibbtothrcu gtcula slvc dr riplortl>U3 xirutu*, Piilenn, t. n, 1707-1711. p. 58-59; Ellsé MonUgnani. *Dultarium carmettianiun*, l. n, Rome, 1713-1768. p. 521-526; 510-541; 511-610; Cosine de Villiers, *llihhofhrrn rarnclifuna*, t. 11. Orléans. 1752, roi. 400-403, n. 101-105; col. 937. n. 7; Marian Ventimiglia, *ltUlria*

chronotogira priorum generalium lalinorum Ord. H. V. Marii dr Monte Carmelo» Naples 1773, p. 253-260, c. xt.ix; Alexis Narbone. S. J.. Bibliografta tirnla sUtematica, t. n. Païenne. 1850-1855, p. 303, 32 J; P. B. Gatm, Series epUcoparuni Eccclsio eathnllau, Ratisbonnc, 1873. p. 916; Rrguta Fratrum II. Del Genitricis ri vtrg. Marin de Manie Carmelo, Grstcl St-MichicU (Hollande), 1880. p. 414-117; Hurler, Nonirnda/or, t. tv, 3. éd., col. 348-349.*

P. Anastase de Saint-Paul.

ORNEMENTS SACRÉS — Il convient d'appeler ainsi ce dont l'évêque, le prêtre et ses ministres se revêtent pour la messe et les offices : chasuble, daimatique du diacre et tunique du sous-diacre, étole, manipule, aube, cordon, nimble, voile du calice et huméral, chape; — et ce qui entoure l'autel et le ciboire; *anlipendium*, conopée et baldaquin, pavillon du ciboire, tentures autour de l'autel. Chacun de ces ornements (ait l'objet d'un article du *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, nous y renvoyons pour l'étude de l'origine et des différentes formes des ornements au cours des âges. L'histoire ne doit nous occuper ici que dans la mesure où elle a déterminé un symbolisme qui est souvent la cause des prescriptions de l'Église : nous dirons ce qu'elle ordonne, autant que possible ce qu'elle désire, ce qu'elle permet ou tolère seulement. Ceux qui ont besoin de renseignements, de conseils sur le style, l'harmonie de la composition, la perfection de l'exécution, les trouveront dans les ouvrages cités. — I. Origine et symbolisme. — II. Discipline actuelle.

I. Origine et symbolisme. — Les apôtres et les premiers évêques ou prêtres célébraient la messe avec leurs vêtements habituels; prétendre que le manteau laissé par saint Paul à Troade était un ornement servant au culte, ou établir une relation entre les ornements du grand-prêtre et ceux des ministres de la loi nouvelle est pure imagination. Peu à peu sans doute, ceux-ci ont mis, pour célébrer, une tunique plus blanche et une pénule plus belle que celle qu'ils portaient dans la rue. Au début du III^e siècle, Tertullien blâme. Clément d'Alexandrie conseille une tenue spéciale pour la prière; saint Jérôme s'appuie sur l'Ancien Testament pour en recommander l'usage; mais, pendant longtemps, celui-là passait pour prétentieux qui ajoutait quelque ornement à son costume habituel. Le pape Gélase I^{er} (422-432) reproche aux évêques des Gaules de chercher à se distinguer par là, de porter une ceinture et un petit manteau; il traite cela de superstition empruntée à un monde qui n'est pas d'Église : « Distinguons-nous, dit-il, par notre doctrine, non par notre costume. » *lettre aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise*, Jallé, *Regesta*. n. 369. Il résulte clairement des paroles de saint Augustin que la tunique de lin et le *byrrhus* de laine qu'il porte à l'autel sont les mêmes que ceux avec lesquels lui et ses prêtres, diacres et sous-diacres, circulent habituellement. *Serin.*, cccv, vers l'année 425. Pas encore de changement notable sous saint Grégoire le Grand; Jean Diacre raconte en effet que le pape avait fait peindre, dans le monastère installé dans la maison de ses parents, le portrait de Gordianus son père et de Sylvia sa mère : Gordianus porte la *dalmatica* sous la *planète* de couleur marrou et Grégoire, représenté lui-même dans une autre salle, a les mêmes vêtements et seulement de plus le *pallium*, insigne de sa dignité épiscopale. Il est revêtu du costume civil d'un laïque de la bonne société, puisqu'il est habillé comme son père Gordianus. Cependant, au VI^e siècle, le *Liber pontificalis*, transportant à l'époque d'Eugène I^{er} (*251-257) les usages de son temps, parle de vêtements sacrés qu'on ne doit porter qu'à l'église; ils étaient de même forme que les habits civils et, à la fin du VI^e siècle ou au commencement du VII^e, il n'existait pas encore (en Occident du moins, l'Orient nous a pré-

céde* en cela comme en beaucoup de choses) de costume distinctif pour le clergé, de costume liturgique.

!· *Origine* — Mais cent-cinquante à deux cents ans plus tard. *VOrdo romanus* J, qui est peut-être le cérémonial du pape Étienne II (752-757)» décrit toutes les parties du costume liturgique, sauf *Vorarium*, l'étole, qui ne sera connue à Rome qu'au siècle suivant. Le pape arrive à cheval à l'église de la station, en descendant pour entrer dans le *secretarium* où *mutat vestimenta sua*, il se revêt de ses ornements, comme nous dirions aujourd'hui : le costume liturgique est donc autre que les habits de ville. Il n'a pas été inventé à proprement dit par l'Église, il est plutôt un héritage du monde antique qu'elle a librement accepté; le pontife, le prêtre d'aujourd'hui porte à l'autel, à titre *d'ornements*, les *vêtements* de la bonne société de ces époques lointaines, vêtements transformés avec le temps et que portaient les Romains du iv* et du s· siècle. L'église les a conservés avec leur ampleur et leur majesté, lorsque la société barbare, qui succédait à l'empire romain, les eut abandonnés. Walafrid Strabon, qui vivait à l'époque carolingienne, il est mort en 849, voit très bien comment s'est faite cette évolution : « Les vêtements sacerdotaux sont progressivement devenus ce qu'ils sont aujourd'hui, des ornements, car, dans les premiers Ages, les prêtres célébraient la messe vêtus comme tout le momie. » *De exord.*, 21, 1*. L., L cxiv, col. 952 A.

Or, d'après une loi du 12 janvier 382, les sénateurs doivent porter dans la rue sur la *tunica interior*, une tunique plus riche ornée de *clavi* (bandes verticales couleur de pourpre lissées à même l'étoffe), un pardessus appelé *pmula* et, en assemblée sénatoriale, la toge; la chlamyde, vêtement militaire, leur était interdite. Les esclaves portaient le *byrrhus*, tunique de laine plus grossière, et la *cuculla*, sorte de manteau à capuchon. La transformation de ces vêtements formera le costume liturgique : la chlamyde servant aux soldats, la toge réservée aux sénateurs en assemblée n'ont pas été adoptées; la *tunica interior* donnera l'aube, la tunique plus ornée deviendra la dalmatique du diacre, la *panula* sera la chasuble. La *cuculla*, manteau à capuchon, le *cingulum*, cordon, vêtements des gens de basse condition, non adoptés d'abord par le clergé, sont donnés par salut Benoît à ses moines et deviennent le cordon de la messe, le capuce avec le scapulaire du religieux et la chape. En réalité, à l'autel le prêtre est habillé deux fois : sur les vêtements habituels, il en porte d'autres qui ont gardé quelque chose de la forme antique; Amalaire, Raban Maur donnèrent à ces ornements une signification symbolique.

2· *Ornements du prêtre*. — La *chasuble* vient de la *panula* portée primitivement en voyage; en 382, elle était devenue le costume de ville de la bonne société, une sorte de manteau de cérémonie. Elle était formée d'une grande pièce d'étoile ronde, avec un trou au milieu pour passer la tête et tombait par devant jusqu'aux genoux, en descendant sur les côtés, plus bas que les mains. Comme ce manteau donnait à celui qui le portait l'aspect d'une petite maison, on l'appelait quelquefois *casula*, c'est le nom que lui donne saint Augustin. *De civit. Dei*, XXII, vm, 9. Saint Grégoire de Tours dit *casubhr*, à Rome, on se servait du mol *ptanela*, du grec *πλανάω*, parce que, la chasuble, n'étant pas fixée, pouvait tourner autour du corps.

A cause de cette ampleur, qu'elle garda plus ou moins complète jusqu'au xvi· siècle, elle suggéra l'idée de la perfection, de la chanté : « Reçois, dit l'évêque à l'ordinand, le vêlement sacerdotal qui représente la charité, car Dieu peut l'augmenter en toi et produire des œuvres parfaites. » Autre symbolisme : comme elle était vraiment pesante, elle faisait penser à un joug,

le prêtre qui s'en revêt doit réciter cette formule : « Seigneur qui avez dit : Mon joug est doux et mon fardeau léger, faites que je le porte de façon à obtenir votre grâce. »

La *dalmatique*, ornement du diacre, était primitivement un vêtement porté par les esclaves en Dalmatie, de là son nom. Elle se composait d'une tunique superposée à la *tunica interior*, ornée de *clavi*, descendant jusqu'aux genoux, munie de larges manches allant jusqu'aux poignets. Introduite à Rome à la fin du n^e siècle, elle devint un costume de ville pour le malin seulement. Le pape et les diacres de Rome la portèrent au iv· siècle; comme les ministres d'Afrique, d'Espagne» de Gaule ne la mettaient pas, saint Jérôme traite les diacres romains de glorieux; au vi· siècle, elle était encore un privilège de ceux-ci, car le pape Symmaque (498-511) voulant honorer saint Césaire d'Arles permet à ses diacres de lui porter *ad romans instar Ecclesia*'. Le pontifical en fait ■ un habit de salut, un vêtement de joie et de justice. -

La *tunique* du sous-diacre fut toujours moins ornée, comme il convient à celui qui, à la messe, est le serviteur du diacre beaucoup plus élevé en dignité. Primitivement à Rome, les sous-diacres n'avaient que la tunique de lin, un prédécesseur de saint Grégoire leur permit un vêlement qui ressemblait à la dalmatique que Grégoire leur supprima; au ix^e siècle, le sous-diacre avait une tunique à manches étroites et serrées au poignet pour ne pas le gêner dans ses fonctions : elle a dans le pontifical à peu près le même symbolisme que la dalmatique et s'appelle « vêtement de joie ».

L'étole, *orarium*, accessoire du costume antique, portée d'abord surtout par les femmes, était primitivement une écharpe de lin plus large que longue, mise sur les épaules pour les garantir contre un refroidissement subit; sous l'empire, *Vorarium* devint commun aux deux sexes et l'usage s'établit de l'offrir en cadeau. Comme la bordure, *stola*, était plus ornée que le vêtement, on se contentait quelquefois de l'offrir seule et celui qui la recevait ajoutait l'étoffe; puis, la bordure resta seule en usage. La liturgie orientale connaissait la *stola* dès le iv^e ou le v^e siècle; Rome ne l'adopta qu'au ix· ou xe siècle et la réserva toujours comme un insigne des évêques, des prêtres, des diacres. Comme on la porte sur le cou, elle ressemble à un joug, Amalaire explique déjà ce symbolisme et dit qu'elle représente le « joug du Seigneur, doux et léger ». *De ecc. off.*, II, 20. Le pontifical s'inspire de l'Apocalypse, vr, 11 où l'étole est la *robe blanche* donnée par le Seigneur : « Reçois, dit l'évêque en l'imposant au diacre, l'étole blanche, accomplis les devoirs de ton ministère, car Dieu a le pouvoir d'augmenter en toi la grâce; » au ix^e siècle, un nouveau symbolisme est suggéré par le vêlement d'immortalité que portent les bienheureux dans le ciel, Apoc, vn, 9, et le prêtre dit en la prenant : « Rendez-moi l'étole d'immortalité que j'ai perdue par le péché d'Adam. Bien que je sois indigne d'approcher, de voire sacrement, faites-moi mériter la joie éternelle. »

Le *manipule* ressemble à une étole plus courte, portée sur le bras; mais son origine est différente et assez compliquée. Il pouvait être à l'origine une serviette, *mappa*, *mappula* que l'on attachait au bras gauche pour s'éponger le front; ce linge devint serviette de cérémonie pour offrir ou recevoir quelque chose; il fait ensuite partie du costume d'apparat; comme tel, il pouvait servir à donner un signal ou des ordres. Néron Jeta un Jour sa serviette dans le cirque pour faire commencer les courses; le manipule figure à ce titre dans les diptyques consulaires (est sans doute parla qu'il s'est introduit dans le pontifical; quand, d'après l'*Ordo romanus**, I, 7, le sous-diacre régh nain. <orl <u

secretarium, ou le pontife s'est habillé, pour appeler la *schola*, il tient sur la brus gauche la *mappula* du pontife en signe d'autorité. A cause de cette variété d'usages, le manipule a porté différents noms : *manipulus* au vin^e siècle, *mappula* jusqu'au x^e, *manuale*, *brachiale*, *setacc*, *sudarium*; au ix^e siècle, il était porté par les prêtres, les diacres, les sous diacres, les clercs; au xn^e par tous les moines avec l'aube; au xm^e il fut regardé comme l'insigne du sous-diaconat. IX^e symbolisme que l'église a conservé est suggéré par le premier usage : la sueur, les larmes appellent l'idée du travail, de la récompense; le pontifical lui fait signifier le fruit des bonnes œuvres; avant la messe, le prêtre l'appelle, à peu près dans le même sens, manipule des larmes et de la douleur.

L'aube dérive de la tunique, vêtement habituel de dessous au tv^e siècle. Le premier usage qu'on en fait dans l'Eglise semble avoir été d'en revêtir les néophytes au moment de leur baptême; dès le vi^e siècle, à Rome et en Afrique, les clercs avaient pour la messe des tuniques spéciales; mais, jusqu'au X^e siècle, les canons sont obligés de rappeler qu'on ne devait pas « sacrifier avec, la tunique dans laquelle on dormait ». Le surplis, le rochet et la cotta sont des aubes, raccourcies pour la commodité, que l'on substitua à l'aube, à partir du xii^e siècle, dans l'administration des sacrements. Par sa blancheur, elle appelle le symbole de la pureté. Le terme blanchi dans le sang de l'Agneau » dont se sert le prêtre en la prenant est sans doute une réminiscence de l'Apocalypse ; l'Eglise, épouse du Christ, arrive aux noces de l'Agneau parée d'un lin éclatant et pur. Le lin représente les vertus des saints, parure de l'Eglise. Or, les saints ont lavé leur robe dans le sang de l'Agneau, c'est-à-dire ont trouvé leur courage, conservé l'innocence dans la grâce de Jésus. Apoc. » vin, 11; xix, 7-S.

Le cordon aide à serrer l'aube autour des reins et à la relever s'il le faut. Le *cingulum* était à l'époque classique une pièce indispensable du costume des hommes et des femmes, au point que l'épithète *discinctus* impliquait un relâchement des mœurs. Au iv^e siècle, il n'était plus employé que par les travailleurs : le clergé ne l'adopta point d'abord et le pape Célestin reproche aux évêques de Gaulle de porter une ceinture autant que de se revêtir du *pallium*. Par commodité, par humilité aussi, saint Benoît le donna à ses moines, et les clercs l'adoptèrent par imitation; il apparaît dans le costume liturgique au vin^e siècle avec *VOrdo romanus lue*. Amalric profite de l'idée morale qui s'attachait au port de la ceinture pour faire du cordon le symbole de la continence; l'idée n'a point changé et le prêtre dit encore en se ceignant pour la messe : « Ceignez-moi de la ceinture de la pureté, éteignez en moi les flammes de la concupiscence, afin que je garde la vertu de continence et de chasteté. »

L'amict, que l'on met sur le cou en le croisant sur la poitrine et en le fixant avec des cordons, n'est point, comme on l'a dit, une imitation de l'éphod du grand-prêtre juif; ni, sans doute, un dérivé des brassières avec lesquelles les moines serraient leur tunique pour travailler. Voir Batiffol, *Études de liturgie*, p. 52. Il vient plutôt du linge porté par les anciens, appelé *amictm*, *focale*, *palliolum*, une sorte de cravate que l'on se mettait au cou et sur les épaules, sous la *pirnula* ou la dalmatique, pour se garantir du froid. Dernier venu des ornements du prêtre à la messe, il n'apparaît qu'au vm^e siècle dans *VOrdo romanus* l.^e sous le nom *tVanagolaium*, transcription du grec ἀναοόλχιον; il est appelé aussi *anagogium*, *anabolaium*; le terme *amictus* est plus tardif et n'existe qu'au ix^e siècle dans la liste des dons faits par Angilbert à l'abbaye de Saint Riquier. Amalric a profité de l'usage qu'on en faisait pour protéger la gorge, par conséquent la voix :

il lui attribue le symbole de modération, de discrétion dans le langage. *De ecc. off.*, 11, 17; *P. L.*, t. cv, col. 1091. L'idée est conservée par le pontifical qui fait dire à l'évêque ordonnant le sous-diacre : « Recevez l'amict qui désigne la modération que vous devez avoir dans vos paroles. » On l'a porté longtemps sur l'aube; on avait même pris l'habitude de l'en couvrir la tête comme d'un capuchon, les moines le font encore, le sous-diacre le reçoit ainsi à l'ordination et le prêtre le pose encore sur sa tête avant de le mettre sur les épaules. Il est assez difficile d'expliquer l'origine de ces pratiques surtout de la dernière sur laquelle est basé le symbolisme du casque : « Placez sur ma tête, dit le prêtre en le prenant. Je casque du salut pour repousser les tentations du démon. »

La *chape* paraît avoir été primitivement un manteau avec capuchon pour garantir de la pluie, *pluviale*; les Jeunes gens qui demandaient à entrer dans l'ordre de saint Benoît l'apportaient souvent avec eux. Au x^e siècle, le mot *pluviale* devient liturgique, mais il a perdu le sens de manteau pour la pluie et, dès le début du ix^e siècle, les grands monastères possédaient pour les offices des Jours de fête des manteaux précieux appelés *pluviale* ou *cnppa*; au x^e siècle, il y en a déjà beaucoup, Rome n'admettra la chape, comme vêtement strictement religieux, qu'au xn^e siècle. Le *mantum* du pape, la *cappa magna* de l'évêque, l'aumusse, la mozette sont des dérivés de la chape dont le capuchon s'est diminué, dont la partie qui forme manteau s'est allongée ou rétrécie.

L'huméral était d'abord un sac de toile que les acolytes suspendaient à leur cou pour recevoir le pain destiné à être consacré; ils pouvaient s'en servir aussi pour porter la sainte eucharistie dans les *liluli* qui dosaient la recevoir de la messe papale, aux détenus pendant la persécution, aux malades. Les sous-diacres en usaient quelquefois comme d'une écharpe pour présenter à l'autel les lourds calices ministériels. L'huméral était donc d'abord un objet de première nécessité; quand on a cessé de recueillir le pain, quand la communion ne fut plus donnée aux fidèles que sous une espèce, ce sac servant au besoin d'écharpe devint inutile. Il se transforma en voile, prit les couleurs des ornements, fut orné comme eux et on en fit usage pour couvrir le calice, le ciboire en signe d'honneur. Le voile du calice, venu beaucoup plus tard, n'est en somme qu'un huméral plus petit : aux messes privées, aux messes des morts, les ministres n'avaient rien à porter et l'on pouvait se contenter de couvrir le calice d'une étoffe moins grande.

Vers le xi^e siècle les évêques adoptent dans les cérémonies pontificales les bas et les sandales, les gants et le *succinctorium*, enfin la mitre, le *pallium*, parties de vêtements portés autrefois par les sénateurs, en assemblée ou autrement. Le pape commença souvent d'en servir le premier, puis les évêques : c'est une marque de l'accroissement de puissance de ceux-ci à partir du x^e siècle et de la place d'honneur qu'ils occupent dans la hiérarchie féodale.

3^e *Ornements de l'autel.* D'autres ornements ne sont point portés par les ministres, mais entourent l'autel.

C'est d'abord *Vanhspondium*, voile qui tombe devant l'autel, *ante pendere*. Pour expliquer son origine, il faut se le représenter comme une partie détachée de la nappe qui recouvrait l'autel et descendait jusqu'à terre par devant et sur les côtés; peu à peu, pour plus de commodité, on a échancre ce voile dans les coins, ensuite on a séparé ce qui tombait par devant et cette partie est devenue un parement indépendant de la nappe. Dès la plus haute antiquité, l'autel est considéré comme la figure du Christ. Il est le Christ lui-même; au iv^e siècle, on disait déjà que,

te corps du Sauveur ayant été enseveli dans un linceul, il faut à la messe, où le sacrifice de la croix est renouvelé, envelopper les offrandes dans un linceul, *stndon*, dans un suaire, *.sudarium* ; la nappe d'une seule pièce favorisait beaucoup ce symbolisme. Le pontifical, à l'ordination du sous-diacre, en ajoute un autre : « De cet autel (qui est le Christ lui-même), les linges et les corporaux sont les membres du Christ, c'est à-dire les fidèles du Christ, dont le Seigneur est entouré, comme de vêtements précieux. » Pour quelques auteurs, les ornements de l'autel signifient les vertus de Notre-Seigneur. sa charité en particulier, ou bien encore sa beauté; pour d'autres, des voiles doivent cacher l'autel, parce que Jésus est invisiblement présent au milieu de nous. Tout le monde s'accorde à voir dans les ornements qui entourent l'autel un hommage rendu à Celui qui s'y sacrifie.

Le même sentiment a inspiré d'en mettre au-dessus : baldaquin et ciborium, conopée du tabernacle, pavillon du ciboire, tentures. De tout temps, les peuples ont admis que le souverain devait avoir quelque chose au-dessus de la tête pour le protéger contre le soleil, contre les accidents, pour l'honorer ensuite. Le baldaquin pouvait vire une étoffe portée dans les cérémonies publiques; il était disposé d'une manière permanente au-dessus du trône du roi, de la statue d'un dieu dans la *cella* du temple. Dans l'église, cette draperie recouvre d'abord les reliques, puis les personnages honorables, le pape en particulier et les évêques.

Quel objet a plus le droit d'être protégé contre tout accident matériel, signalé au regard, abrité royalement que l'autel, image du Christ, siège de la divinité vraiment, réellement, substantiellement présente : le baldaquin est destiné à rendre cet honneur. Au lieu d'être en étoffe, il peut être en marbre, en métal, couvrir tout l'autel et le palier où se tiennent le prêtre et ses ministres, il s'appelle alors *ciborium* et fait en quelque sorte partie de l'édifice : Constantin en offrit un à la basilique du Latran; les papes en donnèrent de très riches aux différentes églises de Rome.

Le conopée est le vêtement du tabernacle comme *Vantependium* est le vêtement de l'autel; il est le signe de la présence eucharistique. Il ne peut être plus ancien que le tabernacle, tel que nous l'avons maintenant au milieu de l'autel, et qui ne remonte guère au delà du xii^e siècle. Le pavillon du ciboire pouvait exister auparavant, car certaines colombes eucharistiques, dont l'usage, assez répandu autrefois, remonte peut-être à une haute antiquité, étaient recouvertes d'un voile qui en faisait fonction.

Des tentures appelées courtines étaient autrefois dressées derrière l'autel, le long de la muraille et quelquefois aussi sur les côtés. Leur emploi très fréquent est constaté par l'histoire, par les anciens inventaires, par certains monuments qui existent encore, notamment à Saint-Marie-Majeure. Dès le iv^e siècle, elles étaient suspendues entre les colonnes du *ciborium* et, pendant quinze siècles, elles ont été la parure habituelle du maître-autel, du chœur tout entier et même, mais plus rarement, de la nef. Elles constituaient un ornement de très bon goût, assez varié puisqu'il prenait les couleurs du jour, et inspirait aux fidèles le respect qui doit entourer l'autel catholique; elles manifestaient en quelque sorte son excellence.

II. Direction actuelle. — Les prescriptions de l'Eglise ont pour objet la matière, la couleur, la forme des ornements, la bénédiction qu'ils doivent recevoir, l'obligation de s'en servir.

I. *La matière des ornements.* — L'autel et l'aube, par conséquent le surplis, doivent être de toile de lin ou de chanvre, *ob reales et mysticus significationes. Decreta authentica* S. IL G., 2600, 15 mai 1819. Par tolérance, les églises pauvres peuvent continuer

de se servir des toiles de coton qu'elles ont, sans toutefois les renouveler : en 1878, la Congrégation des Rites a accordé deux ans à une église pour user ses linges de coton, n. 3155. Il est donc défendu d'en faire de nouveaux. — Le cordon doit vire régulièrement aussi de lin ou de chanvre, 2067, ad 7, 22 janvier 1701, mais la soie et même la laine sont tolérées, 3118, 23 décembre 1862; une ceinture en soie d'une certaine largeur n'est pas permise aux simples prêtres, 4048 ad 6, 24 novembre 1899. — Les ornements sacrés proprement dits, chasuble, étole, manipule, voile du calice et bourse, dalmatique et tunique doivent être de soie. Les étoffes qui seraient tout en fil, coton ou laine sont interdites. Il faut, suivre les rubriques et l'usage de toutes les églises qui rejettent ces chasubles. 2769, *dubium* v, ad 3, 23 septembre 1837; de même pour les chasubles de laine, 3773, ad 1, 23 juin 1892. Si la chaîne seulement est en coton, en laine ou en un, de sorte que, le reste du tissu étant de soie véritable, « la soie seule apparaisse aux yeux des fidèles », ces ornements sont tolérés, 3543, 23 mars 1882. La S. B. C. a admis « un tissu de fils de soie et de filaments de mûrier nouvellement confectionné », 3796, 21 avril 1893; elle tolère aussi « selon l'usage des lieux, les ornements ex *auro contexta* », 3115, 26 avril 1866; mais elle exclut les tissus dans lesquels le cuivre ou le verre est mêlé à l'or et à l'argent, 2949, 11 septembre 1847. Il s'agit seulement, dans ces prescriptions, de la partie principale de l'ornement, mais non de la décoration, des broderies qui peuvent être en laine, etc., ni de la doublure : toutefois, celle du voile de calice doit toujours être en soie. La chape est assimilée à un ornement.

L'*antependium* est ordinairement de soie, de drap d'or ou d'argent, mais rien n'est prescrit sur sa matière; il est permis de l'orner de broderies, de dessins; toutefois, la S. IL C. a interdit les images du Sacerdote de Jésus et du Saint Cœur de Marie où il y a seulement un cœur, entouré d'épines et transpercé d'un glaive; elle ne permet ces emblèmes que pour la dévotion privée. 3492, 5 avril 1879. — Le conopée, qui recouvre le tabernacle, peut-être de soie, de coton, de laine ou de 111,3035 ad 10, 21 juillet 1855. Le pavillon du ciboire doit être en soie. — L'huméral, conformément à son origine, peut être en lin. il peut être en soie et devrait rester très souple pour être plus commodément utilisé.

2° *La couleur.* — Les anciens portaient surtout des vêtements de laine ayant conservé leur couleur naturelle, blanc-jaunâtre; quand les principales parties du costume civil formèrent le costume liturgique, une certaine uniformité devait donc régner dans celui-ci et l'opinion la plus répandue est que le blanc fut la première couleur liturgique. Au temps de saint Grégoire, il y en avait deux : le blanc d'abord, le marron pour les temps de pénitence; au ix^e siècle, d'autres couleurs furent peu à peu admises. C'est seulement à cette époque que l'on peut apercevoir quelques germes d'un futur canon des couleurs; à la fin du xii^e siècle seulement il est possible de discerner l'existence de quelques règles sur ce sujet. La fixation des couleurs semble avoir été inspirée avant tout par des préoccupations symboliques : l'époque même où cette législation s'est précisée, celle de Durand de Mende et de Berthold de Constance le fait suffisamment pressentir. Le passage de Honorius d'Aulun autorise à conclure qu'au xiii^e siècle sept couleurs étaient en usage dans la liturgie : les sept couleurs de la panthère — le noir, le blanc, le gris, le jaune, le vert, le bleu céleste, le rouge. *Sacram.* 29. P. I., t. ri. xxv col. 762-763. Dans son *De sacro altaris mysterio*, I. I, c. i. xiv, Innocent III, né en 1160, est le premier témoin d'une réglementation qui servira de base à la discipline actuelle.

« Il y a, dit-il, quatre couleurs principales par lesquelles, selon les propriétés des jours, l'Eglise romaine distingue les vêtements sacrés : le blanc, le rouge, le noirci le vert. » Le blanc sert pour les fêtes des confesseurs et des vierges, parce que le blanc est le symbole de l'innocence et de l'intégrité; c'est la couleur de la nativité du Sauveur et du Précurseur parce que l'un et l'autre est né pur, de l'Épiphanie à cause de la splendeur de l'étoile, de la Présentation à cause de l'innocence de Marie, du jeudi saint à cause de la consécration du chrême, de l'Ascension à cause de la blancheur de la nuée dans laquelle est montée le Christ, de la dédicace d'une église parce qu'elle est épouse du Christ. Le rouge sert aux fêtes des apôtres et des martyrs, à cause du sang qu'ils ont versé pour le Christ, à celles de la croix, et la Pentecôte parce que l'Esprit-Saint apparut dans des langues de feu. Il y a deux fêtes des apôtres Pierre et Paul, de saint Jean-Baptiste : l'une en rouge rappelle le martyr, l'autre en blanc rappelle l'apostolat, la conversion, la naissance. Le noir est pour les jours de pénitence, il sert en conséquence dans l'Avent, à partir de la Septuagesime, et pour les défunts. Le violet n'est pour Innocent III qu'une variété de noir, un peu adouci, qu'on porte au dimanche *Lætare*; le vert aussi est une couleur intermédiaire, sans particulière signification, qui se prend à la fête. Durand de Mende indiquera le vert pour les dimanches après l'Épiphanie et la Pentecôte. *Rational*, l. III, c. MX, 7.

C'est donc le symbolisme qui a dirigé dans le choix des couleurs, symbolisme que l'Eglise a recueilli en admettant les cinq couleurs dont parle Innocent III. L'acceptation commune d'un certain canon des couleurs ne date guère que du xiv^e siècle et, jusqu'à l'unification liturgique du xix^e siècle, il exista une très grande variété. Aujourd'hui le blanc sert pour les fêtes de Noire-Seigneur, sauf celles qui rappellent la passion, de la sainte Vierge, des anges, des confesseurs, des vierges, des saintes femmes, à la dédicace des églises, à la Toussaint. — Le rouge est porté à la Pentecôte, aux fêtes qui rappellent la passion, à celles des apôtres, des martyrs. — Le vert, à l'office dominical et ferial du temps après l'Épiphanie et la Pentecôte. — Le violet, pendant l'Avent et le carême, aux vigiles, à la fête des saints Innocents célébrée en semaine. — Le noir est porté le vendredi saint, aux messes et offices des morts. — Le rose peut remplacer le violet le troisième dimanche de l'Avent et le quatrième dimanche de carême, à la messe privée et à l'office comme à la messe solennelle. *Ciircm. episc.*, l. III, c. mu, n. 11; *Décréta auth.*, 1081, ad 3, 29 novembre 1901. Le bleu est autorisé en Espagne à la fête de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge; ailleurs, il est formellement interdit à moins d'un induit, de même le jaune, 2701 ad I, 16 mars 1833; 2769, V, id. l. 23 septembre 1837. Le drap d'or peut remplacer le blanc, le rouge et le vert, mais non le violet et le noir; le drap d'argent, la couleur blanche, 3616, ad 3 et. 20 novembre 1885.

L'ornement tout entier doit être de même couleur ou, du moins, l'une des couleurs doit être tellement prédominante que les assistants ne puissent se tromper et alors, il ne doit servir que pour une couleur. La S. K. C. n'a permis aux églises pauvres d'user ces ornements de couleur indécise, elle défend d'en faire de semblables. 2675, 19 décembre 1829; 2682, ad 50. 12 novembre 1831; 2768, ad v. 2. 23 septembre 1837. Les évêques peuvent autoriser les églises pauvres à s'en servir « *donec consumantur* », 2675, 19 décembre 1829. Si la croix de la chasuble et les octrois ou le chaperon de la duipe étaient d'une couleur différente de l'étoffe, ce qui n'est pas régulier, l'ornement ne pourrait servir que pour

une seule couleur, celle du fond, qui seul constitue l'ornement.

L'aube peut avoir des parements de couleur, 3780, ad 5, 12 juillet 1892; les dentelles du bas, ne devraient pas s'élever jusqu'à la ceinture. — Le cordon peut être de la couleur du jour, 219-1, ad 3, 8 juin 1709. — *L'anlipendium* doit couvrir toute la partie antérieure de l'autel et ne pas avoir seulement une largeur de 50 centimètres au milieu. 4000, ad 2, 10 septembre 1898; habituellement de la couleur du jour, il pourrait être toujours blanc. — IX conopée qui peut toujours être blanc, doit être de préférence de la couleur du jour; i) ne doit jamais être noir, mais violet aux messes des morts, 3562, 1 décembre 1882. Quand le saint-sacrement est exposé, le conopée et la couverture de l'autel doivent toujours être blancs, 1615, ad 7, 8, 9, 9 juillet 1678; 2673, 19 décembre 1829. Le conopéc ne doit pas être une simple plaque de métal ou de soie brodée ou un carton d'oléographie sur lequel sont les symboles de l'eucharistie, le saint nom ou l'image de Marie, 1000, ad 1. 10 septembre 1898. Le pavillon qui couvre le ciboire doit toujours être blanc. L'huméral reste habituellement blanc, sauf à la bénédiction des Saintes-Églises où il est blanc pour le Saint-Chrême, vert pour l'huile des catéchumènes, violet pour l'huile des infirmes. Il n'a pas suivi l'évolution du voile du calice qui, à cause des messes privées, a été plus facilement confondu avec les ornements.

3° *La forme*. — Jusqu'au xvi^e siècle, la chasuble garda quelque chose de l'ampleur de l'antique *p/rnula*; un peu échancré sur les côtés jusqu'à la hauteur du poignet, elle restait un vêtement commode et élégant. A partir du xvr^e siècle, à force de la diminuer, sous prétexte de donner plus de liberté aux mouvements, de la rendre moins lourde et moins coûteuse, elle a été peu à peu réduite à ce que nous la voyons actuellement. En 1572, saint Charles protestait déjà et voulait que la chasuble eût au moins 1 m. 30 de large et. au xix^e siècle, preuve que les chasubles réduites n'étaient pas acceptées partout, un rituel de Kouen demandait « qu'elles fussent assez larges pour couvrir au moins le bras, faites d'une étoffe assez souple pour être soulevées par les extrémités sans gêner le célébrant. » En 1700, le diocèse de Toul avait encore des chasubles très amples servant à Noël et le vendredi saint, des chasubles forme Moyen Age pour les messes solennelles de la plupart des dimanches qui ont la couleur violette : cette forme ne fut donc jamais complètement abandonnée. A l'époque de dom Guéranger, avec l'unification liturgique, Mgr de Dreux-Brézé recevait du Saint Siège l'autorisation pour les prêtres du diocèse de Moulins de se servir de chasubles amples et Lacordaire l'obtenait pour les dominicains français.

Le mouvement s'accroissant vu leur faveur. Pie IX demanda compte aux évêques du changement survenu dans leurs diocèses, les Invitant à donner les raisons qui Pont motivé et. dans une circulaire du 21 août 1863, il déclare ceci : « Il ne semble pas qu'il y ait lieu d'innover sans avoir consulté le Saint-Siège. » Le décret ne fut pas inséré à sa place dans les *Decreta authentica*, mais les *Acta apostolicarum Sedis* du 1er février 1926, publient un autre décret du 9 décembre 1925, qui renvoie à la lettre de 1863. A la question : « Dans la confection et l'emploi des ornements servant jour le sacrifice de la messe et les fondions sacrées, est-il permis de s'écarter de l'usage reçu dans l'Eglise et d'introduire une autre forme même antique ? » La S. K. C. a répondu : « Il n'est pas permis de s'en écarter sans consulter le Siège apostolique, d'après le décret ou circulaire de la S. K. C. aux Ordinaires en date du 21 août 1863. » Ce décret, inséré sous le n° 1398, dans

L'Appendice II des *Decreta authentica*, a été étudié dans la *Nouvelle revue théologique*, avril 1926; la *Revue apologétique*, 15 mai 1926; *Vie et arts liturgiques*, avril et juillet 1926; *Collationes Brugenses*, 1926; *The eeri-siashcal Review* des États-Unis, août 1926. Nous résumons ici les conclusions d'après dom Boulin, *Linges, insignes .. c. vni, Les chasubles amples au point de vue du droit liturgique, de la tradition et de la beauté*.

1. Le Code, can. 811, § 1, dit que le prêtre doit porter à l'autel *sacra ornamenta a rubricis sut ritus præscripta*, sans préciser davantage. Ailleurs, can. 1296, § 3, il ajoute : *circa materiam et formam sacre supellectilis servantur præscripta liturgica, ecclesiastica traditio et meliore quo fit modo, etiam artis sacra leges*. Or le *Cérémonial des évêques* toujours en vigueur prescrit : « L'évêque est revêtu d'une chasuble *quæ hinc inde super brachia aptatur*. » L. II, c. vin, 19. Les ministres doivent la relever avec soin. A la messe solennelle, le diacre et le sous-diacre en font autant pendant l'encensement, à l'élévation : ce qui n'a aucun sens et ne peut même se faire avec la tonne étroite. — D'après le pontifical (ordination du prêtre), la chasuble doit représenter l'ardeur de la charité : Dieu peut l'augmenter en nous. » Ce serait une charité bien étriquée que symboliserait la chasuble étroite.

2. La tradition ecclésiastique est en faveur de la chasuble ample (dom Boulin ne veut pas que l'on dise chasuble gothique, le mot gothique désigne un style non une forme), puisqu'elle a régné seule pendant seize siècles, qu'elle a duré même aux xv^e et xvi^e siècles, qu'en Angleterre on a repris, à la renaissance catholique, les chasubles identiques à celles d'avant le protestantisme. Voir là-dessus Barbier de Montault, *Le costume*, l. n, c. in; Bonn, *Rerum ht.*, l. I, c. xxiv, 58; Stappen, *Sacra liturgia*, t. m. p. 108; *Ephemerides liturgicæ*, t. x, 1896, p. 273.

3. De nombreuses églises, et celles de Borne même, s'en servent sans être inquiétées : en 1867, l'archevêque d'Utrecht constatait que les rédemptoristes avaient des chasubles faites d'après les données de saint Charles; Pie IX en portait de plus larges encore; Pie X s'en servit et en donna à diverses églises; en 1921, une chasuble assez ample, de caractère celtique très pur, fut offerte à Pie XI; en 1925, ce pape bénit un grand nombre de vêtements de forme antique; des centaines figuraient à l'exposition des 2, 3, 1 janvier. Le cardinal Mercier en fit faire toute une série pour le séminaire Léon XIII. Dans toutes les églises reconstruites en Belgique après la guerre, toutes les chasubles détruites ont été remplacées par des chasubles amples, simples, légères. C'est par milliers qu'elles existent dans les cathédrales, les communautés, les églises.

I. Mgr Calcevart conclut de ces faits que dans le décret on n'a certainement pas en vue l'usage reçu dans l'Eglise universelle, art. cité, p. 183, et il en donne cette raison que, dans l'Eglise latine, il existe au moins trois types modernes de chasubles : la forme romaine assez large, au moins par devant, la forme française plus droite, la forme espagnole qui l'est davantage encore. Ces formes constituent des types de vêtements dont l'usage est approuvé dans l'Eglise. Les chasubles amples ont existé de tout temps, même au xvii^e et au xvi^e siècles, et les centaines d'églises qui les ont reprises, il y a maintenant soixante et quatorze-vingts ans, n'ont fait et ne font toujours que continuer cet usage. Voir dom Boulin, *op. cit.*, p. 109sq.

La variété dans l'ornementation est plus grande encore, la moins plus *Vusus in Ecclesia receptus* n'est l'uniformité : en Italie, la croix n'existe qu'en avant. En France elle est par derrière; on ne l'a pas en Espagne; l'auteur de *Vimitation*, qui la voit par devant et par derrière, avait sous ses yeux une chasuble ample avec une croix dont les bras étaient relevés.

5. Selon les auteurs cités, la lettre de 1863 fait allusion à ces changements qui pourraient étonner les fidèles et les troubler. Il faut admirer ici la prudence de notre mère l'Eglise (qui veille au bien sans vouloir trop préciser, ni gêner une liberté légitime : « Je ne sache pas, écrit Callewaert, que le fait de porter une chasuble plus ample puisse troubler qui (pic ce soit. » Art. cité, p. 181-185. Nombre de cardinaux, d'évêques, de prêtres s'en servent, à l'édification des fidèles qui aiment à « prier sur de la beauté » comme le demandait le pape Pie X. Souhaitons donc avec M. Bubot que, sous la direction des autorités compétentes, avec le concours d'artistes épris de sens liturgique et de connaisseurs des traditions, et de techniciens au courant de toutes les ressources actuelles, revive dans nos églises la splendeur du costume liturgique ; la restauration de la vraie musique (l'Eglise montre bien que ce vœu n'a rien d'impossible. » *Liturgia*, p. 313.

1° *Bénédiction*. — Les ornements proprement dits, dont le prêtre se revêt pour célébrer la messe, l'amict, l'aube, le cordon, le manipule, l'étole, la chasuble doivent être bénits : le *Ritus servandus* le prescrit tit. i, 2, et le Code ajoute : *ad normam legum liturgicarum benedici debet (sacra supellex) antequam ad usum sibi proprium adhibeatur*. Can. 1301. Ces objets ne sont donc pas bénits par l'usage, S. R. 3162, ad 7, 31 août 1867; il est mieux de bénir la bourse et le voile du calice, les tuniques, dalmatic, huméral et même la chape; on n'y est pas obligé. En pratique, on bénit en même temps toutes les parties de l'ornement (pic l'on reçoit, sans en retrancher aucune; si un manipule ou une étole avaient été refaits à neuf, il faudrait les bénir de nouveau, mais non le voile du calice.

Ces bénédictions sont de droit réservées à l'évêque qui peut permettre à un simple prêtre de les faire : *Benedictiones ab episcopo, vel aliis facultatem habentibus faciendæ*, dit le rituel; voir aussi Code. can. 1301, 1, 2, 3, f, 5. Le rituel a une bénédiction spéciale pour les ornements, pour les nappes de l'autel, pour le corporal et la pale. Les simples prêtres doivent se servir de la première même pour le cordon. S. B. C. 3392, 16 m 1876.

5° *Obligation de s'en servir*. — L'Esprit-Saint épuise les comparaisons pour nous faire admirer la splendeur du grand-prêtre Simon revêtu de ses ornements : Il est l'étoile du matin, la lune dans son plein, un soleil resplendissant, l'arc-en-ciel aux mille couleurs, une rose, un lis, un parfum d'encens, un vase d'or, un olivier fertile, un cyprès (qui s'élève dans les airs. Eccli., L, 6-12. Combien plus le prêtre de la Loi nouvelle, autre Jésus-Christ, doit paraître transfiguré à l'autel

Le (xxle sc contente de dire ; Pour célébrer la messe, le prêtre doit porter un vêtement convenable qui aille jusqu'aux talons et les ornements sacrés prescrits par les rubriques de son rite. » Can. 811, § 1. Le concile de Trente voit dans ces vêtements et autres choses semblables... de quoi faire valoir un si grand sacrifice et de quoi élever le cœur des fidèles à la contemplation des choses les plus hautes qui y sont cachées. » Sess. xxii, c. v. Il dit anathème à ceux qui y verraient « des excitants à l'incrédulité plutôt que des adjuvants de la piété » Cnn 7. Les rubriques du missel font au prêtre qui célèbre la messe l'obligation de porter la chasuble sur l'aube *semper utitur pianeta super albam*. ♦ *Ruhr, gen*, xix. L'Eglise rend obligatoire (*orationes dicendæ*) les prières à réciter par l'évêque et le prêtre en se revêtant des ornements. Le *Ritus servandus* indique la manière de prendre l'amict, l'aube, le cordon, le manipule, l'étole, la chasuble, i, 2-5. On n'a le droit d'omettre aucun d'eux. *De defectibus*, x, 1. Voir aussi pour les cœ-

monies particulières à l'évêque, Carem. rp/sc., L II. c. vm, 12-15, 19 22; v. xm. 7-11.

Les théologiens enseignent qu'il y aurait faute mortelle à célébrer sans *aucun* des ornements liturgiques; d'après saint Liguori ce serait matière grave de dire la messe sans chasuble, sans aube et sans étole, l. VI, n. 289. éd. Gaudé, t. m, p. 267, et en note un induit de la Propagande du 30 novembre 1828. La nécessité de dire la messe pour donner le viatique à un mourant ne serait pas une excuse suffisante. *Ibid.*, n. 377. p. 368. Le cordon, l'amict, le manipule même ne sont pas aussi Impérieusement exigés.

On prend la chape pour les processions, pour les bénédictions qui se font à l'autel; de même à l'office des laudes et des vêpres solennellement chantées. Le prêtre assistant s'en revêt pour la messe pontificale et celui qui fait l'absoute après la messe pour les défunts. Le diacre prend la dalmatique, le sous-diacre la tunique à la messe solennelle (sauf les exceptions prévues par les rubriques), aux processions, aux bénédictions quand ils assistent le prêtre. *Rubr. gen. missalis*, xix. La chape, pas plus que l'étole n'est un signe de juridiction, 3035 ad 2, 21 juillet 1855. Pour la messe, le prêtre croise l'étole sur sa poitrine; l'évêque la laisse pendre de chaque côté pour marquer la plénitude du sacerdoce qu'il a reçue. L'huméral est nécessaire pour les bénédictions avec le ciboire, comme avec l'ostensoir; on doit en couvrir le ciboire quand on porte solennellement la communion aux malades. L'étole doit être prise avec le surplis non seulement pour l'administration des sacrements, mais pour les Sacramentaux, bénédictions, recommandation de l'âme, obsèques, exorcismes. Voir *Decret. aulh.*, t. v, art. *Slola*, p. 469.

Les *Rubricae generales*, xx, prévoient que l'autel doit être orné autant que possible, *quoad fieri potest*, d'un parement *pallio*, de la couleur du jour; elles n'obligent donc pas absolument. On a pris, au moins en France, l'habitude de n'en mettre qu'aux messes des morts; il serait mieux de l'avoir habituellement et l'on revient à cet usage dans plusieurs églises. Le conopée, le pavillon sont toujours obligatoires. Le rituel dit que le tabernacle où est renfermé le saint-sacrement doit être « décentement couvert du conopée ». Ce que nous appelons pavillon est le conopée du ciboire, lequel doit être « couvert d'un voile blanc en soie, et orné le mieux possible ». Code, can. 1270. Les tentures autour de l'autel sont facultatives, elles ont pour elles la tradition, la beauté, et peuvent aider la piété.

6° *Le respect*. — Benoît XIV n'exige pas une ornementation riche et précieuse; nous n'ignorons pas, dit-il, qu'elle n'est pas possible partout, mais nous désirons la décence et la propreté, qu'il n'est permis à personne de négliger, (pii se concilient très bien avec la pauvreté. Fin yd. *Annus*, 19 février 1717.

En dehors des clercs et des personnes (pii en ont la charge, nul ne peut toucher le corporal, la pale, le purificateur. La même rigueur n'existe pas pour tout ce que nous avons appelé ornements; Il est permis à tous de les manier, mais on doit le faire avec précaution; il faut les ranger avec décence, les réparer à temps : « Les ornements sacrés bénits ou consacrés perdent leur bénédiction ou leur consécration : 1° S'ils ont subi de telles déchirures, de tels changements qu'ils aient perdu leur forme primitive et qu'ils ne soient plus aptes à leur première destination, si la manche de l'aube est enlevée, si le cordon ne peut plus faire le tour de la ceinture; 2° lorsqu'ils ont été employés à des usages inconvenants ou exposés en vente publique. » Code, can. 1305. 3° Lorsqu'on en a fait d'autres ornements : si, dans une aube, on a taillé des amicts, les amicts doivent recevoir une nouvelle bénédiction.

Voir de Herdt, *Sacrer liturgiæ praxis*, i, n. 169, Van der Stappen, m. q. 119. Les anciens ornements; en raison de cette bénédiction qu'ils ont reçue, ne peuvent être ni vendus, ni employés à des usages profanes; si l'étoile ne peut plus servir à aucun usage sacré, le mieux est de la détruire en la brûlant, à moins que la commission diocésaine des monuments ne juge qu'elle mérite d'être exposée dans un musée, ou qu'elle peut encore servir à la confection d'ornements pour les églises pauvres.

Les auteurs de liturgie ont généralement des détails assez longs sur les ornements; p. Batiffol, *Leçons sur la messe*, in-12. Paris, 1919; *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, in-12, Paris, 1919; /x *costume liturgique romain*, . 32-8.3; Benoît XIV, *De sacrosancto missae sacrificio*, l. 1, . in; Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, 1, 21; D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, très grand nombre d'articles; Duchesne, *Origines du culte*, c. xi, *Le costume liturgique*; Lebrun, *Explication de la messe*, 1626, p. 52; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. *vêtement*; Marlinucci, *Manuale sacrarum circummoniarum*, 3^e éd., par Mrnghini, l in-8e, Rome, 1911; Bohnul de Henry, *La messe* A. vu et vin; dom Boulton, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, Paris, 1930; Viollet le Duc, *Dictionnaire du mobilier*, 1858-1875,

Sur la manière de confectionner les ornements : J. Braun. S. J., article divers dans *Catholic encyclopedia*; L. de Farcy, *La broderie du XI^e siècle jusqu'à nos jours*; A. Fortescue, D. D. D. Ph., *The vestments of the roman rite*, brochure, 1925; V. Guy, *Glossaire archéologique*, 1887, nouvelle édition, 2 vol. 1929; B. James, *The origin and development of roman liturgical vestments*, 1926; M. MagiDelie vesti ecclesiastiche in Milano, spécial à la liturgie rombrodienne, mais très instructif; Bénédictines de Saint-Louis du Temple, *Guide pratique pour la confection des ornements gothiques*, s. d.; Revues, *L'artisan liturgique* et l'*Ouvroir liturgique*; ces deux périodiques peuvent manquer de critique mais donnent beaucoup d'informations, de figures; Maison de la Bonne Presse, *Ornements d'église. Lingerie d'église*.

A. MOUEN.

ORONTIUS DE HONFLEUR, tertiaire régulier de Saint-François d'Assise. Né à Honfleur, en Normandie, vers 1595, il appartient à la province Saint-Yves des tertiaire!) réguliers. Il fut trois fois provincial, ainsi que délinilcur général, et mourut à Paris le 27 avril 1657. Il composa : 1. *Methodus recte et breviter peccata confitendi cum exercitatione quotidiana et directione praecipuarum actionum*; 2. *Kalendarium festorum beatorum ac sanctorum trium ordinum S. Francisci cum rubricis propriis Francisci Bordoni*, qu'il augmenta et publia à Paris, en 1653; — 3. *AesclatHige de ta Vierge*, Paris, 1646, son ouvrage principal, qui, d'après J. H. Sbaralca, *Supplementum*, 2^e éd., t. n, Home, 1921, p. 300, fut mis à l'index. Nous ne l'avons cependant pas pu trouver ni dans *Vindex librorum prohibitorum Leonis XIII jussu et auctoritate recognitum et editum*, Rome, 1900, ni dans les *Indices*, édités soit *jussu Alexandri \ II*, Rome. 1664, soit *jussu Benedicti XIV*, Rome, 1758.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e éd., Home, 1906, p. 181; .1. IL Sbanilca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e édition, t. il. Borne, 1921, p. 300-301; E. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. n, Rouen, 1860, p. 355.

A. Tektaert.

OROSE, prêtre espagnol et écrivain ecclésiastique (première moitié du v^e siècle). L Le personnage. 11. L'œuvre.

I. Le personnage. En 411. arrivait à Hippone un jeune prêtre espagnol nommé Paul Orose. sur les antécédents duquel nous avons peu de données. Les patriotismes locaux se sont un peu échauffés à son sujet; Braga d'une part (l'ancienne Braccara), Tarragone de l'autre le revendiquent; les titres de Braga semblent les plus sérieux. Chassé de la péninsule par la récente invasion des hordes barbares, qui, après

avoir franchi le Rhin en 406, s'étaient répandues en Gaule et avaient passé les Pyrénées, il s'était dirigé vers Hippone, attiré par la grande réputation d'Augustin. Les belles qualités du jeune homme avaient séduit le saint évêque. Voir saint Augustin. *Epist.*, clxvi, 2, *ad Hieronymum*, *Λ L.*, t. xxxnr, col. 720; ci.xix. 13. *ad Evodium*, col. 757. Curieux de questions théologiques — en particulier le problème de l'origine de l'Âme humaine le préoccupait beaucoup — désireux d'étudier à fond l'Écriture, il semblait devoir être un excellent disciple. Augustin pourtant lui conseilla de se rendre de préférence à Bethléem, où Jérôme saurait mieux répondre à ses désirs. Sur l'origine de l'âme, l'évêque d'Hippone n'arrivait pas encore à se faire une doctrine cl, quant à l'étude scientifique de l'Écriture» n'était-ce pas le domaine réservé de Jérôme? D'ailleurs, il y avait quelque intérêt à mettre au courant ce dernier, par un messenger intelligent, des controverses qui venaient d'éclater en Afrique autour de la question du péché originel, de la grâce, du libre arbitre. Ainsi, au printemps de 115, Orose partait-il pour la Terre sainte. Outre deux lettres d'Augustin, n. clxvi et clxvii, adressées à Jérôme, lettres de recommandation et qui posaient aussi des questions théologiques, le prêtre espagnol emportait une longue épître écrite peu auparavant par l'évêque d'Hippone à un collègue de Sicile, premier crayon du traité *De natura et gratta* alors sur le chantier.

En arrivant en Palestine, Orose tombe en pleine agitation théologique. Le solitaire de Bethléem y menait la vie dure à Pélage, réfugié, depuis peu, auprès de l'évêque Jean de Jérusalem; il venait de donner la plus grande publicité à une lettre adressée par lui-même à un Occidental nommé Ctésiphon, où étaient vivement prises à partie les erreurs pélagiennes. Saint Jérôme, *Epist.*, cxxxnt, *P. L.*, t. xxn, col. 1118 sq. Il commençait la rédaction de ses *Dialogues contre les pélagiens*. Orose, qui avait reçu, en Afrique, sur la doctrine qu'il convenait d'opposer aux novateurs, d'utiles précisions, ne pouvait manquer de prendre part à la bataille. Il le fit avec une fougue qui attira l'attention de l'évêque de Jérusalem. Désireux de tirer au clair une question sur laquelle tous les esprits s'échauffaient, Jean convoqua Pélage, d'une part, Orose, de l'autre, avec quelques-uns de ses amis, à un colloque qui eut lieu dans la Ville sainte, le 30 juillet 415. Ce n'était pas un concile au sens propre du mot; et il n'y avait pas d'acte régulier d'accusation déposé par Orose contre Pélage. Le prêtre espagnol était plutôt convoqué pour tenir les Orientaux au courant de ce qui s'était déjà passé en Afrique. Estimant, à tort ou à raison, que Pélage était soutenu par Jean, Orose semble bien avoir pris à l'endroit de celui-ci une allure tant soit peu impertinente. Il s'embrouilla du reste dans ses explications théologiques et, dans le feu de la discussion, finit par lâcher des propos que, six semaines plus tard, l'évêque lui reprocha comme une hérésie flagrante. Jean avait cru comprendre (ou feint de comprendre) qu'au dire d'Orose l'homme, même avec le secours de Dieu, n'était pas capable d'éviter le péché. Bref, cette réunion de Jérusalem, dont Pélage se tira sans trop d'inconvénients, mit Orose en fâcheuse posture. Sur toute cette affaire, voir son *Liber apologeticus* analysé plus loin. On ne voit pas qu'il ait figuré au concile de Diospolis, réuni dans les derniers jours de décembre, où une accusation en règle contre Pélage fut déposée au nom des deux évêques gaulois. Héros et Lazare. Pourtant il était encore en Palestine, puisqu'il eut connaissance de l'invention du corps de saint Étienne qui eut lieu au moment même du concile. Voir *Epistola Luciani de recelât(ione corporis Stephani*, *P. L.*, t. xli, col. 807 sq., et surtout col. 815. Dès que la navigation (ut

possible, au printemps de 116. Orose quitta la Terre sainte, emportant des reliques de saint Étienne (cf. Gennade, *De viris HL*, n. 39), une lettre de Jérôme à Augustin (S. Jérôme, *Epist.*, cxxxiv), simple accuse de réception des deux lettres de l'évêque d'Hippone, mais surtout la lettre des évêques Héros et Lazare sur le concile de Diospolis (pas conservée, mais signalée dans la lettre du concile de Carthage de 116, S. Augustin, *Epist.*, ci.xxv, *P. L.*, t. xxxm, col. 759). Rentré à Hippone, il voulut immédiatement se rendre dans sa patrie, pour y porter les précieuses reliques amenées de Palestine. Mais, pour des raisons qui nous échappent, il ne put dépasser les Baléares. Voir ce renseignement dans *VEpistola de Judieis* de l'évêque Sévère de Majorque. *P. L.*, t. xx, col. 733 B C. Les reliques restèrent à Magona (Mahon dans l'île de Minorque) et Orose retourna à Hippone. Sur les encouragements d'Augustin, qui, entre les passes d'armes avec les pélagiens, travaillait pour lors à la *Cité de Dieu*, Orose se mit à la rédaction de son grand ouvrage d'apologétique historique. *Historiarum adversus paganos libri Vit*, qu'il dut terminer en 117. Après quoi, l'on perd les traces du jeune prêtre espagnol.

11. L'œuvre littéraire. — L'n peu ébloui par l'ampleur de ce gros ouvrage d'histoire, Gennade a oublié de mentionner deux opuscules d'Orose qui se sont conservés. Voir *De vir. ill.*, n. 39, *P. L.*, t. lvi. col. 1080.

1° *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (*P. L.*, t. xxxi, col. 1211-1216; édit. G. Schepss avec les œuvres de Priscilien dans le Corpus de Vienne, t. xvm, p. 151-157). — C'est le mémoire adresse par Orose à saint Augustin lors de sa première arrivée à Hippone. Les priscillianistes, entre autres questions délicates, avaient soulevé celle de l'origine de l'âme humaine et ils lui donnaient une solution en rapport avec leurs idées générales, pénétrées de manichéisme. *Luc. cil.*, n. 2. Pour combattre ces idées, deux Espagnols, nommés tous deux Avitus, entreprirent de s'éclairer, car la question semblait de celles que le magistère ecclésiastique n'avait pas encore tranchées, ils partirent donc, l'un pour Jérusalem, l'autre pour Borne, et de leur voyage rapportèrent, le premier les œuvres d'Origène, le second celles de Marius Victorinus. Finalement ce fut l'influence du savant alexandrin qui l'emporta dans la péninsule. Pourtant, s'il y avait beaucoup de bon en ces doctrines d'Origène, divers points ne laissaient pas d'effaroucher l'orthodoxie espagnole. Certains prenaient ombrage de cette expression d'Origène que l'âme était créée *ex nihilo* : *non tamen persuaderi poterat /actam esse de nihilo, argumentantes quia voluntas Dei nihil esse non possit*. D'autres incriminaient la doctrine d'Origène et de saint Basile, suivant laquelle le monde, avant de venir à l'existence, avait toujours subsisté dans la sagesse divine : *omnia antequam picta apparerent semper in Dei sapientia /acta mansisse*. Surtout on s'alarmait, avec plus de raison, semble-t-il, des théories développées par l'auteur du *Péri Archon* sur l'origine commune de tous les esprits, anges, âmes humaines, démons, sur le monde considéré comme un lieu d'expiation, sur la nature et la durée du feu de l'enfer, sur l'apocalasme (*omnes peccatorum animas post purgationem consciantur in unitatem corporis Christi esse redituras*) étendue même au diable : *cum substantia in eo (sc. diabolo) bona /acta perire non possit, exusta in totum malitia diaboli aliquando salvandam esse substantiam*. Enfin on était inquiet de certaines idées sur la nature du corps de Jésus d'une part, sur la composition des astres d'autre part. Sur tous ces points, où la discussion s'animait Orose sollicitait l'avis de celui qui était déjà regardé comme l'oracle de la chrétienté.

A toutes ces questions Augustin ne fit pas sur l'heure de réponse pertinente; du moins essaya-t-il dans son *Liber ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*, *P. L.*, I. xlii. col. 669-677» de mettre au point quelques-uns des problèmes soulèvés. Voir aussi la lettre à Évode d't'zahi, déjà citée. *Epist.*, clxix, 13. t. xxxin, col. 757. Le *Commonitorium* montre bien que la théologie d'Orose n'était point encore très assurée; c'est un peu la même impression que donne le traité suivant :

2° *Liber apologeticus* (*P. L.*, t. xxxi, col. 1173-1212; édit. C. Zangemeister, dans le *Corpus* de Vienne, t. v. p. 603-661), - Composé après une altercation assez vive d'Orose avec Jean de Jérusalem, altercation qui eut lieu le 1^{er} septembre 115, ce livre se présente comme une défense personnelle de l'auteur et de son attitude dans l'affaire de Pélagie et lors de la réunion de Jérusalem. Le titre donné dans *P. L.*, *Contra Pelagium, de arbitrii Ubertate*, n'est donc pas très exact et n'a pas de garantie dans la tradition manuscrite. L'édition de *P. L.*, reproduction de l'édition Haverkamp (1767) compte 18 numéros, mais il faut en retrancher, comme l'avait déjà fait Gallandi et comme le fait Zangemeister, les numéros 32 (à partir de *hanc esse intentionem*, col. 1201 B) à 16 (jusqu'à *Scripturas utique non avertens Novi Testamenti ubi didicimus*, col. 1209 C). Ce long développement est une reproduction à peu près textuelle du *De natura et gratia* de saint Augustin, n. 13-21 et 3-13, *P. L.*, t. xuv» col. 253-257, et 219-253. Il y a tout lieu de croire non à un plagiat d'Orose, mais à une erreur de copiste, très ancienne, car tous les inss. la donnent. Si Orose avait lui-même inséré le texte augustien dans sa composition» la soudure serait moins malhabile; au contraire, en supprimant le développement en question, on obtient un sens très satisfaisant : *Mea sententia est, quia et in hoc quoque peccamus, qui cum inprimis sumus, de infirmitate conquerimur* (col. 1201 B). *sicut Apostolus ait : Numquid dicet figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic? » Infirmitatis ei querela propriae virtutis ambitio est* (col. 1209 C).

Tel quel, l'ouvrage se ressent fort des circonstances où il a été composé, et du milieu où il a vu le jour. Les idées, toutes voisines de celles que développe saint Jérôme dans la *Lettre à Ctésiphon* et les *Dialogues contre les pélagiens*, sont peu claires, mais enchaînées. L'argumentation est plus que faible, noyée dans une érudition scripturaire tumultueuse. L'allure est toujours polémique : à l'endroit de Jean de Jérusalem, Orose adopte l'attitude qu'eut trop souvent le solitaire de Bethléem.

S'adressant au clergé palestinien, celui-là peut-être qui allait se réunir à Diospolis. l'auteur entend à la fois laver son orthodoxie des soupçons que l'on a élevés contre elle, et mettre au jour la perfidie (entendons l'hétérodoxie) de Pélagie : *non solum defensor fidei mere sed etiam perfidia manifestator aliena*, n. 1, col. 1175 A. Deux parties en somme : Défense personnelle d'Orose contre l'accusation portée à son endroit par Jean de Jérusalem, n. 1-10, attaque en règle contre Pelage, n. 11 à la fin. — Comme nous Pavons dit, dans la chaleur de la discussion, Orose, à la réunion de juillet, avait lâché une proposition que l'on avait ainsi comprise : *Arc cum Dei adjutorio potest esse homo sine peccato*. L'auteur faisant, à sa manière, le récit des événements se défend d'avoir prononcé une telle parole; i) n'hésite pas à déclarer que c'est un exécrationnable blasphème. Mais, en revanche, l'idée de Pélagie que l'homme peut être sans péché et garder les commandements de Dieu, s'il le veut, cette idée est non moins condamnable, même si Ton fait mention de ce secours très général de Dieu, dont parlent les pélagiens et qui est constitué par les forces mêmes

de la nature, don de Dieu, ou les excitants au bien que sont et les promesses et les menaces diverses, sans compter les exemples des saints et du Christ. Entré dans cette voie, Orose rejoint très sensiblement l'argumentation des *Dialogues* hiéronymiens. Les développements sur l'impossibilité pour l'homme d'être sans péché s'inspirent des mêmes preuves et soutiennent des mêmes imprécisions. En particulier, Orose n'arrive pas à faire une distinction claire entre ce que les théologiens postérieurs appelleront le « concours divin », indispensable pour tous les actes, quels qu'ils soient, et l'influx surnaturel nécessaire pour rendre méritoires les actes de la vie morale. Cette exagération qui lui fait réclamer l'*auxilium divinum* pour tous les actes de l'homme, *cunctis et singulis*, l'amène d'ailleurs à une heureuse conséquence; elle le force à reconnaître que Dieu donne sa grâce à tous, chrétiens et païens. Voir en particulier, n. 19, col. 1188-1189, le développement : *Mea semper haec est fidelis atque indubitata sententia*. Notons encore un essai, qui ne se trouvait guère dans saint Jérôme, de rattacher la nécessité du secours divin au fait de la chute originelle, n. 26-27, chute qui a laissé l'humanité en état de péché : *Adam generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum*, n. 26, col. 1195 (.. Enfin Orose insiste plus que ne l'avait fait Jérôme sur l'animation que la nature n'est pas mauvaise, mais simplement infirme. Voir surtout n. 29. Mais, somme toute, le séjour d'Orose auprès d'Augustin a encore été trop bref, pour qu'il ait pu s'assimiler, dans sa plénitude et sa subtilité, toute la doctrine du maître. Nous allons constater une semblable impuissance dans la dernière œuvre de notre auteur, qui est aussi la plus considérable.

3° *Historiarum adversus paganos libri septem* (*P. L.*, I. xxxi, col. 663-1171; édit. C. Zangemeister, dans le *Corpus* de Vienne, t. v, p. 1-600).

L'Occasion et date. — Depuis que les vagues des invasions germaniques avaient commencé à déferler sur l'empire romain (Borne avait été prise et pillée par Alaric en 410), il ne manquait pas de gens, parmi les attardés du paganisme, pour rendre le christianisme responsable de la catastrophe où l'on sentait qu'allait s'abîmer la *Res romana*. Abandonnés par les chefs et par la foule, les dieux de Rome, qui en avaient autrefois assuré la grandeur, abandonnaient à leur tour l'ingrate république.

L'évêque d'Hippone avait prêté l'oreille à ces déclamations, et il avait commencé la rédaction du grand ouvrage qui allait l'occuper de longues années, la *Cité de Dieu*. Il entendait y répondre directement à ces clabauderies, et faire le procès de cette conception sophistiquée de l'histoire. Déjà dix livres en avaient paru; Augustin s'occupait à la composition du onzième. Mais, distrait par tant d'autres soins, il n'avait guère le temps de faire dans les historiens du passé les recherches qui lui permettraient d'élucider sa démonstration. Il demanda au jeune Espagnol, maintenant revenu de l'Orient, de se livrer à ce travail, de dépouiller les œuvres anciennes pour y trouver la preuve péremptoire que le passé de la République et même du monde n'avait pas été si heureux que le prétendaient, pour les besoins de leur thèse, les pessimistes de l'heure présente, qu'il fallait en rabattre quand l'on parlait, par opposition aux misères contemporaines, des temps glorieux de jadis. Voir Orose. *Hist.*, I. I, prol., col. 665-666.

La date de composition de l'ouvrage d'Orose est ainsi facile à déterminer. Le L X de la *Cité de Dieu* a vu le jour avant 416. Orose commence donc en 416, après son retour d'Orient; il donne la date où il termine. I. VII, c. xl.ii. 19, col. 1171 B. *Explicui... ab initio mundi usque in praesentem diem, hoc est per annos quinque mille sexcentos decem et octo* (5618) (leçon de Zangemeister. p. 561. préférable à celle de *P. L.* :

seplemdccim). Cette date de 5618 correspond, d'après la computation d'Orose, à notre année 417; elk. se trouve confirmée par une donnée qui se lit l. VII, c. XU. n. 2, col. 1167 B; p. 553, suivant laquelle, au moment où l'auteur écrit, il y a deux ans que les Goths ont envahi l'Espagne; il ne peut s'agir que de l'invasion qui eut lieu en 115. sous le roi Ataulf. Ainsi, c'est en moins de deux ans qu'Orose a mené à terme l'œuvre qu'Augustin lui avait demandée.

2. *Sources. Mode de composition.* — Deux ans, c'est bien peu si l'on songe à la masse considérable des documents qu'il aurait fallu dépouiller et ordonner. Mais les travaux modernes sur Orose montrent combien la tâche lui a été facilitée. — On trouvera à la fin de l'édition de Zangemcister, p. 681 sq., la liste complète de tous les auteurs dont s'est servi Orose, et la liste aussi des auteurs qu'il cite, p. 681-682. On constatera d'abord que les deux listes ne coïncident pas. C'est qu'il cite des noms qu'il n'a connus que de seconde main et que, d'autre part, il ne cite pas des ouvrages qui lui ont fourni la plus grande partie de son texte. En particulier la *Chronique* d'Eusèbe, sous la forme d'adaptation latine que lui avait donnée saint Jérôme, n'est mentionnée nulle part, alors qu'elle a fourni, avec les cadres généraux de tout l'ouvrage, un bon nombre des faits rapportés dans les 4 premiers livres et à peu près toute la matière du l. VU; de même Butin, qui n'est pas cité non plus, est-il le garant des autres faits rapportés en ce même livre VII.

Reste la masse, imposante encore, des auteurs cités et utilisés par Orose : Salluste, Suétone, Justin (l'abrégiateur de Trogue-Pompée) et surtout Tit-Live dont il semblerait, à première vue, que notre auteur a dû parcourir les 112 livres; travail énorme! Mais l'émerveillement cesse quand on y regarde de plus près. Ce n'est pas dans le texte original qu'Orose a lu Tit-Live, mais dans un *Epilomé*, qui ne s'est pas conservé, et dont les *Periochæ* Hvicennes, que nous avons, donnent assez bien l'idée. Cela ramène déjà à un assez petit nombre de pages l'œuvre énorme du grand historien; sans compter qu'Orose dépend encore de deux autres abrégés: les *Bellorum romanorum libri duo*, de Florus, composés vraisemblablement sous Hadrien, et le *Breviarium ab Urbe condita* rédigé par Eutrope sous Valons. Si l'on se représente enfin que Justin, son principal garant pour l'histoire d'Orléans, n'est lui-même qu'un abrégiateur, et d'assez médiocre étendue, que l'ouvrage ne semble pas avoir été sérieusement utilisé, on voit en somme que le matériel dont Orose s'est servi ne représentait pas un nombre extrêmement considérable de feuillets.

Ces pages, il les a parcourues avec une préoccupation unique, celle de relever dans le passé tous les événements funestes et ceux-là seuls. Ce faisant, il croit réaliser le vœu d'Augustin : *Præceperas ergo ut ex omnibus qui ad præsens possunt historiarum aut annalium /astis, quacumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristitia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus /ulminum plagisque grandinum sive vel etiam parricidiis /lagitiisque misera per transacta retro sarcula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem.* L. I, prol., col. 666; p. 3. Ce musée tératologique constitué, il va le classer suivant les méthodes des annalistes, reproduites d'ailleurs par la *Chronique* hiéronymienne : telle année, tel fait, tel le cadre chronologique est tout trouvé, c'est celui d'Eusèbe, complété par Jérôme; Orose s'y est très strictement tenu. On voit si son travail en était facilité.

Une chose pourtant lui appartient en propre, ce sont les grandes divisions qu'il a introduites dans ce « Discours sur l'histoire universelle ». Elles correspon-

dent à chacun des livres : L. I. de la création du monde à la fondation de Rome; L. II. jusqu'à la conquête de Rome par les Gaulois et la bataille de Cunaxa; L. III, jusqu'au partage de l'empire d'Alexandre; L. IV, jusqu'à la destruction de Carthage par les Romains; L. V, jusqu'à la fin de la guerre servile; L. VI. jusqu'au principal d'Auguste et à la naissance du Christ; le l. VII, le plus long, est consacré aux événements de l'ère chrétienne. Ces divisions, imposées jusqu'à un certain point par les conditions de la librairie de l'époque, ne laissent pas néanmoins de correspondre à la réalité. Quelques-uns des événements choisis comme jalons sont en effet des dates importantes dans l'histoire de la civilisation gréco-latine.

Une autre idée enfin préside au groupement des faits, à savoir la succession des quatre grands empires : assyrien, macédonien, carthaginois, romain. Il ne semble pas d'ailleurs qu'Orose l'ait empruntée au fameux passage de Daniel, sur le songe de Nabuchodonosor, Dan., n; du moins n'est-il fait aucune allusion à ce texte. Notons enfin que, tout comme son maître Augustin, notre auteur attache la plus grande importance aux combinaisons de nombres; cf. l. VI, c. π, n. 8, col. 1063; p. 135 : l'empire carthaginois a duré en gros sept cents ans; de même l'empire macédonien; en tenant compte de diverses circonstances, on peut aussi ramener à sept cents ans environ le temps écoulé depuis la fondation de Rome jusqu'à l'avènement du Christ; quant à l'empire babylonien il a duré quatorze cents ans, c'est-à-dire le double des empires qui l'ont suivi. Et un peu plus loin : Abraham est né quarante-trois ans après le début du règne de Ninus le premier des rois, comme Jésus-Christ quarante-deux ans (plus une fraction qui a aussi un sens mystérieux) après le commencement du principal d'Auguste. Des considérations de ce genre ont amené çà et là des « coups de pouce », ayant pour effet de manifester davantage ces coïncidences chronologiques.

3. *Esprit général de l'ouvrage.* — Tout ce que l'on vient de dire explique le caractère général de cette œuvre. S'il n'eût fait que grouper dans un cadre chronologique plus ou moins arrangé les « monstruosités » de l'histoire, Orose n'aurait abouti qu'à faire un livre parfaitement faux et parfaitement ennuyeux. Mais les apostrophes nombreuses et souvent éloquentes par lesquelles il coupe son exposition, outre qu'elles apportent un élément de variété, donnent à l'ouvrage son véritable caractère. Ce n'est pas un livre d'histoire; c'est une apologie du gouvernement du monde par la Providence, et une apologie dirigée tout spécialement contre les tenants du paganisme. Ah vraiment elles étalent belles les périodes que ceux-ci nous représentent comme des âges d'or! Qu'ils en comparent donc les atrocités et les misères avec les quelques légers Inconvénients de l'heure présente! Qu'ils osent préférer à notre époque chrétienne ces époques si effroyables où le paganisme dominait! A tout instant des réflexions de ce genre viennent rappeler au lecteur qu'il a affaire avec une œuvre, non d'histoire mais de philosophie.

Aussi bien Orose est-il plein de celle idée que les desseins de la Providence apparaissent de manière fort transparente dans la trame des événements. Avec un robuste optimisme, il s'imagine presque avoir pénétré dans les conseils de l'Éternel; du moins, il lit clairement, jusque dans les plus petits détails de l'histoire d'ici-bas, l'intervention d'en-haut et sa signification. C'est le vice essentiel de sa méthode, et parfois l'on se demande s'il n'en a pas eu quelque obscure conscience. Voir, par exemple. l. VII, c. xxvi, n. 2-3, col. 1129; p. 193; l'objection, sans doute, est mise dans la bouche des païens : *Sustinuimus (e) hactenus, artificiose quodammodo et callide fortuitas temporum*

mutationes Christianorum ultionibus coaptantem; et interdum quidem verisimilium specie permoli, ut poif. HOMIXTA IONARI DIVINORUM SECRETORUM, timore palluimus. Mais celle objection. Il n'est pas dit qu'Orose n'en ait pas senti la valeur.

Et que dire de cette conception générale de l'histoire suivant laquelle, antérieurement Asia venue du Christ, il n'y eut sur la terre que misères et calamités. tandis que, depuis l'apparition du Sauveur, ou tout au moins depuis sa reconnaissance officielle par l'empire, tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes ? C'est pourtant ce qu'on lit, à maintes reprises, dans Orose. Voir, par exemple, l. V, c. xxn, col. 975-977; p. 337-339. la comparaison entre les guerres civiles du temps de la République romaine et les troubles arrivés au temps de l'empire déjà chrétien. Et, encore, l. VII, c. vi, col. 1073-1071; . 117-118, les heureux débuts du règne de Claude, coïncidant avec l'arrivée de saint Pierre à Borne : *exordio regni ejus Petrus Romam venit... atque exin christiani Ronuc esse coeperunt. Sensit hoc collatum FIDEI SUÆ BOMAE BENEFICIUM.* En effet, Continue l'auteur, la guerre civile qui aurait pu éclater cesse sans coup férir, la Bretagne est conquise comme par enchantement : que l'on compare cette conquête avec la vaine tentative de Jules César! Et voici la conclusion : *Sic demum Roma cognoscat per ejus latentem providentiam in augendis rebus antea sc partem habuisse, cujus agnitione suscepta plenissima felicitate perfruilur, in quantum non tamen blasphemiarum offendiculis depravatur.* Cette dernière phrase prévient une objection qui saute aux yeux; car enfin, depuis l'ère chrétienne, les malheurs de tout genre n'ont pas manqué à la *Romania*. Juste punition, reprend Orose, pour les fautes dont les empereurs soit païens, soit chrétiens, se sont rendus coupables. Vraiment il a réponse à tout, même aux objections que soulèverait contre le schématisme de son système la mort tragique d'un Gratien, d'un Valentinien II, ces princes si favorables à l'orthodoxie catholique. En fait, il n'ignore rien des ressorts secrets et des secrets desseins de la Providence. Et c'est cette imperturbable assurance qui rend exaspérante à la longue la lecture de son ouvrage.

Ajoutez à Cela des rapprochements qui font sourire : Voici le triomphe à Borne de Vespasien et de son fils Titus après la ruine de Jérusalem : *pulchrum et ignotum antea cunctis mortalibus inter trecentos viginli triumphos, qui a conditione Urbis usque in id tempus acti erant, hoc spectaculum fuit, patrem et filium uno triumphali curru vectos gloriosissimam ab his, qui Patrem et Filium offenderant victoriam reportasse.* L. VII. c. ix, n. 8, col. 1085; p. 161. Et cette interprétation d'un prodige arrivé à Borne : le jour où Auguste fut investi de la puissance tribunicienne (c'est-à-dire où l'empire fut fait) une fontaine d'huile aurait jailli spontanément et aurait coulé pendant toute la journée : *Quo signo quid evidentius quam in diebus (hrsaris toto orbe regnantis futura Christi nativitas declarata est : Christus enim lingua gentis cuius in qua natus est unctus interpretatur, etc., tout le développement vaudrait d'être cité. !.. \ I. . xx, n. 3, col. 1053-1054; p. 120. Et que d'autres l'on pourrait relever!*

Est-ce à dire que tout soit méprisable dans son œuvre ? Assurément non, et parmi les vues générales qu'il prodigue, tout spécialement dans les prologues de chaque livre, il en est qui ne manquent pas de justesse. Celle-ci d'abord, que l'œuvre des grands conquérants présente toujours un envers et un endroit. Même abstraction faite des pertes en hommes et en argent que les guerres occasionnent aussi bien au vainqueur qu'au vaincu, il ne faut jamais perdre

de vue que toute conquête suppose des peuples conquérant* et des peuples conquis; l'appréciation portée sur les événements par les uns et les autres présentera donc de notables divergences. Voir le prologue du l. V, c. i, col. 917; p. 276. Il y a là une formule excellente : le bonheur de l'un fait le malheur de l'autre, *Eece quam feliciter Roma vincit, tam infeliciter quidquid extra Romam est vincitur.* Et l'historien, dit Orose, doit s'élever au-dessus de la considération des intérêts d'une nation, pour longer aux intérêts du monde entier : *quid tempora non uni tantum urbi attributa sed omni universo constat esse communia, ibid.* Il est vrai que, s'en tenant toujours au point de vue schématique de l'histoire-bataille, il ne voit pas toujours les résultats qu'eurent, pour le développement de la civilisation, des conquêtes qui, en leur début, furent extrêmement pénibles. De la gigantesque entreprise d'Alexandre, il ne voit guère duc le sang qu'elle a fait couler, il oublie ce qu'eurent de grand et d'heureux la pénétration en des régions si diverses de la culture grecque et l'unification de l'Orient qui en fut la conséquence. Ceci, il l'a mieux vu pour le monde romain, encore qu'il soit sévère pour les moyens qui ont fait triompher dans le monde la *pax romana*. Seulement, et l'idée ne manque pas de justesse, il insiste sur le fait que l'unité romaine n'a été vraiment réalisée que dans et par le christianisme. Voir un très beau développement l. V. c. n. col. 921-922; p. 280-281 : *Mihi autem prima qualiscumque motus perturbatione fugienti, quia de confugiendi statione securo, ubique patria, ubique (ex et religio mea est... quia ad Christianas et Romanos Romanus et christianus accedo.* Le jour où les barbares participeront à la même foi catholique, ce jour-là se réalisera la chrétienté.

Cette chrétienté il ne la voit encore d'ailleurs que sous les espèces de l'empire romain s'incorporant les éléments allogènes. C'est qu'au fond, et quoi qu'il en ait, il reste encore profondément Romain. Sans doute on ne trouve pas chez lui tout le loyalisme d'un Prudence ou d'un Augustin; il lui reste des rancœurs aux souvenirs de la conquête romaine. Pourtant il y a tant de grandeur en cette histoire, quelque chose de si providentiel dans le développement de cette puissance, qu'Orose ne peut lui refuser le tribut de son admiration, il exalte Borne ne désespérant pas aux pires moments de la seconde guerre punique, *in his omnibus desperando pugnarunt, pugnando vicerunt*, l. IV, c. xvi, n. 21, col. 896; p. 251; il signale les marques spéciales de la protection divine à son endroit, cf. l. IV, c. xvn, n. 8-10, col. 898; p. 252-253; il célèbre les fortes vertus des vieux Romains cf. l. IV, c. xxn. n. I, col. 912; p. 269«

I. *Influence.* — Ces qualités comme ces défauts expliquent le succès considérable qu'eut l'œuvre apologétique d'Orose. C'était la première histoire universelle issue d'une plume chrétienne. Avec des considérations générales qui n'étaient pas pour déplaire à des croyants, on y trouvait sous un volume relativement mince tout l'essentiel des faits légués par les anciens. Cet abrégé d'abrégés va devenir le manuel du haut Moyen Âge. Zangemeister a dressé la table, jusqu'au ix^e siècle, des écrivains qui ont pillé Orose, édit, citée, p. 701-707. Déjà Prosper s'en sert pour sa *Chronique*, puis l'anonyme de Valois, le comte Marcellin. Jordanis et Grégoire de Tours; Isidore et Bède y puisent à pleines mains, aussi bien que Paul Diacre. Les inss. qui le transcrivent sont innombrables. Au ix^e siècle, le roi Alfred en donne une traduction ou plutôt une adaptation anglo-saxonne. Au milieu du Xe, l'empereur byzantin Basile II en envoie un exemplaire au calife de Cordoue, qui fait traduire l'œuvre en arabe. C'est dans Orose que

nos premiers scolastiques apprennent l'histoire de l'antiquité, et *ΓHistoria advenus paganos* est une des premières œuvres vulgarisées par l'imprimerie. Les progrès de la science historique ont bien ébranlé son crédit; il reste pourtant encore des littérateurs pour être sensibles aux qualités d'écrivain dont témoignent nombre de ses pages et des historiens-philosophes pour applaudir à plusieurs de ses idées.

N. B. - - *Une prétendue ouvre inédite d'Orose*. — Zangemcister avait signalé, dès 1876, la présence dans les mss. du British Museum, *Add.*, 24 992, d'une *Epistola Orosii presbyteri ad Augustinum episcopum de luresibus*, Le texte en a été publié récemment par J. Svennung, *Studien zu Orosius*, p. 188. C'est une énumération fort sommaire (à peine une page de texte) d'un certain nombre d'hérésies réparties en diverses catégories : celles dont l'Église ne reconnaît pas le baptême; celles dont les adhérents avant d'être rebaptisés doivent être astreints à un stage de douze ans parmi les catéchumènes; celles dont les adhérents sont réunis à l'Église catholique par la chrismation et l'imposition des mains; les priscillianistes forment une catégorie spéciale, ce sont les plus exécrables de tous les hérétiques. Le contenu aussi bien que le style, qui est d'un barbare, s'opposent à l'attribution à Orose. mais on comprend que le *Commonitorium* de cet auteur ail attiré à soi cette mediocre pièce.

1. ΤΚΧΤΙ. 1. Jk» *Commonitorium* » paring»· le sort des écrit" de S. Augustin; il n paru séparé dans Gallandi, *tibibliotheca*, t. ix. 1773, p. 174,d'où il passe dans *P. L.*,l. xxxi, col. 1211-1216 (il figure aussi t. XLli, col. 665); édit. Schcpps dans les *Œuvres* de Priscilllrrii, *Corpus de Vienne*, t. xviiif, 1889.- 2" Le *Liber a/ndogeticus* a été publié d'abord par J. Coster, avec l'épillre de S. Jérôme à Clésthphon, Louvain, 1558; puis par F. Fabricius, Cologne, 1571; A. Schott, dans la *Hibliutheca Patrum* de Mayence, t. xv, 1615, remarque le premier l'intercalation du texte augustinicn *De natura et gratta*; édition de S. Hnverkamp, læydo. 1738, puis 1767; de Gallandi et de Migne aux tomes cités, édition critique de C. Zangemcister. *Corpus de Vienne*, t. v, 1882.

3" Le" *Historia*? ont paru il Augsburg en 1471, par les soins de .1. SchQsslcr, il n'y en eut pas moins de 25 éditions jusqu'à la fin du xvn^e siècle. On cite surtout celle de S. Hlaverkamp, lx^e yde, 1738, puis 1767, qui est passée dans Gallandi et Migne, aux tomes cités; édit, critique de C. Zang- g" meister, *Corpus de Vienne*, t. v, 1882, et *Dibl, Teubneriana*, Leipzig, 1889 (apporte quelques corrections). J. Svennung, *Syntaktischr, semastologische iind kritlsrhe Studien zu Orosius*, l ppsahi, 1922, fournit des corrections précieuses et des compléments au texte de Zangemcistr. — lu" traduction anglo-saxonne a été publiée par .1. Bosworth, Londres, 1839, et par IL Sweet, Londres, 1883, dans *Early english text society*, n. 79; sur d'autres éditions, voir l'étude dr IL Schilling mentionnée ci-dessous.

IL Travaux. — 1. *Notices littéraires* dans les divers manuels, dont les plus récents sont : O. Bnrdenhcwcr, *Altkirchllehe Literatur*, t. iv, 1922, p. 529-533;G. Krüger, dan* M. Schanz, *Gesch. der rüinlschen Litteratur*, l. n b, 1920, § 1191-1193; H. Pichon, *Histoire de la littérature latine*, Paris, 1903, p. 913-929 (appréciation très favorable); P. de Iuibriollic. *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, P. 579-586 (un peu plus sévère».

2 *Etudes*. — Th. de Mörner, *De Orosil alla ejusque historiarum libris septem adversus paganos*, Berlin, 1844; IL Sauvage, /M Oπ>Aio, Paris. 1871 (thèse); J. A. Davids, *De Omsin* et 5. *Augustino priscillianistarum adversariis*, thoc de Nimègue, lu* Haye. s. d. (193m. — Sur les sources d'Orose et particulièrement sur l'utilisation de Titc-lJvc, voir la préface de Pédît. Zungemcister, p. xxv, cl, du même auteur, *Dir Perioclur des Livius*, Cxirlsruhe, 1882; l'état de la question relative aux divers épitomés de Tîte-Uvr est sommairement indiqué dans Schanz, op. cil., t. it u, I 221. — Sur la version anglo-saxonne : IL Schilling. *Konig Aetjred s ungelsachische Hearbeitung der Weltehronlk des Orosius*, Halle. 1886 (dissert, inaugur.).

E. Amaxx.

ORPHÉE LECHANCELIER (Canc.lInrlu.,, frère mineur de l'observance de la province de Bologne. qui doit avoir vécu vers le début du xvi^e siècle. Prédicateur célèbre, il a écrit aussi un ouvrage remarquable sur la mode cl sur les différentes manières dont les femmes se parent cl s'ornent. Ce travail est intitulé : *Tractatus utilissimus dr ornatu mulierum*, et dédié à la *Sanctissimi? ac purissimic virginum Virgini*. Ce traité parut à Bologne en 1528. Il faut remarquer qu'Orphéc le Chancelier est le même personnage que Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Home, 1906. p. 87, appelle à tort *Francisais de Orpheis*.

L. Wadding, *Scriptures ordinis minorum*, 2^e edit., Borne, 1906, p. 87; J. II. Sbnmlea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, ^titlit., l. ii, Home, 1921,p. 301 ; G.Fnnitiizzi, .*Votizir degit scrittori Boloynetl*, t.m, Bologne, î783, p. 73-7 l.

A. Tei;ta t.ητ.

ORSI (URSIUS) Joseph-Augustin, théologien dominicain el cardina) (1692-1761). (Chaudon, puis Hurler. *Nomenclator*... 3^e édit., t. iv, col. 1505, lui donnent aussi comme prénom François. Selon le P. FaltOt, contemporain d'Orsi, *Catalogue manuscrit*, l.1, p. 195. on lui aurait ajouté ce dernier prénom en se trompant sur le sens de la lettre F. dont Orsi faisait précéder son nom el qui signi ile frère.)

J.-A. Orsi naquit à Florence le 9 mai 1692. Son père étant mort, il dut dès son enfance le remplacer comme chef de famille. Puis il lit ses études chez les Jésuites et devint, à Pise, étudiant en droit. Au moment d'entrer au barreau, il hésita à prendre l'habit rc'igieux chez les capucins. Il se décida à distribuer sa part d'héritage paternel à ses frères et sœurs et à devenir dominicain, dans la congrégation de Saint-Marc, au couvent de Ficsolc, en 1709. Masetli, *Monumenta et antiquitates*..., t. n, p. 309. Il étudia d'abord les Pères de l'Église et surtout Phisloirc ecclésiastique au point de ne plus dormir que trois heures par nuit. Il enseigna la philosophie puis la théologie au couvent de Saint-Marc de Florence. Devenu prieur de cette maison, il y reçut dans son ordre un futur érudit, depuis célèbre, M.-Tli. Mamachi. Hurler, *Nomenclator*..., 3r édit., t. iv, col. 1505. Orsi avait d'abord la réputation d'un humaniste. Masetli. *Monumenta*..., t. il, p. 310. Ses écrits le firent bientôt connaître comme théologien fort opposé à la morale des jésuites.

Le jésuite Gharles-Anloine Cattaiico, mort en 1705, avait laissé des *t.ezioni sacre* qui furent réunies et publiées par son confrère Thomas Cevu, eu trois volumes. Le premier volume contenait une leçon i.xvi sur les restrictions mentales et sur le droit de mentir. Orsi attaquâ cette leçon dans son premier ouvrage : *Dissertazionr dogmatica c morale contro l'usu male-riale delle parole in cui dimostrasi colla tradizione del Padri ed* altri antichi scritlori che le parole, ne* casi eziando di grave, o eslréma necessità, non perdono per Legge della Kepublica il valor del lor significato*, opera del P. L. l'. Guiseppe Agostino Orsi... dell' ordine de pred... Dedicata alla santità di Nostro Signore P.P. Benedetto \IH dei medesimo ordine, in-1^o, Home, 1727, xxn l-236 p. Cattaneo avait soutenu qu'une personne interrogée sur un important secret par une autre personne n'ayant pas le droit de l'interroger, avait toute possibilité de répondre *non*, la même où la vérité pure est *oui*. A l'appui de cette thèse le jésuite avait établi une distinction entre l'usage matériel el l'usage formel du langage. Orsi objectait que c'était un pur mensonge de dire sciement le faux pour le vrai, que c'était là une de ces restrictions mentales graves condamnées par le pape Innocent XL

Le problème posé par Cattaneo el son adversaire

Orsi était un cas spécial, encore que susceptible de graves généralisations, du problème si délicat du droit de mentir Il ne s'agissait pas du droit de prononcer ces euphémismes <qui ne trompent personne et ne sont que des formules de politesse. Il ne s'agissait pas non plus du mensonge pieux (fui fait dire au visiteur d'un malade découragé : - Vous êtes en bonne santé. » Il ne s'agissait même pas du problème qu'agitèrent plus tard, vers 1797, Emmanuel Kant et Benjamin Constant, à savoir: si envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison le mensonge serait un crime. E. Picavct, *Avant-propos* à la *Critique de la liaison pratique* d'E. Kant. Paris. 1888. p. 5. Kant, en niant l'existence d'nzi *prétendu droit de mentir par humanité*, se mettait en dehors des règles de la moralité telles qu'elles sont enseignées par les théologiens catholiques : de deux inconvénients. le mensonge matériel et la trahison d'un ami, il faut éviter le péché, choisir le moindre. Le cas d'Orsi cl de Cattaneo était plus complexe, plus généralisé. C'était un peu trop au langage en général que le casuiste Jésuite faisait jouer un double rôle : matériel cl formel, li établissait comme un « strabisme » permanent entre l'énonciation matérielle et la pensée soigneusement enveloppée ou voilée par cet art. art sinon de déguiser la vérité, du moins de l'accourter. l ue telle thèse offrait aux ennemis des jésuites un motif d'exagérations. Ne pouvait-on pas dire que, selon la casuistique jésuite, distinguant le langage matériel et le langage formel, chaque mot peut et doit toujours varier de sens selon les nécessités du moment ? A dire vrai, le P. Cattaneo n'avait étudié que les cas de conscience où. en présence de circonstances graves, le problème se pose de la moralité du mensonge matériel. Tout ce que l'on peut dire sans entrer dans le détail, c'est que sa thèse avait l'inconvénient de paraître ouvrir la porte à des pratiques laxistes. La querelle doctrinale qu'engageait Orsi contre les partisans de Cattaneo allait être particulièrement vive puisque, en l'espace de trois ans, de 1727 à 1730. elle donna lieu au moins à dix-neuf brochures ou volumes. La leçon contestée du P. Cattaneo pouvait sembler d'autant plus téméraire que non seulement, le 2 mars 1679, Innocent XI avait condamné le laxisme des restrictions mentales, mais que l'Assemblée du clergé de France, en 1680, s'était montrée encore plus sévère. Voir Laxisme, l ix. col. 73-71. La réprobation de beaucoup de théologiens catholiques contre tout ce qui venait de la Compagnie de Jésus était encore accrue de toute la passion que soulevait chez les extrémistes jansénistes la récente constitution f'nlgénituf.

Le premier volume d'Orsi qui ouvrait la querelle sur le droit île mentir se présentait avec peut-être plus de clarté que de profondeur Le liv re ne manquait d'ailleurs pas de mérite. Orsi était un de ces théologiens si Intéressants du xvne et du xvnr siècle, qui savaient Joindre nu manieinent de la scolastique spéculative le déploiement d'une sérieuse érudition historique. Orsi, qui avait approfondi l'élude de l'histoire doctrinale avant de sc faire des convictions personnelles, sut donner dans ce premier livre une large part à l'exposé positif. Apris avoir analysé en un premier chapitre la thèse du jésuite, il donnait sur ce problème du mensonge les opinions de Platon, de Philon le Juif, de Clement d Alexandrie. d'Origène, de saint Jean Chrysostome. Dans un troisième chapitre il examinait avec grands détails la pratique de l'Église antique pendant les persécutions, parce que, devant les accusations des païens, ht question des restrictions mentales se posait avec un intérêt tout spécial. Passant ensuite à ceux qu'il considérait

comme des maîtres de solide morale, Orsi montrait la sévérité d'Aristote contre les menteurs rejoignant l'opinion de (iregoire, d'Isidore et de divers Pères. Mais la grande autorité invoquée par Orsi pour prohiber tout mensonge était celle de saint Augustin, expliqué dans la plus grande partie de l'ouvrage, depuis le c. v jusqu'au c. x. Orsi essayait de solidariser, autant que faire se peut. la théorie de saint Thomas avec celle de saint Augustin, il est exact que saint Thomas est assez strict en matière de mensonge, mais on croit deviner que le thomiste Orsi est peu soucieux de s'attarder à un maître qui écrit H^~II^q. xc, a. 3, ad P ni ; *Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione*. Pnraillcurs, il n'est p: s évident que saint Augustin ait été aussi strict en matière de mensonge que voulait le faire croire Orsi. Ce dernier avait cependant la partie belle en s'indignant d'une thèse maladroite.

La riposte vint vite que méritaient les excès réels ou apparents du livre d'Orsi. Son auteur, le P. J. B. Diani, jésuite, s'abritait sous un anonymat prudent cl taisait le nom de la ville et de l'imprimeur de sa brochure de 37 p. in-4e : *Allegazione in dijesa del P. Carlo Ambroglio Cattaneo*. A celte première riposte, Orsi répliqua sans delà» par un second volume : *La causa della verita sostenuta contro lanonimu apotogista del Padre Carlo Ambroglio Cattaneo della compagnia di Gesù*, Florence, 1729, in-4., χvi-86 p. Dans ce livre. Orsi s'efforce de résoudre les cas de conscience qui lui ont été proposés, sans recourir à l'artifice de l'équivoque absolument trompeuse ou de la restriction purement mentale. Dans un dernier chapitre il tente de s'accommoder les autorités qu'on lui oppose parmi les théologiens de sa propre famille : Raymond de Pennafort. Ledesma. Dominique Soto et saint l homas lui-même. La polémique n'en resta pas là. Sous le couvert de l'anonymat, les jésuites Diani. Saccheri et Richelmi écrivirent chacun une brochure : *L'apologista del P. Cattaneo contro ta Heplica del 1*. Orsi; L'innoctnza della rerità, o sia dissertazione teologica sopra la custedia de* segreli senza oflesa della veracità; Lccteru di un Cavalière air anonimo autore della allegazione in di/esa del P. Carlo Ambrogio Cattaneo*. Orsi reprit la plume pour une : *Dimostrazione teologica, colla quale st prora, che ad efletto di conciliare diretti della veracità colle obhgazioni del segreto. ne si può. ne si deve ricorrere ad alcuna di quelle Leggi, che alcuni moderni leotogi alla umana Hepublica attribuiscono, machedeesi stare aile regole da* SS. Padri, e spezialmcnte da' SS. Agostino e Tommaso per un tai fine prescrive*. Milan. 1729. Xii-126p. L'un des jésuites anonymes à qui s'adressait celle réplique d'Orsi, le P. Saccheri, écrivit contre lui un ouvrage fort détaille : *Confermazione teologica : colla quale si proou, de il vero prcgtio della veracità è Pinnocenza delta medesima nella sicura custodia de* segreli. Ove rispondesi all* opera del P. Lettorc Orsi Domenicano intitolata Dimostrazione teologica*... Cet ouvrage de xxxix-206 p. était anonyme. A partir de ce moment la controverse prit un ton fort vif : Biposle à la lettre d un ami sur l'usage matériel de la parole.—Contre-riposte à la riposte d'un ami...

Lettre d'un moine au P. Orsi (lettre anonyme du Jésuite Kola). — Lettre de l'idiot au P. Orsi (anonyme de Corti). — L'inconnu à l'idiot (anonyme de Fr. Côme. auguslin déchaussé)... — Riposte de l'idiot à l'inconnu (Corti)... — Riposte à la première digression de l'inconnu... — Butin... — Le solitaire... — Riposte d'un étudiant à la lettre de l'idiot au P. Orsi... - L'idiot au solitaire... Voir De Hacker, *Htibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, deuxième série, p. 109-110.

Au cours de celle discussion, on objecta, paraît-

H. à Orsi des textes précis de saint François de Sales. C'est pourtant A la solution d'Orsi que se ralliait le P. Daniele Concina dans la discussion d'un cas de secret sacramentel. *Theologia Christiana dogmatico-moralis*, t. iv. Borne. 1749, p. 10 sq. Concina admet qu'Orsi a prouvé par le chapitre iv de son second ouvrage : *Causa veritatis...* qu'en ce cas au moins le secret peut-être gardé autrement que par une négation formelle. Quoi qu'il en soit, A cette date du milieu du xviii^e siècle, après la condamnation antérieure du laxisme, il est remarquable de constater que les théologiens catholiques ne diffèrent entre eux que sur la possibilité d'existence de quelques cas restreints où l'on aurait le droit de mentir matériellement pour éviter de véritables péchés. Or c'est l'époque où Voltaire, dépassant de beaucoup la thèse du P. Cattonco, ose écrire : « Le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal; c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours. » *Traité de la métaphysique*, c. IX. *De la vertu et du vice*.

Pendant que se poursuivait la querelle sur le mensonge, Orsi s'adonnait à d'autres travaux, d'une érudition plus sereine, mais qui ont toujours un certain caractère de polémique. Tel est le cas de sa *Dissertatio apologetica pro sanctarum Perpetual, Felicitatis et sociorum martyrum orthodoxia adversus Samuelem Basnaglum .. accedit Francisci Castulonensis Martyrium Antonianum, seu Beati Antonii de Ripolis O. P.*, Florence, 1728, in 1^o, xxxiv-189 p. et pour le supplément xli-29 p. Orsi montre dans cet ouvrage que, selon la tradition la plus ancienne, les visions et prophéties de sainte Perpétue ne sont pas entachées d'hérésie montaniste. Sur les *lupi* des persécutions et les mœurs anciennes de l'Église, Orsi écrit une *Dissertatio historica qua ostenditur catholicam Ecclesiam tribus prioribus scyllis, capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutique denegasse. Et plures alite incidentes quæstiones ad eorumdem temporum chronologiam ecclesiasticam pertinentes quibusdam digressionibus data opera examinantur*, Milan, 1790, in-8^o, xiv-311 p. Divers érudits sont attaqués dans ce livre et parmi eux Martène et Petau. Infatigable travailleur, Orsi publiait l'année d'après une *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Græcorum et Orientalium*, Milan, in-4^o, xn-200 p.; il s'agissait de savoir si la consécration eucharistique s'opère par invocation du Saint-Esprit ou par prononciation des paroles de l'Évangile. Après avoir donné le sentiment des anciens Pères, tenté de tirer une doctrine des liturgies orientales, rappelé ce qui s'était dit au concile de Florence, Orsi justifia d'un point de vue spéculatif la théologie latine. Outre les Grecs schismatiques, ses adversaires sont, dans ce livre, Toullé et Richard Simon.

La renommée d'Orsi devenant universelle, en 1732, le cardinal Neri Corsini, neveu de Clément XII, l'attira à Borne où il se l'attacha d'abord à titre de théologien. Orsi vécut désormais au couvent de Saint-Marcel-sur-Minerve. En 1733, il publia un autre important ouvrage : *De baptismo in nomine Jesu Christi et de hæreticis qui baptismi joriam ohm adulterarunt dissertatio historica; accedit dissertatio historico-theologica de chrismate conjirmatorio*, Milan. In-4^e. La *Dissertatio de chrismate conjirmatorio* qui termine ce travail a été reproduite dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. x. édit. 1762. p. 387-167. Les principaux adversaires visés dans cet écrit d'érudition polémique sont Claude Du Vair et Basnage. Ce qu'Orsi avait dit dans la première partie de ce livre sur le • baptême au nom du Christ seulement », fut attaqué

par son confrère, H.-IL Drouin, docteur en Sorbonne, dans une dissertation *De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato*, in-1^o, Padoue, 1734. Orsi répliquait en faisant imprimer à Florence, l'année d'après, les deux cents pages in-4^o de ses *Vindiciæ dissertationis de baptismo in nomine Jesu Christi a Sorbonici doctoris objectis*,

De Borne où il professa, à partir de 1732, à la bibliothèque Casanate dans une chaire établie pour l'explication de la Somme de saint Thomas (Catalan!, *De secretario Sacræ Congregationis Indicis*, p. 139), Orsi eut à s'occuper de ce qui s'écrivait sur le développement historique des doctrines thomistes dans leur liaison ou leur opposition à des doctrines plus modernes. Dès 1731, il faisait paraître en cette matière un ouvrage particulièrement important, dirigé contre le jésuite champenois Philipoleau Du Chêne. Ce personnage, qui ne devait mourir qu'en 1755, remplit des charges importantes comme celle de directeur de l'éducation des infants d'Espagne. De Baker, *Bibliothèque...*, I. n, p. 119. Après avoir écrit sur la prédestination, en 1724, un volume fort désagréable aux ennemis des jésuites, il publia en 1731, en langue française : *l'histoire du baianisme ou de l'hérésie de Michel Bains avec des notes ..*, in-4^o de plus de 500 p. Ce livre réunissait une grosse documentation. Il constituait la première étude importante qui parut sur l'hérésie de Baïus. S'il était accepté de l'opinion publique. Il risquait de faire loi pour une période fort délicate de l'histoire des doctrines. Or, c'était un ouvrage tendancieux, qui s'appliquait à faire de Baïus l'héritier spirituel du dominicain espagnol Pierre de Soto. Il insinuait même que Pierre de Soto aurait eu quelque velléité de résistance tardive aux décisions du concile de Trente : « Ce qui est certain, disait Du Chêne, c'est que Baïus goûta fort la doctrine de Pierre de Soto, se lia dans la suite avec lui et l'employa auprès du pape Pie IV... Il fit de ces opinions le fond de son système, p. 18... Il (Soto) confesse ingénument que les universités... étalent dans des sentiments opposés aux siens, p. 15... C'étaient en particulier ceux de l'école de Louvain avant que Baïus et Ilessels y enseignassent; les lettres de Tapper à Pierre Soto et celles du docteur Havestcyn en font foi, p. 197... En convenait Pierre Soto, auteur des sentiments que Baïus avait introduits dans la faculté, p. 230... Par un bref examen des doctrines et des faits il est aisé de prouver que de telles assertions sont monstrueuses. On s'étonne de lire, parmi des réserves, dans la nouvelle histoire du baianisme : *Battis et le baianisme* par F.-X. Jansen. S. J., ce jugement sur l'écrit de Du Chêne : « Ouvrage de valeur, précieux par ses documents, d'un auteur qui a de la critique... », p. xvn. Moins indulgente, l'autorité romaine condamna Du Chêne et le mit à l'index le 17 mars 1731.

Dans le même temps, Orsi rétablissait la vérité historique par son *De Pétri a Soto ejusdem ordinis et Judoci Havestcyn de concordia gralitr et Itbcri arbitrii cum Huardo Tappero epistolari disputatione. Tiber apologeticus quo Soli doctrina a recentis historici censuris adseritur*, in-4^e, Rome. 1731. xxxvi-400 p. L'intérêt du livre d'Orsi est de constituer une série d'études doctrinales positives de Pierre de Soto, de Bains, de Buard Tapper et de Jussé Havestcyn. Les analyses faites par Orsi d'une manière objective font ressortir la différence qu'il y a entre l'hérésie de Baïus et l'orthodoxie de Soto. Le jésuite condamné en fut réduit à n'écrire plus que sur l'histoire d'Espagne, Sa condamnation était, disait-on, l'effet de l'influence d'Orsi lui-même. En tout cas, par son livre, celui-ci était entré très exactement dans les vues des congrégations romaines. Il en fut récompensé, du moins indirectement, en devenant, en 1738

(el non en 1737 comme l'écrit Hurler, *Nomenclator...*, 3^e édit., t. iv, col. 1505), secrétaire de la Congrégation de l'index. Galalani, *Dr secretario Sacnr Congregalionis Indicis*, p. 139. Cette même année 1738, un ouvrage venait corroborer celui d'Orsi contre Du Chêne. Il s'intitulait : *Apologie du It. P. Pierre Soto dominicain ef des anciennes censures de Louvain et de Douai contre VHisloire du baianisme...* L'auteur qui signait « Louis de Lomanisc » en était probablement Bilhiarl.

A peine secrétaire de la Congrégation de l'index, Orsi entreprit la publication d'un volumineux travail contre les doctrines gallicanes et en faveur de ce qu'il appelait déjà l'infailibilité pontificale. Le premier « les trois volumes fn-4^e » qui parurent en 1739 s'intitulait *F. Joseph! Augustini Orsi ordinis pro dictorum, S. Indicis Congregationi a secretis. De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis iudicio*, l. i. pars 1^{re}, 141 p., Home. Il n'est pas inutile de mentionner l'imprimeur : « Typis Sacr.c Congregat Ionis de Propaganda Fide. Il apparut tout de suite que l'ennemi visé par Orsi est le système de ceux qu'il appelle Indifféremment « les Parisiens », « les Gallicans », « les Gaulois ». Tous ces théologiens français sont considérés comme ayant une même doctrine préjudiciable à l'autorité doctrinale du Saint-Siège. Orsi prétend les débouter de leurs positions par un examen historique de la conduite tenue par les conciles. Son second volume, tom. i. pars 2^{de}, paru la même année, comporte en appendice une *Dissertatio circa modum ab illustrissimo Petro de Mana propositum, conciliandi summam ejusdem romani pontificis auctoritatem cum libertate suffragiorum in synodis circumenicis*, 94 p., à la suite des 343 p. du corps du livre. Cette dissertation terminale sur le gallicanisme très prononcé de Marca est d'un ton vif. Elle se clôt par un dernier chapitre reprochant aux *Gallos theologos* en général de déclarer que le souverain pontife romain est le centre de l'unité catholique et pourtant de se réserver tous droits de soustraction d'obéissance doctrinale à son égard. Le titre de ce second volume n'indique pas que la majeure partie en est dirigée contre Bossuet : *quo Meldensis episcopi liber decimusterlius examinatur et confutatur*, p. 188-343. Le troisième volume, torn, secundus, 602 p., même date, est aussi dirigé contre Bossuet. De plus en plus Orsi tourne à la paraphrase de quelques textes sacrés : *Tu es Petrus...*, *Hogavi proie...* Les huit dernières pages constituent, en conclusion, l'apologie de l'infailibilité pontificale opposée à la faillibilité des évêques.

Les trois volumes d'Orsi ont été réédités en 1771. Il en existait déjà depuis 1719 un résumé en langue italienne : *Dell in/allibilità, c delT autoritii del romane pontefice sopra concilii cctimenici*. 2 vol. in-12. Home. Orsi avait complété ce qu'il avait écrit de la souveraineté spirituelle et infailible « les papes par un traité historique de leurs droits au domaine temporel. *Della origine del dominio e della sovranità del romani pontefici sopra gli Stati loro temporalmenlc soggetti dissertatione*, Homo, in 12, 1712; 2^e édit., 1754. in-12. XXXV-312 p. (et non pas in P comme porte Hurter, col. 1509).

Les travaux que publiait Orsi, depuis 1739, contre le gallicanisme semblent liés à une attaque générale des théologiens et historiens ultramontains contre les excès de certains théologiens français, *appellants* de la constitution *Unigenitus*, et contre l'*Histoire ecclésiastique* de Claude Fleury, ouvrage d'un gallicanisme modéré mais peu agréable à la Cour de Home et dont on pouvait tirer parti contre elle. En 1740 et 1741, au lendemain de la publication des trois volumes d'Orsi sur l'infailibilité papale et sur le

Saint-Siège considéré comme ultime juridiction doctrinale. le Saint-Office s'employa à faire condamner par la S. Congrégation de l'index, dont Orsi était secrétaire, *VHisloire ecclésiastique* de Henry. Ce que cet auteur avait dit des fausses décrétales, des prétentions romaines et même de la scolastique aurait plus particulièrement déplu. Mais le cardinal de Fleury, ministre de Louis XV, ne se souciait pas de laisser les doctrines ultramontaines s'établir en France à la faveur d'une condamnation de son homonyme Claude Fleury. En particulier, par une lettre du 11 février 1711, ce ministre mit en mouvement le cardinal de Tencin, nouvel ambassadeur de France à Home. Il s'agissait d'empêcher une condamnation qui aurait été en France d'un fâcheux effet. Le pape dut céder, malgré l'opinion des théologiens de son entourage. Il se contenta de faire remettre deux cents pistoles de dédommagement à un libraire de Venise qui avait entrepris l'impression d'une traduction italienne de *VHisloire* de Fleury. Par là on éviterait du moins que l'Italie ne fût contaminée par cette doctrine jugée dangereuse. E. Gaquère, *La vie et les oeuvres de Claude Fleury*. Paris, 1925, p. 115-116.

L'ultramontain Orsi ne pouvant condamner Claude Fleury décida de le combattre en opposant une *Storia ecclesiastica* italienne à *VHistoire ecclésiastique* française. Non seulement les Italiens ne liraient pas une traduction de l'ouvrage dangereux, mais ils auraient une Histoire de l'Église à tendances contraires, c'est-à-dire véridique. Orsi voulut faire de cette histoire le principal ouvrage de sa vie. Cette défense des papes prit une extension considérable puisque, à partir de 1717 jusqu'à sa mort, Orsi ne publia pas moins de vingt volumes qui menaient le récit des origines à l'an 600. Plus tard l'ouvrage devait être poursuivi par un confrère d'Orsi, le P. Bicchetti jusqu'en 1529. Les premiers volumes de l'Histoire d'Orsi reçurent un bon accueil de la presse. Les *Novelle letterarie publicatè en Firenze* ne manquaient pas à l'apparition de chaque tome de faire leur petit compliment à cette histoire qui, disait-on, dépassait toutes les autres. Voir *Novelle...* 1752. col. 117, 705; 1756, col. 165, 165, 720; 1757, col. 232, 350; 1758. col. 151, 314, 770; 1762, col. 18. L'ouvrage aurait même été traduit en d'autres langues, notamment en allemand. Hurler. *Nomenclator...*, 3^e édit., t. iv, col. 1506. Mais les érudits étaient obligés de constater qu'en réfutant Fleury, Orsi manquait de sérénité et ne se gênait pas pour piller son adversaire. Picot, *Mémoires pour servir...*, t. iv, p. 433. A peine Orsi était-il mort que les *Novelle letterarie* cessèrent de ne trouver à son Histoire que des avantages. On la déclarait trop docte et trop prolixe pour les honnêtes gens. *Novelle...*, 1762, col. 595.

Cependant on continuait à prendre au sérieux l'ultramontanisme d'Orsi. Ses volumes sur la supériorité du pape sur les conciles étaient encore réfutés en 1821 par la *Dissertation sur la déclaration du clergé de France en 1682*, ouvrage du vieux cardinal de La Luzerne, qui devait être réédité en 1813 et 1854. Orsi était encore défendu contre les gallicans par Palma et par son confrère Anfassi. Hurler. *Nomenclator...*, 3^e édit., t. v, col. 852.

En 1719, les travaux d'Orsi l'avaient fait parvenir au titre de maître du Sacré-Palais, Neri Corsini était encore son protecteur. Orsi devenait consultant des Congrégations des Kilos et des Indulgences, examinateur des évêques, puis cardinal dans la nombreuse promotion du 21 septembre 1759. Il eut pour église cardinalice l'église dominicaine de Saint-Sixte-le-Vieux. Il ne modifia aucunement sa vie

retirée et studieuse, (/était un homme d'un caractère estimé mais il n'avait pas que des amis et on l'accusait d'intriguer contre les jésuites. On se plaignit même de sa brillante carrière ecclésiastique qu'on jugea due à des faveurs et supérieure à ses talents. Picot. *Mémoires pour servir...*, I. iv, p. 439. Picot, dur aux ennemis des jésuites, semble s'attarder à ces appréciations fâcheuses.

Orsi mourut, le 12 juin 1761, dans la maison du duc Cafarelli, près du Capitole, entre les bras de son ami Boltari. Il fut enseveli dans son église cardinale. À l'intérieur de son ordre, on le considérait comme une gloire. Le 21 juillet 1761, le maître général, Jean Thomas de Boxador, écrivait à l'ordre entier des dominicains une épître vantant le dévouement du défunt à l'apostolat de la vérité. Mortier. *Histoire des maîtres généraux...* t. vu, p. 409. Lorsque le t. xxi de la *Storia ecclesiastica* parut, peu de temps après sa mort, un éloge d'Orsi par Bottari y était joint, et une notice biographique latine assez détaillée allait lui être consacrée par un autre de ses amis. Angelo Fabroni, dans ses *Vies des Italiens illustres*.

1. (uitnant, *De magistro Sacri Palatii nposolici libri duo*, Home, 1751, p. 230-232; J. Cntnhini, *Dr secretario Sacra-Congregationis Indicis libri duo*, Borne, 1751, p. 139-111; D. Condna, *Theologia Christiana dogmatico-moralis*, t. iv, Home, 1719, p. 10-11; A. et A. De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, deuxième série, Liège, 1851, p. 109-110, 119; A. Fabroni, *Vita Italorum doctrina excellentium qui serrulis XVI et XVII floruerunt*, t. xi, Pise, 1778-1799, 1785, p. 6-36; F. Gaquère, *La vie et les œuvres de Claude Fleury*, Paris, 1925, p. 115-116; Hurter, *Xomenclator...*, 3^e édit., t. IV, col. 1505-1509; P.-T. Mascetti, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae ordinis praedicatorum*, t. II, Home, 186-1, p. 309-310; Michaud, *Biographie universelle*, 2^e édit., t. xxxi, p. 119; Moroni, *Dizionario*, t. xlii, p. 144 sq.; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. vu, Paris, 1911, p. 109; *Xovelle letterarie pubblicate in l'irnz*, 1752-1762; M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, t. iv, Paris, 1855, p. 132-133; H. Beuschi, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. n. Bonn, 1855, p. 3, 511, 590, 761, 769, 821, 830; Schrödl, art. Orsi, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, 1895, col. 1087-1088.

M.-M. Golici.

ORTEGA (Christophe de), né à San-Clemente, diocèse de Cuenca (Espagne), en 1598. entra dans la Compagnie de Jésus en 1616. Pendant vingt ans il professa la théologie dans la province de Tolède, puis remplit les fonctions de censeur auprès du tribunal de l'inquisition, et d'examineur synodal de Tolède, fut recteur d'Alcala. et mourut à Madrid, le 22 février 1686. De son enseignement théologique il reste : 1^o un gros traité *Dr Trinitate et de incarnatione*, in-fol., Lyon, 1661; 2^o un non moins volumineux *De Deo uno*, in-fol., Lyon, 1671. dont on remarquera le sous-titre : *In quo quidquid hactenus pro scientia media, vel adstruenda, vel impugnanda a variis autoribus lentatum est, radicatus examinatur ac dr autorum penitus illustratur et augetur*; 3^o un autre volume de contenu plus mêlé qui se donne comme le 1^{er} du précédent et qui traite *Dr voluntate, virtutibus moralibus, providentia, praedestinatione, reprobatione a de angelis*, Lyon, 1671.

i. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, 1891, col. 1952-1933; Hurter, *Xomenclator*, 3^e édit., t. iv, col. 368.

Ê. Amann.

1. **ORTIZ** François-Lucius le Jeune, frère mineur de l'observance. Il est appelé « le jeune », pour le distinguer d'un autre François Ortiz (t. 1547). qui, non seulement porta le même nom, mais qui appartenait au même ordre des frères mineurs de l'observance et à la même province de Castille. François Ortiz le Jeune* que L. Wadding. *Scriptores ordinis minorum*.

Itonie, 1906, p. 37, confond avec François Ortiz «senior», doit avoir vécu vers la fin du xv^e et le début du xvii^e siècle, il fut définitif de sa province et composa de nombreux ouvrages : 1. *Summa summarum* ou *Instructiones et documenta pro omnibus statibus*, Alcala, 1595; Majorque, 1599; Madrid, 1603 et 1610; - 2. *Summa astesana a Francisco Ortisio Lucio castigata*, Venise, 1568; c'est une nouvelle édition, revue, et adaptée aux nouvelles décrétales, de la fameuse *Summa casuum* du franciscain A-stcsan de Asl;

3. *Expositio in regulam sive (Compendium declarationum)*. Madrid, 1581 et 1585;- L. *Viridarium divini amoris ac locorum communium*, Alcala, 1589 et 1592; cette dernière est une édition augmentée qui comprend vingt traités ou chapitres dont le dernier est intitulé: *Compendium alphabeticum concinnatoribus utilissimum*; - 5. *Conciones de pignitencia super Miserere*, Alcala, 1595 et Majorque, 1599; - 6. *Considerationes Lucii*, Salamanque, 1597; - 7. *Flores sanctorum. seu Vita Jesu Christi, virginis Marite et omnium sanctorum*. Madrid, 1507 et 1605; 8. *Tractatus de justo pretio frumenti et hordei*, dédié à Philippe II, roi d'Espagne, Madrid, 1600; - 9. *Viridarium de divinis floribus sacerdotis christiani, in quo ostenduntur qualitates, dignitates et reverentia debita propellenti huic officio*, Madrid, 1601; - 10. *Viridarium de quatuor novissimis et fine vitae humane in quatuor tractatus divisum de morte, judicio, inferno et gloria*, Madrid, 1602, 1608 et 1610; II *De creatione mundi, peccato Adami ac de adventu Demini tractatus*, Madrid, 1605, avec les *Flores sanctorum*; 12. *Dr principe christiano. iudice Christiano ac iudicum speculo tractatus*, Madrid, 1606; - 12. *Mystica theologia*, dans laquelle il traite : *De sacramentis* et *Dr peccatis*, Madrid, 1608.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Koine, 1906, p. 87-88; J. H. Sbralcu, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e édit., t. I, Koine, 1908, p. 291; Hurter, *Xomenclator*, 3^e édit., t. n, col. 1572.

A. Teet akht.

2. **ORTIZ** Jean, frère mineur espagnol de la province de Burgos et gardien du couvent de Ptmplune vers le milieu du xvi^e siècle. Prédicateur remarquable, il a publié quelques sermons intéressants sur la sainte Vierge : 1. *(Concio de preservatione virginis Marite)*. Burgos. 1615; - 2. *Concio de patrocinio Virginis*. Pampelune. 1655; - 3. *Conciones pluris de immaculata conceptione virginis Mariar*, en 1663.

1. H. Sbralcu, *Supplementum in scriptores trinni drdnum S. Franchci*, 2^e édit., t. n. Home, 1921, p. 109.

A. TITAIIT.

ORY Matthieu, inquisiteur dominicain (f 1557). -

Né à Lu Canne, diocèse de Saint-Malo, dans les dernières années du xv^e siècle, Matthieu Ory prit l'habit dominicain à Dinan et lit à Parls.au collège de Saint-Jacques, ses études théologiques. Licencié au début de 1527. il acquit rapidement une réputation de doctrine et d'habileté qui lui valut, en 1538, un litre de pénitencier du pape et. en juin 1539, des pouvoirs très étendus pour remplir la charge de grand inquisiteur en France, où il succédait à Thomas Laurent.

Dès 1536, Matthieu Ory avait été confirmé dans sa nouvelle charge d' inquisiteur général de la foy du royaume de France par lettres de François I^{er} données à Lyon le 3^e mai 1536 (Arch. nat., K 87, n. 5). Cette réorganisation de l'inquisition se produisait au même temps que le pouvoir royal décidait de sévir contre les luthériens ou les plus hardis disciples de Lefèvre d'Étaples. Mais Matthieu Ory n'a pas joué en France le rôle d'un Torquemada en Espagne. Les grandes inslilniions traditionnelles. faculté de théologie, parlement, eurent un rôle capital dans la répression des hétérodoxes et Matthieu Ory

y fut seulement associé dans une mesure qu'il est difficile de préciser sans de nouvelles études, l'enquête d'Echnrd étant trop laconique. Cependant, si Imbarl de la Tour a trop négligé, dans ses études sur les origines de la Réforme en France, «l'étudier le fonctionnement et le rôle de l'inquisition. les travaux de N. Weiss et surtout de M. Chassaigne (*Étienne Hotel*) permettent de suppléer dans une certaine mesure au défaut de connaissances plus précises sur l'inquisition française du xvr siècle. Plus qu'en Espagne, le pouvoir civil coopère à la répression de l'hérésie. L'inquisiteur général Matthieu Ory est un véritable fonctionnaire, une sorte d'expert théologien dont le rapport instruit le Parlement. L'inquisition d'Ory est donc moins un tribunal qui livre les coupables au bras séculier qu'une commission d'enquête préparatoire. Cette commission d'enquête n'est d'ailleurs pas seulement ecclésiastique. C'est dans son fond une commission royale. Dès le 20 Juin 1537, un conseiller au Châtelet de Paris. Engilbert Clause. est adjoint à Dry. Il ne semble pas qu'Ory ait d'abord compris le genre de service que le gouvernement de François I^{er}, décidé à sévir contre les réformateurs outranciers, attendait de lui. On voulait en faire le chef d'une administration officielle, d'un service d'État; et, selon des traditions d'anciens inquisiteurs, Matthieu Ory semble avoir d'abord compris que ses enquêtes devaient passer par les ordinaires diocésains. juges normaux en matière de foi et de mœurs. Des lettres royales du 23 juillet 1510 ont pour objet de lui ordonner de communiquer ses dossiers, dans tous les cas. aux juges séculiers institués par l'édit de Fontainebleau pour la destruction de l'hérésie. M. Chassaigne. op. cit., p. 280, n. L. Au tribunal d'enquête et d'expertise qu'était l'inquisition d'Ory, la justice séculière était représentée. A Lyon, en 1512, nous trouvons que siègent avec Ory non seulement un vicaire général du diocèse, un dominicain, un juge ecclésiastique. mais deux juristes civils, coasssseurs d'Ory, et le substitut du procureur général de la sénéchaussée, représentant la justice laïque. Op. cit., p. 287. Les dénonciations pouvaient se faire, soit auprès des autorités civiles, soit auprès de l'inquisition et de l'autorité ecclésiastique. Dans tous les cas. nous voyons le tribunal de l'inquisition siéger et Ory s'efforcer par des interrogatoires serrés de faire la lumière sur le caractère plus ou moins hérétique des personnages soumis à son enquête.

Ory voulut aussi opposer aux nouvelles doctrines une apologie doctrinale catholique. Elle parut sous le titre : F. *Matthiri Ory dominicanæ familiir theologi hicretica pravitatis per (iallias inquisitoris, sumniique pontificis a pivnitentibus, ad h-requin redivivas affectiones Atcxipharniacum*, in-8°. Paris, 221 p.. rééditée à Venise, 1551, in-16, et 1558, in-16 (et non in-8° comme porte Echard). Venant quelques années seulement après *VInstitution de ta religion chrétienne* de Calvin, le petit livre d'Ory est habile. En un latin châtié, dépouillé de l'appareil et des argumentations scolastiques, il garde tout l'essentiel du thomisme. Ory sut voir que les arguments habituels des écoles étaient inopérants sur des esprits prévenus contre eux. Son exposé et sa critique portent donc sur cinq chapitres qui, visant toute la religion, ne se donnent que comme des explications de cinq mots de saint Paul : *gratia** *Justificatio*, *peccatum*, *libertas*, *lex*. Cette théologie biblique paulinienne est encadrée de considérations sévères sur les hérétiques, si dignes de mort ! qui se séparent de l'Église. Par contre, l'exégèse de saint Paul faite par On paraît guidée par une dialectique singulièrement souple, avant de glisser à l'utilité de la justification par les œuvres, il fait apparemment la part belle aux tendances protestantes en insistant sur le caractère gratuit de la grâce et du mérite. La grâce qui rend agréable

à Dieu ôte le péché, et elle est le premier principe de cette justification que l'homme est bien incapable de mériter par lui-même. S'il est des œuvres coopérant à notre Justification, n'est-ce point en tant que ces œuvres procèdent elles-mêmes du Saint-Esprit ? N'y a-t-il pas une grande différence entre l'œuvre humaine qui ne vient que de l'esprit humain et l'œuvre chrétienne qui procède de l'esprit du Christ ? (ne philosophie vraiment chrétienne ne doit-elle pas tout ramener à de telles premières causes et à un tel premier principe ? C'est en toutes acceptions de ce terme qu'il faut dire que le mérite du Christ pour nous est Infini. Si nous avons quelque peu de mérite, c'est comme participant à ce mérite du Christ. Le péché originel a laissé en nous de telles traces que Dieu doit encore nous assurer des secours très spéciaux pour que nous puissions accomplir ce minimum d'œuvres vertueuses qui, par ailleurs, ne vaut que par Lui. Sans aucune compromission avec les doctrines qu'il combat, Ory fait donc surtout porter l'horreur de l'hérésie sur la méchanceté du schisme. Cette méthode devait convenir aux Français d'alors qu'Imbart de La Tour trouve plus soucieux d'exactitude biblique que désireux de *e séparer d'une Eglise fortement enracinée en France par diverses institutions religieuses ou politiques.

L'habileté de Matthieu Ory allait être mise à contribution dans l'affaire délicate des hérétiques de Ferrare. Vue élève de Lefèvre d'Étaples, Renée de France, fille de Louis XII. mariée au duc Hercule, à Ferrare. avait peu à peu créé en cette ville un centre de refuge pour des réformés* surtout français, et de rayonnement de leurs doctrines sur la France, la Suisse et l'Italie. L'autorité inquisitoriale locale n'avait engagé que des poursuites partielles. Le duc, hostile aux idées de sa femme, voulait néanmoins ménager la France. Pour procéder contre la duchesse Renée et ses amis, il lit munir de pleins pouvoirs le grand inquisiteur de France, Matthieu Ory. Le premier effet de l'arrivée de Matthieu Ory à Ferrare. en juillet 1551. fut de disperser un certain nombre d'hétérodoxes et de faire entreprendre dans cette ville, contre ceux qui y restaient cachés, des poursuites si énergiques et si durables, que le foyer de réforme protestante de Ferrare ne s'en releva jamais. Pas plus que Meaux. Ferrare ne serait ce que devenait Genève. Matthieu Ory eut plus de difficultés en ce qui concernait la duchesse Renée elle-même, qui depuis douze ans n'avait pas entendu la messe. Il entreprit sa conversion en de longues conférences. Il semblait d'abord parvenir à ses fins, mais Calvin envoya de Genève le ministre Morel, seigneur de Colonges, qui, arrive vers le 15 août, contrebalança l'habileté de l'inquisiteur. Celui-ci. changeant de manière, dut recourir à la force. La duchesse fut privée de ses serviteurs et de la présence de ses enfants. Sa bibliothèque fut brûlée, ses biens menacés de séquestre. Elle fut arrêtée. Enfin, le 13 septembre, on déclara que, la duchesse se convertissant, tout rentrerait dans l'ordre. Elle retrouva la liberté, soit qu'elle ait réellement cédé aux instances de l'inquisiteur, soit qu'elle ait feint de reconnaître, par exemple, à défaut de l'Église romaine. l'Église catholique, soit que d'autres influences, blâmant la violence d'Ory. aient fait brusquement congédier ce dernier. En effet, lorsque, quelques jours plus tard. Renée de France reçut la communion de la main d'un jésuite. Matthieu On n'était plus à Ferrare.

L'étude de M. Chassaigne sur *Étienne Hotel* montre que Matthieu Ory a joué un rôle prépondérant dans le drame par où se termina l'existence agitée de cet humaniste. Étienne Dolet qui, cicéronien et imprimeur d'humanistes, était atteint d'une immense fatuité,

après avoir vexé les catholiques de Toulouse par des discours inconsiderés, après avoir causé à ses amis humanistes les plus grands torts en publiant leurs lettres privées ou en éditant en fraude leurs ouvrages. avait à Lyon, où il était imprimeur, mis le comble à ses imprudences, non seulement en éditant des livres prohibés sans les faire passer par les censeurs, comme on le lui avait enjoint, mais en favorisant, dans des proportions malaisément déterminables, la contrebande des écrits protestants, spécialement de *l'introduction chrétienne* de Calvin. Par-dessus tout, ancien padouan frotté d'averrofsme, dans la querelle de ses contemporains sur l'immortalité de l'âme, Dolet avait laissé voir qu'il ne croyait pas à la survie. Dénoncé par les imprimeurs lyonnais, Dolet eut à comparaître très longuement devant le tribunal d'inquisition présidé par Matthieu Ory, en 1512. Les interrogatoires furent longs, piteux pour Dolet, car l'inquisiteur avait réuni une foule de témoignages sur la mauvaise conduite de Dolet et avait sur sa table les livres dangereux imprimés par Dolet et les écrits évidemment hétérodoxes qu'il avait rédigés. Les protestations de Dolet en faveur de sa perpétuelle orthodoxie étaient démenties par tant de faits. L'enquête conclut à déclarer l'accusé : « mauvais, scandaleux, schismatique, hérétique, faulleur et défenseur des hérétiques et erreurs, pernicieux à la créance chrestienne ». Cependant diverses influences s'exerçant en sa faveur. Dolet fut momentanément relâché. Mais l'humaniste infatué était trop confiant dans cette protection royale qui s'exerçait, sous *judicio judicum*, sur la plupart des personnages quelque peu notables. lorsqu'ils étaient accusés de protestantisme. Dolet ne se rendait pas compte qu'il n'avait qu'un sursis, que la justice suivait son cours, que l'enquête d'Ory était approuvée par les juges. Il commit la maladresse d'écrire des *Tusculanes* où Ory qualifié de « Monsieur le Moyne » était fort maltraité. Il récidiva en de nouveaux écrits hétérodoxes, fut incarcéré de nouveau et mourut, dans la réprobation universelle, en invoquant Dieu et la Vierge sur l'ordre du bourreau (151 h. *Op. cit.*, p. 341. Calvin eût détesté Étienne Dolet de la même manière et pour le même motif que Servet. Michel Servet lui-même a été, avant d'être exécuté par Calvin, l'objet de poursuites de Matthieu Ory, poursuites ayant évidemment les mêmes motifs que celles intentées à Dolet. *Op. cit.*, p. 302.

A la différence du véritable chef de l'inquisition espagnole contre les protestants, Melchior Cano, Matthieu Ory n'a pas englobé dans la même haine les protestants et les jésuites. Ory aurait eu à s'occuper de saint Ignace de Loyola et de ses premiers compagnons et à prendre leur défense, au temps même de l'origine parisienne de la Compagnie de Jésus (1534-1536). Peut-être cependant l'historien de saint Ignace, Mattel, aura-t-il confondu l'inquisiteur Ory avec ses prédécesseurs, Valentin Lievin et Thomas Laurent. Son témoignage paraît plus fondé au sujet d'une intervention d'Ory en Italie en faveur des premiers jésuites, quelque temps plus tard.

Il est difficile d'apprécier la contribution qu'apporta Matthieu Ory, par son habileté et sa modération ou sa fermeté, au maintien du catholicisme en France pendant les vingt ans où il fut inquisiteur et où Calvin régnait à Genève. Peu de temps après sa mort, qui eut lieu le 1er juin 1557, la procédure contre les hétérodoxes fut encore aggravée et le 1er septembre, on découvrait un conventiculo protestant dans cette rue Saint-Jacques où Ory était prieur de son couvent et inquisiteur. Il y eut sept condamnations à mort. Mais, lorsque les guerres de religion commencèrent quelques années plus tard, pour des causes surtout politiques, il apparut que les diverses institutions : université, parlement, inquisition, avaient contribué

à maintenir en France des forces religieuses catholiques considérables, sans qu'on puisse dire si l'action de Matthieu Ory y était entrée notablement en jeu. On a cependant de bonnes raisons de croire que l'habileté théologique et la fermeté doctrinale d'Ory déconcertaient les hétérodoxes. Il fut chahuté, moqué, détesté à l'égal des théologiens de Cologne. Ory était pourtant plus modéré envers ceux qui ne voulaient que la réforme de l'Eglise qu'il n'était violent contre les rationalistes ennemis de toute Eglise. Cependant son rôle n'avait pas de quoi le rendre populaire. Sur un livre de Dolet conservé à la bibliothèque de l'Académie de Lyon, un contemporain écrivit :

Dolet enquis sur le point de la foy
Dit fi Orris qui finisoit cette enqueste :
• Ce que lu crois, certes point je ne croy,
• Ce que je crois ne fut oncq en ta teste.
Orris pensant l'avoir prist en lit feste
Lui demanda : • Qu'est-ce que lu crois doncq? »
• Je croy, dit-il, que tu n'es qu'une beste
• Et si croy bien que tu ne le creus oncq.

On attribue à Ory, outre son *Alexipharum* un *Opusculum de imaginibus* et un autre écrit : *Septem scholæ contra hereticos* « *in quo reducit omnes hereses ad septem capita et hereticos omnes istorum scholæ per bestiam illam septem capitum, cujus sacra scriptura meminit significari docet.* »

Quélif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. n, p. 162-163; E. Kodocanucchi, *Renée de France, duchesse de Ferrure*, Paris, 1890; E. Itodocanncdii, *La Réforme en Italie*, t. i, Paris, 1920, p. 337 sq.; B. Fontana, *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'Estense sull'inprigionamento di Renata di Francia*, Rome, 1886; B. Fontana, *Renata di Francia*, Borne, 1889-1899; Le Laboureur, *Additions aux mémoires de Michel de Castelnau*, t. i, Bruxelles, 1731; Hurler, *Nomenclator...* 3e édit., t. ii, col. 1151-1-155; Mallei, *Vita sancti Ignatii* (1585), édit. 1658, Lyon, p. 109 et 165; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. v, p. 415-116; A. Mortier, *Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique en France*, Paris, 1920, p. 197-201, 208. 210; M. Chassaing, *Étienne Dotet*, Paris, 1930.

M.-M. Gohce.

ORZECZOWSKI Stanislas (1515-1567). - Selon l'habitude des humanistes, il paraît souvent dans la littérature de l'époque sous le nom latinisé d'Orichovius ou d'Orzechovius. C'est l'une des figures les plus intéressantes de la Pologne à l'époque de la révolution religieuse du xvi^e siècle. Il était fils de Stanislas Orzechowski, gentilhomme polonais des environs de Przemyśl. Les Orzechowski usaient du blason dit Okrza. selon l'usage polonais qui établissait des tribus nobiliaires rattachées au blason, d'éléments des noms patronymiques. D'où, Stanislas Orzechowski signait quelquefois Okrza ou encore Okrzyc. Tous ces divers personnages n'en font qu'un seul, par conséquent. La mère de notre écrivain était une ruthène, fille d'un prêtre oriental ; aussi Orzechowski aimait-il quelquefois à se dire *gente ruthenus, natione polonus*. Ses parents le destinèrent dès l'enfance à l'état ecclésiastique. A quatorze ans déjà il fut nommé chanoine du chapitre de Przemyśl, puis on l'envoya faire ses études à Vienne et ensuite à Wittenberg. où il subit pendant un certain temps, l'influence protestante. Une semblable inconséquence ne peut s'expliquer chez, ses parents, que par le complet désarroi où les habitudes et les idées religieuses étaient tombées dès lors en Pologne sous la poussée protestante. Orzechowski quitta de lui-même l'Allemagne et se rendit en Italie, à Padoue et à Borne, où il revint à des convictions catholiques. Cependant il ne sut plus jamais refréner les turbulentes passions de son tempérament, peu profond, mais brillant et emporté. Il rentra dans son pays.

Après une quinzaine d'années consacrées aux études à l'étranger et ayant en 1513 reçu, à son corps défendant mais sous la vigoureuse pression de son père, l'ordination sacerdotale, il obtint simultanément deux paroisses en plus de sa stalle canoniale. Il entre du coup en conflit pour cumul de bénéfices avec son évêque Stanislas Tarlo (1537-1511) et manifesta déjà à cette occasion un esprit de révolte signalé. Ses relations avec l'autorité ecclésiastique devinrent plus tendues encore sous le successeur de l'évêque Tarlo, Jean Dzinduski (1545-1559) lorsque Orzechowski (pii, avec son tempérament débordant et fougueux, ressentait de sérieuses difficultés à satisfaire aux obligations de la continence sacerdotale, se fut mis en campagne pour l'abolition du célibat ecclésiastique. Cette lutte, il y préluda par son altitude au synode diocésain de Przemyśl (1516) et il continua à la soutenir l'année d'après en publiant, sous la forme alors reçue, d'une harangue aux Pères de Trente, qui venaient tout juste de se réunir, une brochure latine intitulée : *De lege cœlibatux contra Siricium in concilio habita oratio*. Dans cet écrit, de même que dans plusieurs autres qui le suivirent, il combat la loi du célibat ecclésiastique pour son incompatibilité supposée avec les exigences de la nature et parce qu'inconnue, dit-il, de l'antiquité chrétienne et de la discipline en vigueur dans l'Église orientale. Cité devant le tribunal épiscopal, Orzechowski commença par se soumettre tout d'abord à la légère pénitence qui lui avait été imposée, mais, bien vite, il revint à la charge, se sentant en crédit auprès de ses contemporains, grâce à l'éclatant succès de ses écrits et de ses discours politiques et principalement de l'oraison funèbre, qu'il avait écrite à propos de la mort du roi de Pologne Sigismond Ier en 1518. L'Ordinaire le menaça alors des peines et censures ecclésiastiques. Orzechowski ne s'en soucia pas. Il remua en sa faveur l'opinion et, à la Diète (Sejm) générale, réunie à Piotrków en 1550, il sut donner à sa querelle personnelle une portée plus étendue, en la présentant comme une défense des droits et privilèges de la noblesse contre les « empiètements tyranniques » de l'Église. Le parti protestant, qui était déjà fort nombreux et suffisamment puissant en Pologne, prit tout naturellement, fait et cause pour Orzechowski. Peu après ces débats parlementaires, Orzechowski s'enthousiasma jusqu'à donner la bénédiction nuptiale, dans son église paroissiale de Zorawica, à l'un de ses confrères Martin Krowicki, curé de Sadowa Wisznia près de Przemyśl; puis en 1551, il contracta lui aussi mariage avec Madeleine Chelmska appartenant elle-même à la noblesse, après s'être démis des bénéfices ecclésiastiques qu'il possédait. Chose hautement caractéristique de la situation religieuse de la Pologne d'alors, cette incartade trouva l'approbation générale, même en des milieux qui, par ailleurs, se croyaient strictement catholiques. Soutenu par cet état de choses, Orzechowski ne reconnut pas le verdict porté contre lui par son évêque Dzinduski qui l'avait cité derechef à son tribunal et l'avait condamné; il en appela de la sentence au synode provincial et même au souverain pontife. Cf. l'impudent opuscule intitulé, *Stanislaus Orechowski ad Julium Tertium pontificem, maximum supplicatio de approbando matrimonio a se inito*, publié à Bâle en 1551. Mais, par un singulier contraste, Orzechowski trompa en même temps les grandes espérances que les protestants de Pologne se mirent alors à fonder sur lui, en se jetant dans la mêlée de la polémique antiprotestante, en soulignant hardiment son orthodoxie en matière de foi et en prenant violemment position contre son confrère Krowicki lequel, après son mariage, était devenu ouvertement hérétique. Voilà pourquoi les évêques polonais avec

le primat de Pologne, l'archevêque de Gniezno, Nicolas Dzierzgowski (1516-1559) en tête, décidèrent dans leur réunion tenue à Piotrków en 1552, de composer avec cet apologiste imprévu, si populaire dans la noblesse, et de traiter le plus doucement possible ce prêtre révolté. Ils le délièrent donc des censures ecclésiastiques et lui intimèrent l'ordre de se faire absoudre à Rome dans le courant de l'année. Sur ce, Orzechowski entama des démarches, qui devaient demeurer infructueuses, afin d'obtenir du Saint-Siège la validation de son union. L'affaire resta cependant en suspens jusqu'au synode de Lowicz (1556) où, sur l'intervention du nonce apostolique Louis Lipomano, l'on cassa pour cause d'illégitimité canonique la décision de Piotrków qui le libérait de l'excommunication.

Nouvelle révolte de l'infatigable et tumultueux Orzechowski, qui compose alors un libelle absolument inqualifiable et franchement schismatique contre le Saint-Siège et le clergé, intitulé : *Repudium Roma* *. Ce libelle néanmoins ne vit pas le jour, car son auteur, changeant d'attitude, le fit retirer de l'imprimerie. Et pourtant, il ne se tint pas pour battu, car, après la mort du sévère et indomptable Paul IV (t. 1554) il revint à la charge auprès du nouveau pontife Pie IV, demandant à être relevé de son excommunication et se remettant à la polémique antiprotestante pour mieux se faire apprécier de l'Église. Au synode de Varsovie (1561), il signe une profession de foi, condamne, d'une manière fort réservée, il est vrai, son malencontreux mariage et en appelle à la grâce du pape. De cette période de sa vie, nous avons aussi des écrits antiprotestants, dirigés en particulier contre le prédicant Stancor (1502-1571), un italien qui était alors l'un des principaux chefs de la Réforme en Pologne. Également à la même époque (1561), parut le très célèbre traité politique d'Orzechowski intitulé le *Quincunx*, où le turbulent auteur, ayant changé d'avis, soutient la théocratie et la suprématie de l'Église, voire même dans la vie sociale, il y gagna peu cependant, car il perdit de la sorte la chaude sympathie du camp laïque qui le patronnait jusqu'alors et il ne s'acquitta point de la bienveillance du clergé, parce que, nonobstant toutes ses avances. Il ne se sépara point de sa femme jusqu'à la mort de celle-ci, survenue en 1566. Peu après il mourut lui-même dans l'indifférence générale» vers le nouvel an 1567.

Orzechowski fut un tempérament de frondeur et de partisan qui, pour son avantage personnel ou par lubie, était toujours prêt à tout sacrifier, principes et bien général compris. Évidemment c'était un esprit capable, instruit, de large culture, excellent orateur, mais ce ne fut pas un esprit profond. Sa production littéraire, plus de cinquante titres, qui d'ailleurs lui a valu une place fort marquante dans les lettres polonaises du xvi^e siècle et dans l'histoire des mœurs, offre plutôt le caractère d'écrits de circonstance du genre journaliste, pleins de verve et de traits acérés, que celui d'une activité scientifique soutenue. Pour la plupart ce ne sont guère que des opuscules. Pour l'histoire de la théologie en Pologne voici les ouvrages qui, dans son héritage littéraire, offrent quelque importance, le reste étant surtout politique ou nettement personnel : 1. *Haptismus Ruthenorum*. Cracovie, 1511, où Orzechowski reprend à son compte une vieille querelle qui avait occupé autrefois, à la fin du xvi^e siècle, les théologiens polonais, à savoir si le baptême des Ruthènes, par conséquent le baptême du rit oriental, doit être, oui ou non, tenu pour valide. Mû peut-être par son sentiment d'appartenance à la race ruthène, Orzechowski défend en tout état de cause la validité de ce baptême, ce en quoi il n'a raison. Ce n'est d'ailleurs qu'une brochure. —

2*) *De baptismo Christiano contra luthcranos baptistas*, 1558, inédit; le ms. se trouve à la bibliothèque de l'Ossolincum de Lwow, n. 636, fol. 160-231.

3*) *Chimera sive de Stancari funesta regno Polonia: secta*, Cracovie, 1562; 2e éd., Cologne, 1563. — 1° *Conclusiones in turrelicos pro salute pairin'*, Cracovie, 1562. également dirige contre le même Stancar. — 5° *Pricius de malestate Sedis apostolicæ*, Cologne, 1562, écrit dirigé contre le courant représenté en Pologne par André Fryrz Modr/ewski (1503-1570), le très célèbre coryphée des nombreux partisans des idées politico-ecclésiastiques du protestantisme, qui cependant n'en venaient pas à la rupture totale avec l'Église. — 6° L'n écrit polonais intitulé *Listy Stanisława Orzechowskiego do królów, królowej i do posłów do sejmiku w Warszawie*, Cracovie, 1561 (Lettres de Stanislas Orzechowski où il est suffisamment et sagement démontré contre les partisans du nouvel Évangile quelle est la véritable Église fondée par Jésus-Christ et les apôtres) — De plus deux lettres d'Orzechowski au célèbre cardinal Stanislas Hosius (1501-1579) présentent une certaine valeur scientifique. Toutes deux sont de 1563. La première a été imprimée conjointement avec la réponse d'Hosius : *De loco et auctoritate romani pontificis in Ecclesia Christi et conciliis*, Cologne. 1567. Quant à la seconde, elle constitue la réponse au dit traité d'Hosius et. demeurée inédite, elle ne fut publiée (pie dans le recueil de J. Korzeniowski intitulé *OrtehoDłana*, t. i. Cracovie, 1891. p. 558-575, cf. la première lettre, *ibid.*, p. 550-558, et le traité *Conclusiones in hereticos*, p. 530-539. Cet échange d'opinions entre Orzechowski et le cardinal a pour sujet la question de la sécession de (Orient de l'unité chrétienne. Orzechowski y défend l'Orient contre le reproche de schisme.

Pour la bibliographie complète des œuvres d'Orzechowski voir Eitelcher, *Bibliografia polska*, t. xxii, p. 111-160. Il n'existe pas encore de biographie critique de h» personne d'Orzechowski et son activité attend toujours une complète mise en lumière. Cependant on peut citer les travaux suivants bien qu'insuffisants : Ossolinski, *Stanisław Orzechowski* dans *Wladomàci historijczno-krgtyczni*, t. m. Cracovie, 1819-1822, et tirage H part. Cracovie, 1831, intitulé : *Zgwoz i sprang/St. Orzechowski* (Vie et activité <lr St. Orzechowski); Kubala, *Stanisław Orzechowski i jego lego na rozwój i upadek Ilcijnrnnacji w Polsce*, Lwow. 1870. 2* éd., 1907 (Stanisław Orzechowski, et son influence sur le développement et la décadence de la Héfonn en Pologne); Krzcsinski, *Stanislaus Orzechowski. Biografische Skizzen*, Posen, 1891. Voir encore les articles consacrés à Orzechowski dans tous les dictionnaires polonais et dans tous les manuels de la littérature polonaise. Il existe aussi un certain nombre d'études concernant des chapitres spéciaux «le la vie si mouvementée d'Orzechowski, leur liste se trouve dans G. Korbut : *Lilcralura polska*, I. i, Varsovie, 1917, p. 257 et 258 où l'on trouve une esquisse de bibliographie.

H. CICHOWSKI.

OSBERT PICKENHAM, théologien canne anglais du xiv^e siècle, connu d'abord sous le seul nom d'Osbert l'Anglais, auquel depuis le xvi^e siècle fut ajouté celui de *Pickenham* par Jean Bale. Leland et Barrvt On ignore le lieu et la date de sa naissance; de plus non seulement la date de son entrée dans l'ordre des carmes est inconnue, mais même le couvent reste douteux : car Jean Baie en indique deux : notamment dans son *Scriptorum illustrium Majoris Britannia catalogus*, t. i, Bâle, 1557-1559, p. 391. il indique King's Lynn comme couvent d'origine d'Osbert. tandis que dans son ouvrage manuscrit *inglorum Heliades*, il donne Burnham. Comme l'ouvrage manuscrit est en général plus correct que l'im-

primé, il faut pencher pour Burnham. D'un certain texte de Jean Baie on pourrait conclure qu'il a clé prieur du couvent de Londres, mais il semble plutôt qu'il n'y aurait été (pic régent des études. Il ne remplit pas de charges plus élevées. Certainement il fut docteur en théologie comme plusieurs des mss. de m^w œuvres et plusieurs auteurs anciens l'attestent; mais nous ne savons pas avec certitude à quelle université il prit ce grade. Jean Barret, Jean Baie, etc, le disent docteur de Paris, mais de l'étude des inss. il semble qu'il faudrait conclure qu'Osbert Ht ses études en Angleterre et y prit le doctorat ; cependant on pourrait expliquer le témoignage de ces auteurs en admettant qu'il étudia quelque temps à Paris: mais de ceci il n'y a point de preuves. Il mourut au couvent de Londres, mais la date de sa mort est inconnue. Jean Baie, en un endroit de ses écrits, dit qu'il brilla en 1320, et en un autre endroit en 1330. D'après Augustin Biscareti il serait mort en 1331. Non seulement les historiens le comblent d'éloges pour sa science, à tel point même qu'ils le comparent à Aristote et à saint Augustin et assurent qu'un grand nombre d'élèves vinrent suivre ses leçons; mais aussi les théologiens de la seconde moitié du xiv^e siècle, tels Michel de Bologne, François Bacon. Jean Brammarl, etc., le louent et le citent.

Quant aux œuvres d'Osbert l'Anglais, le canne chaussé Barthélemy F. M. Xiberta en a fait une étude dans les *Analecta ord. carm.*, t. vi, fasc. 2, p. 182-192; de cette étude il faut conclure qu'Osbert écrivit : 1° Une *Lectura Sententiarum*, comprenant huit questions. 2° des *Determinationes theologien**, comprenant douze questions, dont certaines sont inauthentiques, une d'elles est attribuée au carme Alicnand et d'autres à Richard Chillington. Ces vingt questions sont conservées en plusieurs bibliothèques; notamment à Bologne, bibl. archigymn.. A, 1024-, à l'errare, bibl. de la ville, salle 2. 291\ à Florence, bibl. nation., cod. *Magliabecchian.*, II, II, 281; à Prague, bibl. du chapitre inétrop., CCV; à Oxford, Magdalen-College, 194; à Paris, bibl. Mazarine. 3519. et à Bruges, bibl. de la ville, 192. - Osbert écrivit encore : 3° *De clara visione Dei* et 1° *Postillic biblicorum*; mais les manuscrits n'en ont point été retrouvés. D'après Jean Baie, Osbert Pickenham aurait composé aussi un ouvrage *super Maria conceptione*, mais c'est à tort, car l'auteur de ce traité est Osbert de Clara (t vers 1160), qui composa trois opuscules pour défendre l'immaculée conception, ils ont été publiés récemment par Herbert Thurston et Thomas Slater : *Eadmcrici monachi Canluariensis tractatus de conceptione sancta Maria*, Fribourg - en - Br , 1901. Les *Derivationes* attribuées à Osbert Pickenham. ms. 256 (287) de la bibliothèque de Chartres (cf. *Catalogue*, p. 126), sont d'Osbert Glaudien et furent dédiées à l'lamclinus, abbé de l'abbaye de Gloucester du 26 septembre 1118 au 10 mars 1179; elles ont été publiées par le cardinal A. Mal dans le l. vm des *Classici auctores e Vaticanis codicibus editi*, Itonie. 1836, p. 1-632. sous le titre de *Thesaurus novus latinitatis*.

Osbert Pickenham est assez original; non seulement il connaît bien Aristote et ses commentateurs, mais il montre qu'il a bien étudié certains Pères, surtout saint Augustin, il fait grand cas du bienheureux Albert le Grand, de saint Thomas, Henri de Gand et Duns Scot. Il est étranger à l'école des nominalistes. Quoiqu'il manifeste une grande estime pour saint Thomas, il donne néanmoins la préférence à certaines opinions de Duns Scot. Il se sépare aussi du Docteur angélique sur plusieurs points de la théorie de la connaissance. De même, dans la question de la concordance du libre arbitre humain avec la grâce divine, il semble qu'il faille placer Osbert parmi les

docteur* qui, pour défendre la Hberlé humaine, diminuent la mesure de la ruption du Moteur suprême.

Jeun Barret, *Magistri Parisiensis rlooi Irlssu omisit*, dans Benedict Zhniirriiuiinn, *Monumenta historica carme-llamt*, Lérins, 1907, p. 395; Iran Bah, *Collectanea*, cod. Harley IM9, fol. 3 r*. Cod. Bodley73, fol. 3 v et fol. 198 r*; *Anglorum Heliades*, cod. Harley JA.1S, fol. 60-61; Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus beltannetels*, Oxford, 1709, c. 319, p. 33G-337; Jean Baie, *Scriptorum illu-strium Maioris Britannia catalogus*, l. i, Bftlr, 1557-1359, cent. v.c. xvi, p. 39 1-395; Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, dan* *Opera historica*, t. i, Erancfort, 1601, p. 319, Pierre Lucius *Bibliotheca carmellana*, Horcncc, 1593, fol. 68v.; Jean Posscvin, *Apparatus sacer*, t. n, Venise, 1606, p. 543; Jean Pitsens, *BrlaUonum historicarum di rebus angllicis tomus primus*, Pari*, 1619, p. 122-12-3, n. 191; Augustin Bhnrcrtl, *Palmites vinefr Carmeli*, nu. de 1638 conservé au Collège Saint-Albert a Home» fol. 181; J.-B. «le Lc/Jina, *Annales*, t. iv, Home, 1615-1656, p. 550, n. 10; Daniel de la V. Marie, *Spéculum curmclit-anum*, l. n, Anvers, 1080, p. 892, n. 3031 (Arnold Bostius); p. 1119, n. 3918; Tanner, *Bibliotheca brlannicû-hibernica*, Londres, 1748, p. 599; Cosmo de Villiers, *Bibliotheca earmclitana*, l. n, Orléans, 1752, col. 520-521, n. 12; card. A. Mai, *Classicorum auctorum c Vaticanis codicibus editorum*, t. vni, Home, 1836, p. 1-632; Oniont-Molinicr, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, départements*, Chartres, Pari*, 1890, p. 126; Georges Gocht, *Corpus glossariorum latinorum*, l. i : *Dr glossariorum latinorum origineet/alis*, Ixiprig, 1923, c. xvii, § 52, p. 196; Barthélemy E. M. Xiberta, *De Osberto angli-cano*, dans *Analecta Ord. Carm.*, t. vi, fnsc. 2, p. 177-213.

Anastasi, de Saint-Paul.

OSÉE, le premier des douze petits prophètes dans la Vulgate. I. Le prophète. II. Le livre.

I. Le fhoppiète. — 1° *Son num.* — Le nom de *Hoschca*, forme abrégée qui signifie : « Jahvc aide ou délivre », a été porté par plusieurs personnages de l'Ancien Testament, entre autres par Josué, le successeur de Moïse, Num., xiii, 16, et par le dernier roi du royaume d'Israël. IV Keg., xv, 30. Pour le distinguer de ces personnages est ajouté au nom du prophète celui de son père Bceri, dont malgré certaines traditions rabbiniques on ne sait rien.

2° *Son pays.* — Si le prophète ne nous dit rien sur son pays d'origine, on peut cependant, d'après quelques allusions, relevées dans son livre, le conjecturer avec assez de certitude. Non seulement l'activité prophétique d'Osée a eu pour théâtre le royaume d'Israël, tout comme celle d'Amos qui était du royaume de Juda, mais lui-même en est originaire et l'a habité. Les raisons pour l'établir ne manquent pas. sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'expression « notre roi », vu. 5, qui n'est pas formulée au nom du prophète ou même ne serait qu'une corruption du texte pour « leur roi », non plus qu'aux aram usines plus ou moins nombreux qui trahiraient un Idiome éphraïmite. Il semble bien, en effet, que seul un Éphraïmite ait pu avoir de la politique et de l'histoire du royaume du Nord la connaissance exacte et précise que révèlent les nombreuses allusions qui y sont faites au cours du livre. De plus, tandis que les villes du Nord de la Palestine sont maintes fois citées. Jérusalem n'est pas mentionnée. même une seule fois.

Les quelque* ressemblances avec Amos, originaire du pays de Juda, non plus que les allusions au royaume de Juda (qui, pour une part d'ailleurs sont des interpolations) ne sauraient infirmer la conclusion qui se dégage des remarques précédentes. Plus dignes d'attention seraient les raison*, apportées à l'appui de l'hypothèse qui fait du pay* de Benjamin la patrie du prophète : son particulier intérêt pour les cités de Benjamin, v. 8. sa double allusion aux jour* de Gabon, ix. 8. la parfaite connaissance qu'a de son œuvre le Benjamite Jérémie... De telles considérations n'np-paraissent pas cependant décisives à la majorité des

critiques qui admet, à juste titre, l'origine éphraïmite du prophète Osée.

Peut-on préciser davantage? Des traditions, mais sans valeur, l'ont essayé; c'est ainsi qu'on trouve mentionné Belcinoth. dans la tribu d'Issachar, comme lieu de la naissance d'Osée, d'après le pseudo-Épiphan.

3° *Son époque.* — Plut précises sont les données du livre relatives au temps où Osée exerça son ministère prophétique.

Bien que son recueil vienne en tête de la collection des douze petits prophètes, le fils de Bécric n'en est cependant pas le plus ancien, Amos l'ayant devancé de quelques années dans l'annonce des oracles divins. Tou* deux, est-il indiqué dans le titre du recueil de leurs prophéties, prêchèrent sous le règne de Jéroboam II. 6ls de Joas, roi d'Israël. C'est vrai des débuts tout au moins d'Osée, qui remontent aux dernières années de ce roi, mort en 743. Le texte même des oracles en donne plusieurs preuves : c'est d'abord la menace de la vengeance du sang jadis répandu à Jczrahcl. i, 4; ci. IV Keg., ix-x, vengeance qui sera exercée sur la maison de Jéhu. dont le dernier représentant, Zacharie, fils et successeur de Jéroboam II, fut massacré après six mois de règne; l'annonce, faite en même temps à la maison d'Israël, de la fin de la royauté, qui ne devait survenir que quelque vingt ans plus tard, ne doit pas faire retarder la date de cette menace, car, selon la juste remarque de Marti, la chute de la dynastie de Jéhu, dans les circonstances où se trouvait alors le royaume, équivalait moralement à la ruine de ce dernier. C'est ensuite, au c. n, les reproches adressés à Israël qui supposent en même temps qu'une grande prospérité matérielle une profonde corruption morale et religieuse, situation qui correspond bien à ce que nous savons par ailleurs du règne de Jéroboam II en particulier par les fréquentes allusions du livre d'Amos. On peut donc placer, avec nombre de critiques, les débuts de l'activité prophétique d'Osée aux environs de 750.

Combien de temps dura-t-elle, cette activité? A s'en tenir à l'information du livre, i. 1, la parole de Jahvé fut adressée à Osée au temps d'Ozias, de Joathun, d'Achaz et d'Ézéchiass, rois de Juda. et de Jéroboam, roi d'Israël. Cette information, suivant une réserve souvent formulée, ne serait pas à retenir, soit parce qu'elle contredirait la durée réelle du ministère d'Osée, soit parce que la mention de rois de Juda, dans un recueil d'oracles n'intéressant que le royaume d'Israël et l'œuvre d'un de ses sujets, ne s'expliquerait guère. Quelque scribe, s'inspirant du début d'Isaïe, i, 1, l'aurait ajoutée au titre primitif qui ne comportait que ces mots : Parole de Jahvc qui arriva à Osée, ill* do Bécric. »

itestent donc, pour répondre à la question de la durée de l'activité prophétique d'Osée, les indications historiques fournies par le texte même des prophéties. Leur examen ne permet pas de le faire avec une entière certitude à cause de la difficulté de fixer une date précise à chacun des oracles.

D'une part, en effet, la destruction du royaume de Samarie, arrivée en 722, bien que parfois envisagée avec une telle netteté qu'on serait tenté de croire l'événement accompli ou sur le point de l'être, n'apparaît pas en général comme une menace d'exécution prochaine; l'incertitude au sujet de toute allusion à la guerre syro-phrygienne laisserait plutôt entendre que le ministère d'Osée ne se serait pas prolongé au delà du règne de Manahem, 743-737, et l'attitude d'Israël vis-à-vis de l'Assyrie, qui n'est pas encore celle de l'asservissement, caractéristique du dernier règne en Israël, porterait à croire que le roi Osée n'avait pas encore payé son avènement du prix d'un fort tribut à Téglatphalasar. Cf. Os., xn. 2; xiv, 1.

D'autre part, la constante désignation du royaume d'Israël sous le nom d'Éphraïm ou de Samarie laisserait supposer que l'ancien royaume d'Israël est désormais réduit à un petit état vassal, tel qu'il fut en fait sous le règne de Phacée, l'avant-dernier roi de Samarie; de plus, l'instabilité de la situation qui se trahit dans l'incertitude au sujet du secours assyrien ou égyptien se trouve correspondre assez bien au règne d'Osée qui, après avoir été soumis à l'Assyrie, commençait à mettre son espoir dans le secours de l'Égypte. CL IV Heg., xvn, 4.

Cette incertitude au sujet de la durée de l'activité d'Osée s'avère dans la variété d'opinions qu'elle a suscitées; tandis que la plupart des modernes la restreignent aux quinze ou vingt années qui suivirent ses débuts vers 750, d'autres, surtout chez les anciens commentateurs, la prolongent bien au-delà de ces limites.

Quoi qu'il en soit, cette dernière période de l'histoire d'Israël, qui vit l'intervention d'Osée, est marquée par les étapes d'une déchéance qui fatalement ne pouvait aboutir qu'à la ruine. Certes, la prospérité et la puissance que le pays devait à la dynastie de Jéhu s'étaient encore accrues sous le règne de son dernier représentant et la situation demeura brillante jusqu'à la mort de Jéroboam II. Mais, sitôt après, cette situation va se trouver brusquement et complètement renversée : l'anarchie, favorisée par de continuels changements de rois, six en moins d'un quart de siècle, va croissante; l'ingérence assyrienne, trop souvent provoquée par les rois d'Israël eux-mêmes, se fait toujours plus lourdement sentir; Zacharie et Sallum, les successeurs de Jéroboam II, sont mis à mort, le premier après six mois, le second après un mois seulement de règne; Manahem, qui vient après eux, ne parvient à se maintenir plusieurs années sur le trône que grâce à l'appui de son puissant voisin de l'est, qui le compte parmi ses vassaux; ce roi d'Israël n'avait-il pas, en effet, payé à Phul, le nom biblique de Téglath-phalasar III, un tribut de 1 000 talents d'argent. IV Keg., xv, 18-20. D'une telle attitude, Osée prévoyait bien les funestes effets : « Israël est dévoré, maintenant il est devenu comme une chose vile. Car ils sont montés vers Assur; onagre indompté, Éphraïm s'est acheté des amants. En vain font-ils des présents aux nations, je les rassemblerai contre eux et bientôt ils trembleront. » vin, 8-10. C'est qu'il savait qu'une alliance politique n'allait pas sans une alliance religieuse et surtout qu'une vassalité politique entraînait une vassalité religieuse. xn, 2.

Ces funestes effets, qui dans l'ordre politique aboutissent à la chute de Samarie, ne sont pas moindres, en effet, dans l'ordre moral et religieux. Malgré des dehors brillants, même dans la célébration du culte, désordres et dépravations de toutes sortes avaient libre cours en Israël. Déjà de Jéroboam, fils de Joas, l'auteur du livre des Rois, disait qu'il « fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé, et ne se détourna d'aucun des péchés de Jéroboam, fils de Nabat, qui avait fait pécher Israël ». IV Keg., xiv, 21. Les anathèmes d'Amos contre Israël, premières menaces de la catastrophe de 722, laissent entrevoir la profondeur et l'étendue du mal que l'anarchie, consécutive à la mort de Jéroboam, ne fait qu'aggraver. La formule, en effet, ne varie guère dans le jugement porté sur les derniers rois d'Israël : « Il lit ce qui est mal aux yeux de Jahvé. » IV Keg., xv, 18, 24; pour Osée cependant, le dernier de ces rois, clic est complétée par ces mots : « non pas toutefois comme les rois qui avalent été avant lui. » IV Keg., xvn, 2: peut-être faut-il voir dans cette restriction une allusion à quelque heureux changement dû à la prédication du prophète Osée qui juge ainsi la situation : « Jahvé a un procès avec les habitants du pays parce

qu'il n'y a dans le pays ni vérité, ni charité, ni connaissance de Dieu; on se parjure, on ment, on tue, on vole, on commet l'adultère; ils font violence et le sang versé touche le sang versé. » iv, 1-2.

La notion de la religion elle-même et de son culte n'est pas sans se ressentir de tous ces désordres; prêtres et prophètes en sont les premiers responsables, eux qui - se réjouissent des péchés de mon peuple et ne désirent (pie ses iniquités ». iv, 8. Non seulement les dieux étrangers trouvent des fidèles parmi les enfants d'Israël pour offrir des sacrifices aux Baals et de l'encens aux idoles ». xi, 2, mais le culte rendu à Jahvé lui-même lui est plutôt un outrage qu'un hommage par les conditions dans lesquelles il est célébré, v, 6; vm, 11; xn, 12 : Ignorance, superstitions, pratiques idolâtriques sont tour à tour stigmatisées par le prophète (pii entrevoit l'issue fatale d'une telle décadence morale et religieuse et essaie, mais en vain, de la prévenir, m, 1; iv, 12; vu, 14; vni, 6; x, 1.

4° *Sa nie.* - Sur la vie d'Osée nous n'avons d'autres données que celles de son livre : informations directes et surtout simples allusions dont la difficulté d'interprétation a suscité de multiples hypothèses.

A quel milieu appartenait le prophète? A en juger par ce qu'il connaît de la vie des grands et des rois, vn, 3, mais plus encore par sa science approfondie de l'histoire de son peuple, par la forme et le contenu de ses oracles, il semble bien qu'il appartenait aux meilleures classes de la société. Aux misères sociales, d'ailleurs, qui pèsent surtout sur le petit peuple, il ne fait que de rares allusions, plus préoccupé qu'il est des misères politiques et religieuses. Pour lui, les ennemis les plus redoutables ne sont pas comme pour Amos les riches et les juges, mais les rois, les officiers, les prêtres.

Malgré quelques expressions où l'on a cru discerner des préoccupations sacerdotales, v, 3; vi, 10; ni, 4; ix, 3, il ne paraît pas qu'Osée ait été prêtre (Duhm, Stade, Cornill...). Plus vraisemblable est l'opinion qui en fait un affilié de ces groupements prophétiques qui, depuis les jours de Samuel et d'Elisée, essayaient de sauvegarder en Israël la pureté de la religion de Jahvé; ne considère-t-il pas les prophètes comme les messagers ordinaires de la parole divine, xn, 11, 11, contre lesquels le peuple dans son iniquité s'insurge et qu'il va jusqu'à incriminer de folie, ix, 7 ?

Si l'on note enfin que la plupart des images, dont ses discours abondent, sont empruntées à la vie des champs, on pourra admettre que c'est dans ce milieu de la campagne que grandit et vécut le prophète; ce qu'il dit de la vie nomade du désert qui lui apparaît comme un idéal auquel Jahvé ramènera son peuple pour lui parler au cœur, n, 11; xn, 10, n'y contredit pas; car, s'il maudit Camian, ce n'est pas à cause de ses champs cultivés, mais parce que c'est le séjour des Baals, tandis que le désert est la demeure de Jahvé, où jadis, dans les années qui suivirent la sortie d'Égypte, Israël goûtait la paix et le bonheur au service de son Dieu, v, 15; xi, 1; xm, 15.

Comment est née la vocation prophétique d'Osée? Lui fut-elle donnée directement et immédiatement par Jahvé, le préparant à sa mission par l'épreuve du mariage qu'il lui impose, ou bien n'est-elle que le fruit de son expérience et de ses propres malheurs? Sa souffrance lui a-t-elle été une révélation qui lui aura permis de mesurer, par son expérience de l'ingratitude humaine, la douleur et la miséricorde de Dieu? Cf. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., p. 465. Ainsi se pose, en même temps que la question de la vocation du prophète, celle de son mariage, objet de multiples hypothèses. C'est à l'exégèse des chapitres » et ni de répondre, le chapitre u, de l'avis de tous les critiques, parlant directement d'Israël et non plus de

l'épouse du prophète. De la réponse nous ne retiendrons ici que ce qui importe à la connaissance de la vie d'Osée, de son mode d'action et de l'interprétation de ses oracles.

« Lorsque Jahvé commença à parler à Osée, Jahvé dit à Osée : Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en abandonnant Jahvé. » Os., 1, 2. Sur cet ordre divin, le prophète épouse Gomer, fille de Dibehum; trois enfants naquirent auxquels Osée donna des noms symboliques : un fils qu'il appela *Jezrahel* pour signifier le châtimement prochain de la maison de Jéhu et la ruine du royaume d'Israël; une fille qui reçut le nom de *Lô-Iluhâmdh* pour faire entendre que Jahvé n'aura nulle compassion d'Israël; un autre fils enfin du nom de *LÔ-'Ammat* pour annoncer que désormais Israël n'est plus le peuple choisi. 1, 3-6. De nouveau, ordre est donné au prophète de la part de Jahvé d'aimer une femme adultère, — s'agit-il encore de Gomer? — de l'acheter, de la relever par une longue épreuve jusqu'à la réconciliation; tout cela pour figurer l'amour de Jahvé pour son peuple infidèle, l'épreuve à laquelle il le soumettra avant de contracter avec lui une nouvelle alliance et le bonheur enfin qui désormais récompensera une conversion sincère. Os., m.

Ce récit, dont l'importance est capitale dans la prophétie d'Osée, rapporte-t-il l'histoire vécue du mariage du prophète ou n'est-il qu'une allégorie symbolisant les relations d'Israël et de Jahvé? Depuis saint Jérôme jusqu'aux modernes, en passant par les rabbins, Calvin, Bousset... l'hypothèse de la fiction a trouvé des partisans, tandis (pic celle de l'historicité avait également les siens et plus nombreux, surtout parmi les modernes. Déjà Théodoret, saint Augustin, Cornille de la Pierre, Calmet la soutenaient et des critiques tels que Nowack, Marti, Harper, Gautier, Sellin se rencontrent, dans l'affirmation de la réalité du mariage, avec les catholiques Knabenhauer, Vigoureux, Buzy.

Les raisons qu'ils invoquent à l'appui de leur thèse la rendent fort vraisemblable. C'est d'abord le sens évident du texte, que l'on n'est pas en droit de rejeter sans motif vraiment sérieux; celui, par exemple, qu'invoquait saint Jérôme, de l'immoralité qu'aurait impliquée l'ordre divin s'il avait été réellement exécuté, ne saurait être retenu et en fait ne l'est plus guère, puisque, si l'exécution d'un tel ordre n'allait pas certes sans de vives répugnances pour la nature, elle ne pouvait être que méritoire, car, selon la remarque de saint Jérôme lui-même, elle aboutissait à ramener une courtisane à la pudeur et la faisait passer du mal au bien. *P. L.*, t. xxv, col. 823. C'est ensuite la comparaison avec les autres symboles de l'Ancien Testament. dans Isaïe, Jérémie ou Ézéchiel, qui est favorable à l'interprétation historique. De plus en plus, en effet, on voit dans ces symboles des actions réellement accomplies par ordre divin pour signifier, avec plus de force et d'autorité, tel ou tel événement; lorsqu'il s'agit, par contre, non de réalités, mais de simples paraboles, de pures allégories, le prophète emploie des formules telles que : « Jahvé me fit voir, je vis en esprit, je vis », qui ne permettent pas de se méprendre sur la portée de ses paroles. « Lorsque le symbole est réel, remarque un des tenants de l'historicité, les prophètes nous en avertissent; lorsqu'il ne doit pas l'être, ils nous en préviennent encore. La présomption demeure en faveur de leurs indications, et, après examen, la critique se voit obligée de ratifier le sens naturel des textes. » Buzy. *J. des symboles d'Osée*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 388.

On fait encore remarquer que, malgré toutes les tentatives, les noms de Gomer et de son père Diblann sont demeurés réfractaires à toute signification allégorique sérieuse, ce qui ne serait sans doute pas le

cas, si tout le récit était à entendre comme une allégorie; le fait que les noms des enfants ont une signification symbolique ne crée pas une difficulté contre la réalité de ces enfants, témoin l'histoire des fils d'Isaïe.

On a noté enfin que l'action du prophète sur ses contemporains aurait été singulièrement diminuée, si, au lieu de s'appuyer sur la douloureuse réalité de son mariage avec Gomer, il ne leur avait parlé que de rêve ou de vision.

Le problème de l'interprétation historique ou allégorique du mariage d'Osée n'est pas le seul que soulève l'examen des premiers chapitres du livre. On s'est demandé, en effet, si Gomer n'aurait été « femme de prostitution » qu'avant son mariage qui l'aurait réhabilitée ou si, au contraire, ses infidélités conjugales seules lui auraient valu ce qualificatif que sa vie antérieure ne méritait pas? De la réponse à la question dépendra la légitimité ou l'illégitimité des enfants. On s'est encore demandé si la femme, mentionnée au c. ii, était à identifier avec Gomer ou si elle lui était tout à fait étrangère. N'y aurait-il pas lieu enfin pour aboutir à une solution satisfaisante de remanier la succession chronologique des récits, apparemment bouleversée dans la distribution actuelle, soit en rétablissant le c. m à sa vraie place, c'est-à-dire avant le c. i (Gautier) ou avant le c. n (Harper), soit en le supprimant comme une interpolation (Vote, Marti)? Autant de questions longuement discutées et différemment résolues. Le sens des leçons symboliques a dégager des particularités du récit variera évidemment selon les réponses qui y seront faites. — Cf. Buzy, *Les symboles d'Osée*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 376-423; Cruveilhier, *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée (t-m)*, même revue, 1916, p. 342-362; Bégnicr, *Le réalisme dans les symboles des prophètes*, même revue, 1923, p. 390-397. Pour la thèse de l'allégorie : Van Hoonneker, *Les petits prophètes*, p. 13-39; Tobac, *Les prophètes d'Israël* t. i, p. 197-213.

Quant au rapport du mariage d'Osée avec sa vocation et sa mission prophétique, il est affirmé dans le récit même du prophète, entendu surtout au sens historique : c'est par une révélation de Jahvé qu'Osée, en se résignant à l'épreuve imposée, en a prévu et dégagé la signification. Était-ce le début de son activité prophétique? c'est possible; c'en est en tout cas un des moments les plus importants qui la marquera d'une de ses caractéristiques essentielles. Prétendre que ce n'est qu'après coup que le prophète aurait eu l'idée de faire l'application de sa propre expérience à la situation respective d'Israël et de Jahvé (Nowack, Marti, Gautier), n'est-ce pas, non seulement contredire l'affirmation même du texte, mais prêter à Osée une singulière aberration par laquelle il se serait imaginé avoir reçu une mission à laquelle en fait il n'aurait même été appelé? Ne pourrait-on reconnaître toutefois qu'il n'est pas vraisemblable qu'Osée, ayant épousé une femme qui le rendit malheureux, reconnu dans cet accident même une intervention de Yahvé. Il ne se serait pas appliqué à nous raconter l'histoire objective de ses infortunes privées. En ayant beaucoup souffert, y ayant beaucoup réfléchi, en ayant évalué la valeur représentative, il aurait plutôt cherché, sous la poussée de l'inspiration, à communiquer à d'autres les impressions religieuses qu'il en avait ressenties. Par sa mission prophétique, les souffrances qu'il éprouvait, les plaintes, les reproches, les menaces que lui arrachait son malheur devenaient les souffrances, les plaintes, les reproches, les menaces de Yahvé abandonné par son peuple. » Desnoyers, *Le prophète Osée*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1917, p. 99-100.

T.

A côté de la donnée du livre concernant le mariage d'Oséc, les renseignements sur les divers épisodes de sa vie n'abondent guère. D'après ix. 7. le prophète aurait été en butte aux persécutions que ses menaces réitérées lui auraient attirées et, comme Amos, il aurait été obligé de renoncer à faire entendre les oracles divins dans les sanctuaires; il semble bien, en effet, que les prophéties des chapitres n. I; iv, 1; v, 1; IX, 1, ont été adressées à une assemblée du peuple, tandis qu'à partir du chapitre ix. 10, jusqu'à la fin elles auraient été seulement écrites. Cf. Sellin, *Dus ZiPol/prophetenbiich*, 2. et 3. édit., p. 7.

Ce n'est pas à dire pour autant que la mission d'Oséc soit demeurée stérile. Elle ne pouvait certes arrêter le cours des événements qui précipitaient Israël vers sa ruine; l'ère de salut qu'entrevoyait le prophète ne devait luire qu'après la catastrophe. Mais il est non moins certain que, pour quelques-uns tout au moins de ses auditeurs ou de ses lecteurs, le repentir et la conversion furent l'heureux résultat de sa prédication. La meilleure preuve ne nous en est-elle pas fournie par son livre lui-même pieusement conservé et transmis, par l'influence qu'il a exercée sinon sur Isaïe, car les ressemblances relevées entre les deux prophètes ne suffisent pas à l'établir, du moins sur Jérémie qui annoncera la parole de Dieu au royaume de Juda sur le point de périr avec des accents rappelant ceux du prophète éphraïmite. Sellin, *op. cit.*, p. 18.

II. Le livre. — 1° Analyse. — L'analyse du livre d'Oséc exigerait tout d'abord la solution d'un certain nombre de problèmes d'exégèse et de critique textuelle ou littéraire dont quelques-uns, les plus importants tout au moins, seront étudiés au cours de cet article. A s'en tenir au texte de la Vulgate, le contenu des quatorze chapitres du livre d'Oséc se présente de la manière suivante :

Après le titre énonçant le nom du prophète et l'époque de son activité, i, 1, commence immédiatement la parole de Jahvé. C'est d'abord l'annonce du rejet d'Israël à cause de ses infidélités, symbolisées par celles de la « femme de prostitution » que, sur l'ordre divin, a dû prendre Osée; c'est ensuite la promesse d'un retour en grâce auprès de Jahvé, mais seulement après de longs Jours d'épreuve pour l'expiation de tous les forfaits passés, i-nt.

A ces trois premiers chapitres, nettement distincts du reste du livre, surcède une série de discours prophétiques, parmi lesquels il estasse/, difficile d'établir un plan déterminé. On peut toutefois, en remarquant, à la fin des c. vi et xi, des promesses de restauration future, tout comme à la fin du c. ni et à celle du livre, y voir la conclusion de groupes d'oracles que, de ce fait, on pourra ainsi répartir : iv-vn, 1-; vn. 1b-xt; xii-xiv. CL Van Iloonacker, *op. cit.*, p. 10.

iv-vn, 10. — Les oracles de ces chapitres peuvent être groupés sous ce titre : procès de Jahvé contre son peuple pour en stigmatiser tous les crimes, lui arracher l'aveu de ses fautes et lui laisser entrevoir, après l'épreuve d'un dur châtement, l'espoir d'une restauration.

Ils commencent par un sévère réquisitoire contre les prêtres et les prophètes, les vrais responsables de la déchéance morale du pays; c'est parce qu'ils ont abandonné la Loi et la connaissance de Jahvé, que le culte de Baal s'est implanté en Israël, iv, 1-10; la conséquence, c'est que le culte tout entier, celui-là même qui prétend honorer Jahvé, n'est qu'idolâtrie et fornication, à cause de la multitude des pratiques superstitieuses et licencieuses qui souillent toutes les manifestations de la piété populaire, iv, 11-11; que Juda ne suive point le funeste exemple d'Israël en tombant dans les mêmes fautes, s'il veut éviter un châtement, iv, 15-19.

Au chapitre v, la même idée est reprise et développée : la « maison du roi » elle aussi, a sa part de responsabilité dans la perversité générale et, à ce point de vue, Juda n'est pas moins coupable (pi*Israel, car ses princes méconnaissent également les droits de Jahvé, se conduisant à son égard comme ceux qui déplacent les bornes des champs ». Aussi Juda, non plus qu'Éphraïm, malgré leur recours au « grand roi », n'échapperont au jugement de Jahvé, qui, tel un lion, ne se laissera point ravir sa proie, v, 1-11. Et pourtant, si, dans l'angoisse du châtement, ils reviennent à leur Dieu pour le connaître, celui-ci viendra à eux « comme l'ondée et la pluie du printemps qui arrosent la terre », à condition toutefois que cette conversion soit sincère et plus durable que « le nuage nu lever du jour ou la rosée matinale; » ce que veut Jahvé, c'est la piété et non le sacrifice, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes. v, 15-vi, 6. Dans ces versets, à compter déjà de v, 8, quelques modernes (Alt, Sellin) voient une allusion à la crise de la guerre syro-éphraïmite dont seuls l'amour et la connaissance de Jahvé pourront sauver Israël et Juda. Malgré la transgression de l'alliance et la trahison, objet de l'indignation divine, Jahvé n'en relèvera pas moins son peuple, vi, 7-vn, 1.

vn, 1b-ix. — Les oracles de ces chapitres n'ont entre eux d'autre lien que celui du thème général qui se ramène à des reproches et à des menaces dont la conclusion est encore une promesse de salut. Le prophète mentionne tout d'abord, mais rapidement, le désordre social du vol et du brigandage, puis, en termes obscurs, par la comparaison du « four qui consume la fournée », fait allusion sans doute à une conjuration contre le roi, au cours d'une fête; n'était-on pas dans les années où trois rois avaient été massacrés : Zacharie, Salluin, Phacée? Quoi qu'il en soit. Osée condamne la cause du mal : l'abandon de Dieu, aussi bien par les rois que par le peuple, vu, 1b-12, et Jahvé laisse éclater sa colère dans une malédiction, dont il y a peu d'exemples dans le livre, bien différent en cela de ceux d'Amos et d'Isaïe : « Malheur à eux, car ils ont fui loin de moi Buinc sur eux, car ils m'ont été Infidèles. » vn, 13-16.

Au c. vin, nouvelle énumération des griefs de Jahvé contre Israël; deux mots les résument : transgression de l'alliance et prévarication contre la loi. Quatre péchés principaux les caractérisent : l'adoration d'idoles (les taureaux de Dan et de Béthel) représentant Jahvé; rétablissement de rois et la conclusion de pactes d'alliance avec les nations étrangères; la multiplication des autels et des sacrifices, auxquels Dieu ne prend point plaisir; la construction enfin de palais et de villes fortes que consumera le feu de Jahvé. vm, 1-11.

Le châtement ne saurait tarder et, comme jadis Amos à Béthel. Osée, au milieu des réjouissances d'une fête populaire pour célébrer la fin des travaux de la récolte, fait retentir la menace du jugement et du châtement divins : * Ephraïm retournera en Egypte, en Assyrie ils mangeront un pain impur, car ils sont venus les jours de la rétribution, ix, 1-6. Israël ajoute à ses crimes contre Dieu la persécution des messagers de Jahvé qu'il traite d'insensés, pris de délire, ix, 7-8; si grande est sa perversité qu'elle rappelle les jours de Gabaa où se perpétua l'horrible forfait des Benjamites (Jud., xix) et ceux de Baal-Pcor où il se voua à l'idole infâme (Num., xxv). Aussi l'annonce du châtement est-elle reprise et avec plus d'insistance pour en bien marquer toute l'horreur : « Ephraïm est frappé, sa racine est séchée... Dieu les rejettera... ils seront errants parmi les nations, ix, 9-17. Autels et statues. Instruments de leur culte impie, seront renversés et détruits; il en sera de même des hauts lieux d'Aven, péché d'Israël, et le veau d'or de Belhaven (Béthel) sera transporté en Assyrie en offrande au roi vengeur;

les roi» et leurs alliances n'y pourront rien, Israt l sera dévasté comme jadis Beth Arbel par Salman, x, 1-15.

Ce qui rend l'infidélité d'hraël plus grave, c'est que Jahvé, depuis les jours lointains de l'Égypte, n'a cessé de multiplier, à l'adresse de celui qu'il appelle son fils, les marques de son amour. Scion la juste remarque d'un commentateur moderne, le c. xi est un des plus beaux et des plus puissants oracles du livre, à condition toutefois d'en maintenir la réelle unité (Scillin). Il s'agit ici, non plus comme au c. n, du relèvement d'Israël, mais de son éducation aux soins de laquelle Jahvé n'a point ménagé ses tendresses paternelles. Dès l'enfance de son peuple, il l'a conduit «avec des liens d'amour pour le retenir auprès de lui, alors que déjà il s'en éloignait pour offrir sacrifices et encens aux idoles; le rude châtiment qu'il lui inflige n'est pas pour sa perte, il ne détruira pas de nouveau Éphraïm. car un père ne saurait anéantir ses enfants; à son appel puissant ils reviendront de la terre d'exil et habiteront dans leurs maisons, xi, 1-11.

Les trois derniers chapitres, xn-xiv, reprennent le thème général du livre : reproches, menaces, châtiment avec promesse de restauration finale. Le c. xn contient surtout des reproches entremêlés d'allusions assez énigmatiques à des événements et des personnages d'un passé lointain; un mot résume l'attitude d'Israël vis-à-vis de Jahvé : la fausseté, la fourberie. Elle se manifeste de bien des façons : dans les alliances étrangères; dans l'usurpation de Jacob et sa lutte contre Dieu (si toutefois les f. 4-7 et 13 ne visent pas l'opposition entre la conduite de l'Israël actuel et celle de ses ancêtres); dans les relations commerciales; dans les sacrifices idolâtriques de Galgal. Tout cela a provoqué l'amertume de Jahvé qui rendra à Éphraïm son outrage, xn. 1-xm, 1. De nouveau, le prophète parle des images de Jahvé et de la royauté pour les stigmatiser comme deux des plus graves péchés d'Israël, car ces images de Jahvé ne sont pas autre chose que les images de Baal et les rois ne seront d'aucun secours; les unes seront détruites et les autres anéantis avec le peuple, xm, 2-11. Désormais l'inévitable ruine est proche, «Samarie sera punie... ses habitants tomberont par l'épée. xm, 12-xiv, 1.

Un sombre tableau succède, pour clore le livre, la vision reconfortante de la conversion d'Israël suivie du pardon et du salut divins : «Reviens Israël à Jahvé. Invité au repentir, le peuple de Dieu renoncera aux péchés si souvent dénoncés par le prophète : à l'offrande des sacrifices impies, aux alliances païennes, au culte des images. Alors Dieu le guérira, de nouveau il l'aimera et lui rendra le salut : «Sa gloire sera comme celle de l'olivier et son parfum comme celui du Liban. » xiv. 2-9. On ne remarque sur la sagesse requise pour comprendre les oracles d'Osée sert de conclusion au livre, xiv, 10.

2° Plan. — On a recherché selon quel ordre, logique ou chronologique, avaient été répartis les éléments du livre d'Osée. Si un tel ordre n'est pas facile à reconstituer, il n'est pas toutefois complètement absent.

(C'est d'après l'ordre logique que se trouve dans les trois premiers chapitres tout ce qui est en rapport avec le mariage d'Osée et que sont groupés dans la belle prophétie de la fin. xiv, 2-9, les espérances messianiques; d'autres oracles, à l'intérieur du livre, sont réunis vraisemblablement d'après l'identité de situation

Quant à l'ordre chronologique, la difficulté de dater avec certitude les différentes prophéties ne permet guère de le suivre dans le recueil d'Osée. On peut toutefois affirmer que i-m et iv, 1-v, 7, doivent être datés, selon toute probabilité, du règne de Jéroboam II. le premier de ces passages à cause de i. 5, menace contre la dynastie de Jchu, et le second à cause de v. 1-7 sur-

tout; le fait que le châtiment n'y est pas envisagé sous forme de défaite ou d'exil nous reporte à une époque ou une telle éventualité était inconcevable, du temps donc du puissant Jéroboam II. Par contre d'autres passages, tels que v, 8-vi, 6, que de modernes (Alt, Scillin) datent du temps de la guerre syro-éphraïmite, ou encore vn-xi, pourraient trouver place aux premières années du règne de Manahem, les deux attentats contre Zacharie et Scilurn étant supposés dans vu, 3-7; à moins que la situation, à laquelle il est fait allusion dans ce passage obscur, ne soit plutôt celle des débuts du règne d'Osée, le dernier roi d'Israël, alors que d'autres attentats avaient été commis contre Phaceia et Phacée et qu'Osée, l'élu de l'Assyrie, élevé sur le trône par Téglath-phalasar, envoyait des messagers au roi d'Égypte : «Ils invoquent l'Égypte, ils vont en Assyrie. Os. vu, 11. Cf. Gry, Osée, F//. 3sq., et les dernières années de Samarie, dans *Revue biblique*, 1913, p. 191-206.

3e Authenticité. — Du rapide aperçu du livre, donné plus haut, se dégage, malgré le décousu des différents oracles qui le composent, la notion très nette de son unité. L'idée dominante, en effet, aux expressions multiples et variées, de l'infidélité et de l'ingratitude d'Israël envers Jahvé, se retrouve partout, aussi bien dans les reproches et les menaces que dans l'annonce du pardon et du salut. Cette unité est déjà une garantie de l'authenticité, au moins générale, que la critique s'accorde de plus en plus à reconnaître. Selon la remarque d'un des plus récents commentateurs du livre, la phase de la critique inaugurée par Wellhausen, Marti, Nowack, Hoischer. Voir, et d'autres qui considéraient comme de tardives interpolations tous les passages où figuraient des promesses de salut est bien dépassée. Scillin, op. cit., p. 21-22. À part quelques remaniements inévitables, quelques gloses, la prophétie d'Osée s'avère bien authentique, ainsi que suffiront à l'établir les observations suivantes, relatives surtout aux passages les plus communément contestés.

1. Passages où il est fait mention de Juda. — Ces passages sont nombreux; ne faut-il y voir, comme le veulent maints commentateurs, que des éléments secondaires, tantôt de simples incidentes. Inutiles à l'ensemble et souvent en désaccord avec lui, tels que i. 7; iv, 15; v, 5b; vi, 11; xn, 1b. tantôt de simples parallèles établis entre Juda et Éphraïm et tout à fait étrangers au contexte, uniquement intéressés à Israël, ainsi dans vi, 1; vin, 14; x. 11; xn, 3? Le fait, en outre, que ces passages portent sur Juda des jugements fort différents n'apparaît pas non plus favorable à leur authenticité. Selon les uns, en effet, Juda est opposé à Israël pour n'être pas englobé dans la même sentence de réprobation, i. 7; iv, 15; selon d'autres, au contraire, il est jugé non moins coupable et digne d'un même châtiment, v. 5. 10. 12-1 I; vi. 1. 11; vm. 11; x, 11. N'y a-t-il pas là des traces manifestes d'un double remaniement du texte, provenant tous deux du pays de Juda : l'un au jugement favorable, qui doit être antérieur au châtiment qui frappera Juda. donc à l'exil, l'autre, à la condamnation sévère, qui connaîtrait ce châtiment et se place après 586. Cf. Stucrnagel. *Rinleitung in das Alte Testament*, p. 608; Harper. *Amos and Hosea*, p. αχ. À ces raisons de mettre en doute l'authenticité des passages en question s'en ajoute une dernière, tirée de la forme poétique, dont la rupture du rythme décèle l'addition tardive.

Pourquoi refuser à Osée toute mention de Juda? Sans doute il s'intéresse plus spécialement à Israël, mais dans ses perspectives de restauration il ne peut séparer Juda d'Israël; l'inimitié qui les sépare actuellement fera place un jour à l'antique fraternité; dans les reproches et les menaces également, ce qu'il sait de l'autre royaume, par sa propre expérience ou les

oracles d'autres prophètes, évoque tout naturellement en son esprit le souvenir de Juda, dont le nom vient se placer à côté de celui d'Israël. C'est pourquoi, si l'on excepte quelques passages où le seul mot de Juda et parfois les quelques mots qui l'accompagnent sont à rejeter, la majeure partie des passages suspectés est à maintenir. A Osée. En dehors de la mention des rois de Juda. r. 1, et du mot seul de Juda aux versets v, 13; vi, 11; vin, 11; x, 11; xir, 1,3, tenue ordinairement pour une addition, la seule glose importante serait le verset 7 du c. r, dont la promesse de miséricorde à l'adresse de Juda n'est manifestement pas en situation à moins que, la remettant dans son véritable contexte, c'est-à-dire après n, 1, elle n'apparaisse ainsi d'une authenticité moins douteuse.

2. *Passages où il est question du pardon ou de la restauration d'Israël.* — Tous ces passages, de l'avis de Marti, Nowaek, Ilôlscher, Volz, Harper, ne remontent tout au plus qu'au temps de l'exil et le plus souvent même seraient d'époque plus récente. C'est ainsi qu'il faudrait enlever de l'œuvre originale d'Osée les versets suivants : n, 1-3, 16-25; ni, 1-5; v, 15-vi, 3; xi, 10, 11; xn, 10, 11; xiv, 2-10. La principale raison, qui est à la base de cette hypothèse, c'est que ces annonces de salut sont en contradiction formelle avec ce qui est l'essence même de la prédication d'Osée, à savoir la menace du jugement prochain et du châtiement inévitable. On y ajoute cette remarque qu'elles interrompent le développement logique de la pensée et présentent avec les prophéties d'époque tardive d'incontestables affinités. Cf. Harper, *op. cit.*, p. cix-cxi.

La prétendue contradiction disparaît, si l'on veut bien observer que les promesses de salut, venant après les menaces de jugement, les supposent toujours, car, dans la pensée du prophète, menaces et châtiements doivent provoquer le repentir et la conversion, auxquels Dieu accordera le pardon et le salut. Le c. ni établit positivement qu'Osée considère le châtiement comme un moyen de repentir et de conversion : si Jahvé, en diète, avait voulu anéantir Israël, il ne demanderait pas au prophète d'aimer la femme infidèle, mais bien de la répudier. D'ailleurs la ruine totale du peuple n'est jamais envisagée, l'amour et la sainteté de Jahvé s'y opposent, xi, 9. C'est, au contraire, un jugement et un châtiement sans pardon ni salut, qui seraient bien plutôt en contradiction avec les idées sur la nature intime de Dieu que révèlent à maintes reprises les oracles d'Osée, là même où ils se font le plus menaçants, dans n, 8; xi, 1, 7, 9; xm, 4. par exemple : « Comment le délaisserai-je, Éphraïm, te livrerai-je, Israël... Je ne donnerai pas cours à mon ardente colère. Je ne détruirai pas de nouveau Éphraïm, car je suis un Dieu et non un homme. » « Il n'y a que moi de Sauveur... »

Il y a lieu de noter enfin que les oracles contestés sont, aussi bien au point de vue des idées qu'à celui du vocabulaire, si étroitement apparentés aux textes d'une authenticité incontestable que tout proteste contre une imitation ou une interpolation. Cf. Sellin, *op. cit.*, p. 21-22.

Ces remarques générales trouvent leur application surtout à propos de li, 16-25; v, 15-vi, 6; xiv, 2-9. Opposer, dans le premier de ces passages, les t. 16-25 à 1-12, c'est-à-dire l'annonce du salut à celle du jugement, et conclure de ce fait à la contradiction et par suite à la non-authenticité de la promesse messianique (Marti, Volz, Harper...), c'est méconnaître l'intime connexion des deux oracles ou plutôt l'unité de tout le passage dont la première partie, avec ses menaces et ses reproches, est le préliminaire obligé de la seconde où s'affirme plus explicitement le dessein miséricordieux de Jahvé. La connexion d'ailleurs n'est pas seulement dans la suite des idées maîtresses, mais encore

dans l'identité des situations matérielles décrites. Enfin l'unité et le développement logique de la pensée dans ce c. n s'avèrent plus manifestes encore si, tenant compte du bouleversement probable subi par le texte, on essaie d'y remédier en remplaçant les t. 8-9 après 10-15 et immédiatement devant 16 pour retrouver ainsi la suite toute naturelle entre les t. 7 et 10 d'une part et 9b et 16 d'autre part (Oort, Condamin, Procksch, Budde, Sellin).

Il en va de même pour l'authenticité si souvent contestée de v, 15-vi, 6, résultant de l'unité de pensée qui règne de v, 8 à vi, 6 : la menace du châtiement a provoqué le repentir (qui s'exprime dans une prière de confiance dans la miséricorde divine; Jahvé pourtant hésite à pardonner, il n'ose se fier à la sincérité d'un repentir, qui s'accompagne d'une piété et d'un culte toujours si imparfaits; vandalisme, a-t-on pu dire, que d'arracher du texte authentique d'Osée ces versets v, 15-vi, 6. Sellin, *op. cit.*, p. 75.

Plus certaine encore s'affirme l'authenticité, non moins contestée, de xiv, 2-9 « véritable joyau du genre prophétique » dont maints critiques prétendent faire une addition d'origine récente, incompatible avec le point de vue d'Osée (Wellhausen, Marti, Duhin, Nowaek, Harper). Et pourtant si nombreux et si forts apparaissent les liens qui rattachent ce passage à l'ensemble du livre qu'il est tout à fait inadmissible qu'un interpolateur de basse époque en ait tissé la trame. • Nous constatons, dit un tenant de l'authenticité, que xiv, 2-9 est dans le style d'Osée; que tout le passage respire le même sentiment de profonde et sincère sympathie pour Israël qui remplit les discours où le prophète se répand en menaces; que l'on y trouve même dans le détail plus d'un point de contact, pour les idées comme pour les tournures employées, avec les parties qui sont certainement de la main d'Osée; en un mot que l'application des règles ordinaires de la critique littéraire est de nature à faire admettre l'unité de composition pour notre chapitre xiv et le reste du livre. • Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 126-127. A l'appui de cette conclusion on peut encore faire valoir que, dans cette promesse de restauration, n'apparaît aucune de ces perspectives que n'aurait certes pas manqué de découvrir un rédacteur du temps de l'exil ou de l'époque suivante, telle que la reconstruction des cités détruites ou la domination sur les peuples voisins ou même sur tous les peuples de la terre.

L'authenticité du livre ainsi nettement revendiquée dans son ensemble et ses éléments essentiels, il faut bien reconnaître que, pas plus que les autres livres de l'Ancien Testament, celui d'Osée n'a échappé à de légères additions, à des altérations, à des modifications, à des inversions. Leur nombre toutefois est loin d'être aussi considérable que le supposaient Marti et d'autres après lui. Une interprétation plus exacte du texte, une application plus judicieuse et plus discrète des règles de la métrique hébraïque permettent bien souvent le maintien, dans le texte authentique d'Osée, de prétendues gloses. On pourrait cependant retenir comme interpolation de quelque importance les versets suivants : if, 3; vu, 16e; vin, 11; xn, 6; xiv, 10. Voir à ce sujet les commentaires.

Quant à l'incohérence de certains passages, elle s'explique, en partie du moins, par des inversions ou transpositions; des tentatives de rétablissement en leur ordre primitif des textes ainsi bouleversés ont donné parfois des résultats appréciables. Cf. la discussion concernant le c. n, col. 1631, et Condamin, *Interpolations ou transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902. p. 386-391.

Il y a lieu de tenir compte, en pareille matière, de l'état corrompu du texte d'Osée, bien différent en cela de celui d'Amos; c'est, en effet, l'un des livres de la

Bible dont le texte nous est parvenu dans l'état le plus défectueux et, de ce fait, trop nombreux sont les passages qui délient toute interprétation certaine. La réputation d'obscurité, qui s'attache aux prophéties d'Osée, tient dans une large mesure, à cette situation qui d'ailleurs est fort ancienne, puisque maintes altérations du texte niassoréUque se retrouvent déjà dans les Septante; c'est pourquoi les anciennes versions ne sont pas toujours d'un grand secours pour la correction du texte qui n'aura d'autre ressource que la simple conjecture critique, sujette, on le conçoit, à bien des variations. Cf. Harper, *Amos and Hosea*, p. ci xxni-ci xxvhi.

Une dernière question se pose intéressant la composition du livre et son histoire : est-ce le prophète lui-même qui a recueilli ses oracles, les groupant dans l'ordre actuel; a-t-il été, autrement dit, son propre éditeur? Certains l'admettent, à cause de l'emploi de la première personne au c. m., qui prouverait qu'Osée a laissé des notes écrites; lui-même les aurait réunies, leur donnant comme introduction les trois premiers chapitres et les disposant selon un certain ordre logique et chronologique. D'autres, en raison surtout de la difficulté de retrouver cet ordre, pensent que c'est un des disciples du prophète qui aurait rassemblé ses discours épars, sans aucune indication sur l'époque et la manière de leur publication. Le recueil, ainsi constitué, aurait été, tout comme les autres livres prophétiques, exposé à des remaniements; on en compte jusqu'à trois ou quatre, qui, selon l'opinion adoptée au sujet de l'authenticité, auraient plus ou moins modifié la physionomie primitive du livre : un premier remaniement aurait eu lieu lors de l'introduction du livre en Juda pour le mettre en rapport avec ce royaume plus directement que ne l'avait fait Osée dans sa prédication; un autre se placerait plus tard, après Ezéchiel et le Dcutéro-Isaïe, pour insérer les passages messianiques qui changent complètement le caractère et le but du livre; un autre enfin, pour lui donner sa forme définitive, ne serait pas antérieure à l'époque grecque, puisque le dernier verset, xiv, 10, est la réflexion d'un sage de celle époque. Par ce qui a été dit plus haut, il est facile de se rendre compte de la valeur de telles hypothèses, surtout en ce qu'elles portent atteinte à l'authenticité.

1° *Forme littéraire.* — Pour Osée, pas plus que pour les autres prophètes, surtout ceux du vin· siècle, les quelques oracles, conservés dans le livre qui porte son nom, ne sont l'expression de toute son activité prophétique; ils en sont plutôt le résumé et comme le précis des thèmes les plus importants et les plus fréquents de sa prédication; ils ne sont pas sans analogie, à ce point de vue, avec les discours d'Amos et d'Isaïe qui n'ont pas l'ampleur oratoire de ceux de Jérémie ou d'Ezéchiel. Tels quels, cependant, ils nous permettent d'envisager l'œuvre d'Osée sous son aspect littéraire.

C'est une œuvre de forme poétique où se retrouvent les différentes caractéristiques de la poésie hébraïque, de plus en plus connues et précisées par les travaux récents. Bien des incertitudes demeurent sans doute, ducs, partie à la difficulté d'application des syslimes proposés, partie à l'état défectueux du texte que décèle souvent le corrigé parfois la reconstitution poétique; néanmoins les résultats obtenus ne sont pas négligeables, les récents commentateurs les mettent à liro·nt dans l'explication d'un texte préalablement rétabli, autant que possible, du moins, dans ses éléments poétiques : rythme et division strophique. Cf. Sievers, *Alttestamentliche Mfscellen*, v, *Zu Hosea*, dans *Deriditc fiber die Vcrhandltmgen der konigl. sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. 1211, Leipzig. 1905. j). 111-251; F. Praetorius, *Die Gedichte des Hosea*,

Mrtnschc und tctxtkritisebe Demerkungen, Halle, 1926; Sellin, *Das Zidôl/prophetenbuch*, Leipzig, 1930, p. 3-5; 22-21.

Malgré le caractère fragmentaire du livre et les nombreuses altérations, cause du décousu et de l'obscurité de maints passages, on peut cependant caractériser la manière d'écrire d'Osée. Depuis saint Jérôme qui disait en parlant du prophète : *Commaticus est et quasi per sententias loquens*, on a souvent signalé les traits distinctifs de son style bref, saccadé, nerveux, dépourvu de longues périodes et de phrases habilement agencées. L'émotion toujours très vive, sous le coup de laquelle il parle ou écrit, s'exprime en termes énergiques, véhéments, passionnés. Les sentiments d'une âme fortement pénétrée d'amour pour son Dieu et pour son peuple, les élans d'une nature profondément sensible et religieuse trouvent tour à tour leur vivante expression dans d'amers reproches, de virulentes menaces ou de merveilleuses perspectives de salut. Les images, empruntées surtout à la nature, se précipitent, se heurtent, originales, hardies, toujours riches en couleur et d'une grande variété, s'adaptant heureusement à l'idée qu'elles mettent en un relief saisissant. Un tel ensemble de qualités fait du prophète Osée un lyrique puissant qui n'est pas inférieur à Isaïe; qu'il sufiise, pour s'en convaincre, de lire, à ce seul point de vue de la beauté littéraire, des passages tels que n, 2-13, où, sous la plainte et la menace, vibre un amour blessé, mais toujours ardent, et xiv, 2-9, où cet amour désormais vainqueur n'est plus que bonté et générosité. Quand, à travers certaines obscurités, on a réussi à pénétrer jusqu'au sens intime de ces effusions et qu'on a trouvé devant soi un cœur vibrant et palpitant, on n'hésite plus à proclamer qu'Osée est au premier rang non seulement des orateurs ou des écrivains hébreux, mais surtout des Ames d'élite et des précurseurs de l'Évangile. » Gautier. *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., p. 172.

Un riche vocabulaire permet à Osée de ne pas se répéter; bien que les sujets qu'il aborde restent à peu près les mêmes, sa pensée trouve pour s'exprimer des mots abondants et appropriés. Sa langue appartient vraiment à la période classique de la littérature hébraïque, les quelques expressions qui lui sont particulières ne sont vraiment pas suffisantes pour qu'il puisse être question d'un dialecte araméen. Sur les particularités du vocabulaire et de la syntaxe d'Osée, voir Harper, *op. cit.*, p. ci. xx-c lxxh.

5° *Doctrine.* — A peine moins important que celui d'Amos par son contenu doctrinal, le livre d'Osée le complète heureusement pour la connaissance de la religion d'Israël au vnr siècle et de l'enseignement prophétique dont il nous fait toiqniflrc un nouvel aspect et dont il nous dévoile la source profonde : son expérience religieuse et son intime union avec Jahvé.

Il n'y a peut-être pas en Israël un autre prophète en qui cette union soit plus complète et plus manifeste, en qui le moi divin et le moi prophétique coïncident plus parfaitement; à quelques exceptions près, c'est toujours Jahvé qui parle à la première personne, sans qu'il soit nécessaire d'annoncer l'oracle divin par la formule classique : oracle de Jahvé; c'est à se demander si les quelques endroits où on la trouve appartiennent au texte primitif. Nulle part cependant on ne voit qu'Osée, pour réaliser cet état d'union, on pourrait dire d'identification avec Dieu, ait été ravi en extase, à la manière d'Isaïe par exemple; comme jadis à Moïse, Jahvé lui a parlé directement, il a entendu la parole divine, i. 2; iv, 1; xn, 11; cf. Num., xn. G. Sous le souffle de l'inspiration, ses impressions religieuses, ses propres souffrances, ses plaintes, ses menaces, ses jugements deviennent ceux de Jahvé, et c'est ainsi que Dieu lui-même, présent et vivant au

cœur du prophète, s'adresse au peuple, pour lui apprendre, ou plutôt lui rappeler la vraie notion de la divinité et du culte à lui rendre.

Israel, en effet, qui se prétend le peuple de Jahvé et en est fier, vin, 2; dc, I, méconnaît sa véritable nature; sous le nom de Jahvé, c'est en réalité une divinité de tous points semblable aux Baals qu'il honore, dans l'espoir d'un bonheur matériel et terrestre; de là, une infidélité générale dont les manifestations multiples dans la vie morale, politique et religieuse ont un outrage permanent à Jahvé, qui, lassé de tant d'ingratitude, veut répudier le peuple infidèle comme l'époux chasse l'épouse adultère. Et pourtant, parce qu'il n'est pas un homme, parce qu'il est saint. Il n'anéantira pas le coupable; un Jour, à Pin Adèle repentant et converti il accordera pardon et salut.

C'est ainsi que le prophète, sans faire évidemment un exposé doctrinal systématique, est amené à exposer sur Dieu, Israel et leurs relations mutuelles, un ensemble de vérités, dont il importe de retenir les principales pour mieux saisir le rôle et l'influence d'Oséc dans l'histoire religieuse d'Israël et dans la préparation lointaine de la révélation évangélique.

1. *Dieu*. — Le Dieu d'Oséc, comme celui d'Amos, est le Dieu unique. Maintes fois il le rappelle, d'abord aux adorateurs des divinités cananéennes, dont la réforme d'Élie n'avait sans doute pas complètement extirpé la race, et ensuite à ceux qui, sans refuser leurs hommages à Jahvé, lui rendent un culte qui le ravale au rang des Baals; pour le jahveiste ardent et intransigeant qu'était Osée, ce monothéisme dégénéré n'est pas moins criminel qu'un polythéisme avoué, car sous le nom de Jahvé, ce n'est qu'un Bnal qu'on honore, au mépris de l'authentique notion de la divinité, vm. 1-6; x, 5-8; xiii, 2. Aux uns et aux autres, le prophète affirme que Jahvé est le seul maître de la nature; que c'est lui, et non les Baals, qui donne la fécondité au sol et dispense l'or et l'argent, n, 8; ix, 2; qu'il est également le maître souverain des peuples, soumis à ses ordres pour l'exécution de ses desseins sur Israel, vu, 12; vin, 3, 10; x, 5-6; xi, 5; xiv, 2-9; qu'il est enfin le seul Dieu vivant, i, 10; iv, 15, car il est le vainqueur de la mort, vî, 2-3; xm, 14. Que les Baals rentrent dans leur néant et que leur nom même ne soit plus prononcé : ■ Je supprimerai, dit Jahvé, le nom des Baals de sa bouche et ils ne seront plus mentionnés par leurs noms. » n, 19.

Dieu unique et transcendant, Dieu des années, xn, 6. Jahvé est aussi le Dieu d'Israël et, pour caractériser leurs rapports mutuels, Osée les compare à ceux de l'époux avec son épouse, i, ou mieux encore à ceux d'un père avec son enfant, xi, 1; par là, il entend en marquer l'intimité et le sentiment qui doit les dominer : l'amour. Aussi le prophète, parmi les attributs divins, retient-il surtout l'amour et c'est là une des caractéristiques essentielles de sa doctrine.

Ce n'est pas que, à l'exemple de son prédécesseur Amos, il n'en appelle à la justice divine contre les iniquités d'Israël, iv, 1, 2; vu, 1; x, 4, sans ménagement pour les prêtres et les chefs du peuple, iv, 6, 8, 9, 14; vî, 9...; iv, 18; v, 10; vu, 3-7; mais l'idée fondamentale qu'il se fait de Jahvé et qu'il veut inculquer à Israël c'est que Jahvé est un Dieu d'amour, m, 1. Dès les premiers temps de la vie du peuple hébreu, cet amour ne s'est-il pas affirmé tout comme au cours des siècles de son histoire où pourtant il a été mis à rude épreuve? Et maintenant, faudra-t-il que les liens de cet amour se brisent et que s'accomplisse la menace incluse dans le nom symbolique du troisième enfant d'Oséc : « Vous n'êtes plus mon peuple, dit Jahvé. et moi, je ne suis plus votre Dieu ? » i, 9. Malgré les menaces et leur commencement d'exécution, exigé par la justice, l'amour ne peut se résoudre aux rigueurs

sans espoir; la ruine imminente hésite : Comment t'abandonnerai-je, ô Ephraïm, te livrerai-je, ô Israël... mon cœur se retourne en moi et moi pitié s'émeut. · xi, 8. finalement c'est l'amour qui l'emporte; le pardon et le salut viendront et non l'anéantissement. C'est parce qu'il est Dieu et parce qu'il est saint, que Jahvé se devait de réaliser ses immuables desseins de miséricorde envers son peuple, xi, 9.

Cet amour magnanime et indéfectible se pare d'une exquise tendresse; ce n'est pas l'amour distant d'un Dieu très haut pour d'infimes créatures, c'est l'amour d'un époux pour son épouse, mieux d'une mère pour son enfant. L'amour (les époux l'un pour l'autre traduit bien l'ardeur des sentiments de Yahvé, mais i) n'en rend pas assez la générosité, car il comporte une réciprocité qui rétablit au profit de chacun l'équivalence de ce qu'il donne et de ce qu'il reçoit. Osée cherche un amour plus désintéressé, où la passion de se donner l'emporte sur le désir d'être payé de retour; il le trouve dans le dévouement maternel. Comme la mère dont les soins pour son enfant devancent l'éveil chez celui-ci de la reconnaissance. Yahvé s'est attaché à Israel quand il naissait à la vie nationale; il l'a appelé d'Égypte, peuplade faible et sans organisation, et tout de suite il l'a choyé avec une tendresse de mère... La première comparaison a plus de force, la seconde est plus touchante; à elles deux, elles nous font saisir toute la pensée d'Oséc et ce qu'il mettait à la fois de passionné et d'inquiet, d'austère et de caressant, de pressant et de réservé dans l'amour que Yahvé portait à Israël. » Desnoyers, *loc. cit.*, p. 151-155.

2. *Religion*. — fidélité et amour ne pouvaient, semble-t-il, et ne devaient que répondre à un tel amour; l'alliance, base des relations entre Jahvé et son peuple, et l'union conjugale qui en était le symbole, indiquaient bien la nature des sentiments qui s'imposaient à Israël. Violation de la loi, transgression de l'alliance, méconnaissance de l'amour divin, telle fut au contraire la réponse d'Israël; Osée, par sa prédication, va s'efforcer de faire comprendre à nos contemporains les exigences d'une religion digne de ce nom, aussi bien dans la pratique du culte que dans la vie morale et dans la vie politique elle-même.

a) *Culte*. — Même quand il s'adresse à Jahvé, le culte lui est trop souvent un outrage, car, sous son nom, c'est l'antique Baal, qui renaît dans ces sanctuaires locaux où s'empresse la foule pour l'offrande des sacrifices et les réjouissances populaires, n, 7, 10; IX, 10; xi, 2; xm. Là, malgré les antiques prescriptions contre les représentations de la divinité, elle se prosterne devant (les veaux d'or ou d'argent dont elle s'enorgueillit; aussi avec quelle cinglante ironie le prophète stigmatise le culte insensé des images : « De leur argent ils font des Idoles... ils baisent des veaux. · xm, 2. Cette polémique souvent engagée contre les images est une des caractéristiques de la prédication d'Oséc, d'autant plus significative que ses prédécesseurs, Elle, Elisée, Amos, gardent le silence à ce sujet. Pour lui, le culte du veau d'or n'est qu'une forme de la survivance du culte des dieux étrangers et procède d'une fausse notion de l'amour dû à Jahvé.

Non moins condamnables sont les sacrifices avec leurs orgies licencieuses, iv, 13; ix, 1, la superstition populaire, m, 1, la consultation des oracles, iv, 12, les éclats d'une joie bruyante, les lamentations ou même de cruelles mutilations; tout cela a fait des lieux de culte, où les autels se sont multipliés, des lieux de péché qui provoquent le jugement divin, tv, 15, 19; v, 1-2; vm, 11; x, 1, 2, 8; xn, 12. « Toute leur malice est à Galgal (sanctuaire), c'est là que je les ai pris en haine, · dit Jahvé, ix, 15.

faut-il ajouter à toutes ces pratiques d'un culte

qui n'est rien qu'idolâtrique l'offrande des sacrifices humains? Oui, diront certains, à cause de xm, 2, où il est parlé de « sacrificateurs d'hommes ». et de ix, 13, où Éphraïm est accusé de « mener ses enfants à l'égorgeage ». Il est peu probable que, si réellement Osée avait voulu condamner un abus aussi grave, il se soit contenté d'une simple allusion, glissée dans le reproche au sujet des baisers aux idoles, xm, 2; il n'est pas question davantage du sacrifice des enfants dans ix, 13, dont nulle mention d'ailleurs n'est faite dans Amos, ni dans Isaïe; il s'agit, ici comme dans v, 1, 2; π, 4, 5; iv, 15, de l'entraînement des enfants d'Israël à la prostitution, c'est-à-dire au culte des idoles.

Les manifestations d'un tel culte ne sauraient, on le conçoit, être agréables à Jahvé, d'autant plus qu'elles ne procèdent point d'un cœur sincère et désintéressé; offrandes, victimes, sacrifices ne se multiplient que pour obtenir la fécondité du sol : « Ils se tourmentent au sujet du froment et du vin nouveau. » vu, 14. « Avec leurs brebis et leurs bœufs ils cherchent Jahvé. mais ils ne le trouveront point; il s'est séparé d'eux. » v, 6. Par ses sacrifices Israël a mis le comble à ses transgressions, v, 2 : - Qu'ils immolent leurs offrandes de viande et s'en repaissent, je n'y prends point plaisir. » vin, 13.

A quoi donc Jahvé prendra-t-il plaisir? - Ce que je désire, dit-il, c'est la piété et non le sacrifice, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes. » vj, 6. Parole riche de doctrine, mais souvent mal interprétée. Ce n'est pas la condamnation de toute religion extérieure et cultuelle, comme l'entend volontiers l'exégèse protestante, depuis Luther, qui disait à son sujet : *abrogat uno verbo omnes civrimonias*, mais la condamnation seulement de ce culte formaliste, satisfait de l'accomplissement de pratiques rituelles, sans souci des dispositions de l'âme non plus que des devoirs fondés sur les exigences de la nature divine. Le rappel de la nécessité d'une religion intérieure, procédant de la justice, de l'amour pour Dieu et le prochain, est fréquent dans la prédication prophétique des vu* et vm* siècles, préoccupée de mettre Israël en garde contre les illusions d'un culte vain et formaliste. Cf. Am., v, 21-25; Is., i, 10-17; Mich., vi, 6-8; Jer., vu, 22-23; 1 Keg., xv, 22.

Cette religion intérieure devra être faite de *piété*, et de *connaissance de Dieu*. Qu'est-ce à dire? Le terme hébreu *liéšed*, traduit ordinairement par piété, désigne non pas l'amour, pour lequel Osée a un mot spécial mais plutôt la bonté, la miséricorde envers ses semblables, envisagée et pratiquée du point de vue religieux, selon que l'exige la volonté divine, iv, 1; x, 12; xn, 7. C'est ainsi que les Septante l'ont traduit par *caritas* et que Γη comprend le premier évangile. Mtth., ex., 13; xn, 7. Si Osée insiste sur ce devoir de l'amour du prochain en exécution d'un précepte divin, c'est qu'il sait son intime connexion avec la vraie piété envers Dieu qui est tout amour pour les hommes; une piété sincère pour Dieu ne saurait aller sans l'amour du prochain, car toute piété qui ne s'épanouit pas dans l'ordre moral par cet amour, ne tient pas plus que la rosée et la nuée du matin. vi, 1. Cf. Chick, *Das Wort hesed in alttestamentlichen Sprachgebrauche...*, Giessen, 1927.

Quant à la *connaissance de Dieu ou de Jahvé*, il résulte des passages où se rencontre l'expression, n, 20; iv, 1, 6; vj, 3, 6; vm, 2; xm, 1, qu'elle est synonyme de fidélité, d'amour, de dévouement; dans le livre d'Osée, comme partout ailleurs dans l'Ancien Testament, la connaissance de Dieu n'est pas chose théorique et abstraite, c'est un don du cœur d'où procèdent piété et fidélité, c'est la source en un mot de toute vie religieuse et morale, iv, 6. Pour y atteindre, il faut d'abord écarter les obstacles : une vie déré-

glée. un sacerdoce et des prophètes qui ont failli à leur mission de faire connaître Jahvé; il faudra ensuite évoquer le souvenir des manifestations de Jahvé dans le passé et plus spécialement des bienfaits dont il a comblé son peuple, n, 8. sans oublier la loi qu'il lui a donnée pour son enseignement; il faudra enfin, tant est profonde l'ingratitude, la menace et le châtiement.

b) *Morale*. — Plus vivement encore que ne l'avait fait Amos, Osée signale pour les flétrir les désordres dans la vie morale : mensonges, vols, meurtres, tous sans distinction s'en rendent coupables, iv, 2; les filles se livrent à la prostitution, les jeunes épouses à l'adultère, iv, 13. L'exemple vient de haut : les chefs méconnaissent la justice et le droit, v, 10, 11; les prêtres, par leur cupidité, encouragent l'immoralité, « ils se repaissent des péchés du peuple et ne désirent que ses iniquités », iv, 8, prenant part eux-mêmes au vol et à l'assassinat, vi, 9. Par contre, de l'oppression des pauvres par les riches, du luxe et de la vie facile, de l'injustice des juges, de ces thèmes favoris d'Amos, d'Isaïe ou de Michéc. Osée parle à peine; c'est qu'alors les funestes effets de l'oubli de la loi divine s'avéraient plus sensibles dans d'autres domaines, celui de la vie politique par exemple.

c) *Politique*. — L'établissement de la royauté, du moins de la royauté schismatique, vm, 1, sans l'élection divine, est une de ces fautes capitales que le prophète dénonce sans trêve, parce qu'elle est à l'origine d'innombrables défaillances; culte des idoles d'or et d'argent, consécration officielle de la taurolatrie dans le royaume du Nord remontent en fait à Jéroboam, l'auteur du schisme politique. La dynastie de Jéhu ne vaut pas mieux; dès le début de sa prédication. Osée en annonce la chute; quant aux rois et aux princes qui suivirent la mort de Jéroboam II, ce ne sont qu'usurpateurs, fauteurs de désordres et d'anarchie. On pourrait croire parfois, et certains l'admettent, que cette condamnation des chefs du peuple est la condamnation même de l'institution monarchique qui, dès ses origines, avec l'élection de Saul, s'est montrée comme l'ennemie de Jahvé. toujours en révolte contre lui. vu, 7; vm, 9, 10; ix, 15; x, 3. Osée en jugerait comme Samuel. Cf. 1 Heg., vm, 1-9. Il ne voit pas de quelle utilité elle a jamais été pour le peuple et de quel secours dans les heures critiques surtout, où vainement il se tournait vers le roi et la cour : « Où est donc ton roi, où est-il pour qu'il te sauve dans toutes tes villes? » xm, 10. N'est-ce pas dans sa colère que Jahvé a donné un roi à Israël? xm, 11.

L'autre méfait de la royauté, ce sont les alliances étrangères. Oubliant que, dans le danger, le seul véritable secours ne peut venir que de Jahvé. les rois s'en vont le solliciter de l'Égypte ou de l'Assyrie. Du simple point de vue politique. Osée n'a pas de peine à montrer le néant et le péril de telles alliances dont il dénonce le projet, v, 13; vu, 9; x, 6; mais ce n'est pas à ce point de vue qu'il se place pour condamner une politique aussi désastreuse; la vraie raison de sa polémique est une raison religieuse, car, dans l'antiquité, toute alliance politique comporte des conséquences religieuses, xn, 2; Is., xxx, 1; allié aux étrangers, Israël leur ressemblera; mêlé aux nations, il deviendra comme une chose vile, vu, 8; vm, 8; c'est une déchéance irrémédiable, Jahvé abandonne qui l'oublie et le méprise.

3. *Jugement*. — Partout apparaît à l'origine du mal, dans quelque domaine que ce soit, la même infidélité envers Jahvé. De cette infidélité, Israël ne prend pas conscience, leurré par l'illusion qu'il a servi son Dieu, et que, précisément parce qu'il est son Dieu, il ne saurait châtier trop durement, à plus forte raison anéantir son peuple. C'est à dissiper ces erreurs et ces illu-

sions pour préparer une sincère conversion que tendent les oracles d'Oséc annonçant le jugement divin.

Ce jugement sera sévère et il est inéluctable. Il sanctionnera le présent, mais aussi le passé; les contemporains du prophète, en effet, ne font que persévérer dans l'attitude de leurs ancêtres dès les premiers temps de l'histoire d'Israël. L'adultère du peuple remonte aux jours de Béclphégor et de Gabon, aux temps du séjour au désert et de l'entrée en Canaan; déjà il s'était rendu abominable aux yeux de Jahvé, comme l'idole infâme à laquelle il s'était consacré. IX. 10. Tout ce passé, si lointain soit-il, apparaît au regard du prophète sous son aspect toujours actuel de révolte et d'ingratitude envers Jahvé, qui se souvient « de toute leur méchanceté, ayant leurs forfaits présents devant lui » vu. 2.

Vainement Jahvé a tenté de ramener les enfants d'Israël à d'autres sentiments et à une autre attitude; comptant sur l'adversité pour faire naître le désir d'une conversion sincère, il lui a délégué des messagers pour le provoquer au repentir, et l'a soumis à l'épreuve, xn, 11; il a pu sembler parfois que ces appels n'étaient pas demeurés sans écho : « Allons, retournons à Jahvé, c'est lui qui a déchiré, mais il guérira, il a frappé, mais il bandera nos plaies. » vi, 1-2. Ces paroles que le prophète prête au peuple ne sont-elles pas une promesse et un commencement de repentir? Hélas non, « l'iniquité d'Éphraïm est engerbée et son péché est mis en lieu sûr. » C'est pourquoi il ne pourra renaître à une vie nouvelle, xin, 12-13. L'antique alliance qui avait fait d'Israël le peuple choisi de Jahvé n'est plus possible; le nom symbolique du troisième enfant d'Oséc. « Pas mon peuple », annonce la rupture, i, 9; oui, ils sont venus les jours du châtiment, ils sont venus les jours de la rétribution, ix. 7. Le pasteur attentif et vigilant s'est changé en un lion rugissant; comme une panthère sur le chemin, il guettera sa proie, il l'assaillera comme l'ourse séparée de ses petits, pour la mettre en pièces, xiii, 7-8.

L'exécution du jugement revêt pour Osée, comme d'ailleurs pour la plupart des prophètes, des formes différentes. Bien qu'Ainos, une vingtaine d'années auparavant, ait assez clairement désigné les Assyriens comme instruments des vengeances divines, Osée, dans ses plus anciennes prophéties, n, iv, v, vu, semble les ignorer et, plus tard encore, alors que, selon toute prévision humaine, la menace assyrienne se fait de plus en plus imminente, l'Égypte est mentionnée à côté de l'Assyrie, ix, 3; xi, 5; c'est qu'au prophète il importe peu que ce soit telle ou telle nation, il ne voit que le Dieu exterminateur, faisant appel tantôt aux années ennemies, tantôt à des fléaux dévastateurs qui tariront les fontaines, dessècheront les récoltes ou frapperont de stérilité même les femmes, ix, 11, 11; le désert, la mort, le shéol deviendront par la colère de Jahvé des instruments de ruine, xm, 11, 15.

Tous les coupables seront punis, mais spécialement les responsables. Les prêtres d'abord; ils seront atteints dans ce qui leur tient le plus à cœur, la richesse et les honneurs : « ils mangeront et ne seront pas rassasiés », leur gloire sera changée en ignominie, leurs enfants seront exclus du sanctuaire, oubliés, comme leurs pères ont oublié la loi de Dieu. » iv, 6-10. Les rois et les princes ensuite, ces autres responsables de l'infidélité du peuple; eux non plus ne seront pas épargnés, ils seront submergés par la colère divine; donnés jadis par Jahvé dans sa colère, ils seront repris dans sa fureur, xm, 11. A cause de l'énormité de sa malice, la maison d'Israël sera détruite, comme Beth-Arbel au jour du combat, x, 14-15. Il n'est pas jusqu'aux sanctuaires eux-mêmes qui ne soient frappés; « les hauts-lieux d'impiété » qui sont « le péché d'Is-

raël » seront détruits, « les épines et les mauvaises herbes monteront sur leurs autels », vu, 2; les veaux d'or de Samarle et de Bethel, l'orgueil du pays, seront mis en pièces, vm, 6; impuissants et vaincus, ils prendront le chemin de l'exil pour être transportés en Assyrie comme présents au grand roi. x, 6.

Telles seront, en un mot. l'horreur et l'épouvante du désastre, (pie, dans l'espoir de s'y soustraire, tous ceux que menace le fléau divin diront aux montagnes : « Couvrez-nous, et aux collines : tombez sur nous. » x. 8.

• I. *Messianisme*. — La pensée du Jugement irrévocable, malgré quelques rares et fugitives lueurs d'espoir, obsède l'esprit d'Oséc. Et cependant jugement et condamnation ne devaient ni ne pouvaient être les derniers mots de la justice ou plutôt de l'amour divin; « Comment t'abandonnerai-je, ô Éphraïm, et le livrerai-je, ô Israël! » Le sort d'Adama et de Séboïm. anéanties jadis dans la catastrophe de Sodome et de Gomorre (Dcut., xxix, *23), ne saurait devenir celui d'Israël, xi, 8. Dieu sans doute peut bien punir, haïr même, ix, 15, il ne peut exterminer à jamais ce peuple qu'il a appelé et qu'il a aimé, précisément parce qu'il est Dieu et qu'il est saint. Le message d'Oséc, avec sa conception de Dieu et d'Israël non moins que de leurs rapports mutuels, exige cette conclusion du pardon et du salut; l'on a vu précédemment à quelle méconnaissance de la véritable pensée du prophète aboutissait la mutilation de ses plus belles perspectives messianiques.

Le repentir et la conversion doivent toutefois devancer le pardon divin; sous les coups de l'épreuve, les enfants d'Israël réfléchiront et, à la lumière de ses enseignements, ils verront la voie à suivre désormais : « Après cela ils se convertiront et chercheront de nouveau Jahvé, leur Dieu, et David, leur roi; ils reviendront en tremblant vers Jahvé et sa bonté, à la fin des jours. » in, 5. Ils se souviendront de la douceur des premiers jours de l'alliance; en évoquant les temps de félicité du séjour au désert, ils retrouveront les sentiments de confiance et d'amour, comme aux jours de la jeunesse, comme au jour où ils sortirent du pays d'Égypte. u, 11-17. De même que les égarements de la femme que le prophète doit aimer symbolisent les errements d'Israël, ainsi son retour par l'épreuve et l'amour figure la conversion des enfants d'Israël, ni.

Les conditions mêmes de l'union restaurée de Jahvé et de son peuple en marquent bien le caractère essentiellement mural qui apparaît, plus accentué encore, dans la nature des bienfaits qui l'accompagnent : * Je te fiancerai à moi dans la justice et la droiture, la bienveillance et l'amour; je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Jahvé. » n, 19-20. Tous les péchés que le prophète n'a cessé de dénoncer et de combattre : culte des Baals et des images, pratiques superstitieuses, recours aux puissances terrestres, feront place désormais au culte du seul Jahvé qui aura son expression dans la prière intime et confiante, ii. 11; xiv, 3, 9. Si le souci de la prospérité matérielle n'est pas étranger aux motifs de conversion, si le souvenir du bonheur passé en fait espérer le retour, H, 7, si Jahvé lui-même n'exclut pas les biens matériels des perspectives de la réconciliation, il n'en demeure pas moins que c'est sous son aspect moral qu'il l'envisage et qu'il multiplie les oracles pour élever l'âme des enfants d'Israël et la dégager de ses préoccupations égoïstes.

Les splendeurs d'une ère glorieuse succéderont à l'amertume des jours sombres où sévissait la justice; l'opprobre des noms symboliques des enfants du prophète « Pas de miséricorde » et « Pas mon peuple » sera effacé : « Je ferai miséricorde à M-ftuhânulh et je dirai à Loh'Armt : tu es mon peuple, » n, 23-24. La

paix, rétablie avec Jahvé, le sera également dans le pays d'Israël qui retrouvera son antique unité, brisée aux jours de Jéroboam ; Les enfants d'Israël et les enfants de Juda se réuniront et se donneront un même chef et monteront hors du pays », non pas hors du pays de l'exil (Nowack, Marti, Harper), mais de leur terre, devenue trop étroite pour les contenir (Van Hoonackvr). L'est qu'en effet, ils seront devenus nombreux comme les grains de sable de la mer qui ne se mesurent ni ne se comptent et seront appelés les fils du Dieu vivant, i. 10. Dans le monde de la nature régnera aussi une paix universelle, par l'alliance que Jahvé fera pour son peuple avec les bêtes sauvages, les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre, en faisant disparaître du pays arc, glaive et combat, n. 18. L'idée de la paix paradisiaque revient souvent chez les prophètes dans la description des perspectives messianiques. Cf. en particulier Is., xi, 6-8. Dans un monde ainsi heureusement transformé, Israël jouira de tous les bienfaits de la protection divine : « Je serai pour Israël, dit Jahvé, comme la rosée; Il fleurira comme le lis... il aura la splendeur de l'olivier et les parfums du Liban. » xiv, 6-7.

Telles sont les glorieuses perspectives de salut qu'annonce le message d'Oséc, sans toutefois distinguer, à la manière ordinaire des prophètes, leurs divers horizons, plus immédiats ou plus lointains; et ainsi se réalise dans un merveilleux épanouissement la doctrine d'amour prêchée par le Ills de Béeri.

A ces perspectives ne faudrait-il pas ajouter d'après l'épître aux Romains, ix, 25-26, la conversion des gentils? Saint Paul, en effet, ne semble-t-il pas en lire l'annonce dans ces deux versets du livre d'Oséc, π, 21 et n, L cités librement : « Celui qui n'était pas mon peuple, je l'appellerai mon peuple, et celle qui n'était pas la bien-aimée, je l'appellerai bien-aimée. » * Et dans le lieu où il leur fut dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là même on les appellera fils du Dieu vivant. Dans les deux cas, il n'est question, dans le livre d'Oséc, (pie d'Israël seulement et « à ne considérer que le texte d'Osée, on n'eût pu y lire d'avance la vocation des gentils selon ses modalités historiques; mais le fait éclaire le texte, montre l'extension qu'il faut lui donner et se range sous la perspective prophétique... Paul ne dit pas : a lin quo soit accompli ce qui est dit dans Osée, il renvoie seulement à un texte d'Oséc qui éclaire admirablement le procédé de Dieu. » Lagrange, *Saint Paul, Épttrcaux Romains*, p. 212-243.

Quant à la personne elle-même du *Messie*, si i on excepte m, 5, où il figure sous les traits du roi David, réunissant sous sa domination Israël et Juda, on ne voit guère qu'il en soit fait mention au cours des prophéties d'Oséc, encore faut-il observer que les mots « David, leur roi » sont parfois rejetés, à tort d'ailleurs, comme une glose tardive d'origine judéenne. Le n'est pas que tel ou tel passage du prophète ne soit pourtant appliqué à Noirc-Sclgneur par les évangélistes ou par saint Paul; c'est le cas, par exemple, du t 1 du chapitre xi, rapproché, dans le premier évangile, il, 15, du séjour de Jésus en Égypte et de son retour après la mort d'Ilérode : *Ex .Egypto vocavi L'ilium meum*. Par delà le peuple d'Israël dont seul il est question dans le texte d'Oséc, l'évangéliste voit le Messie, véritable lils de Dieu, figuré par le peuple choisi; •La pensée de Matt., note le P, Lagrange, paraît être : Si le prophète a pu ainsi parler d'Israël, combien plus justement pouvons-nous le dire de Jésus. » *Évangile selon saint Matthieu*, p. 33. L'hébreu de ce passage pourrait d'ailleurs se traduire d'après le contexte : « Depuis l'Égypte j'adressai des appels à mon fils », pour le ramener à moi. — Pour le t 3 du c. vi : « l'ai deux jours, il nous fera revivre; le troisième jour, il nous relèvera et nous vivrons devant sa face », nombreux

sont les anciens commentateurs surtout qui y ont vu une prophétie littérale et directe soit de la résurrection du Christ, soit de notre résurrection dans le Christ. Lf. Knabenbaucr, *In prophetas minores*, t. i, p. 82-85. Pour se rendre compte qu'il n'y a là qu'une simple accommodation. Il suffit de se rappeler la pensée du prophète en cet endroit : le peuple, abattu par le malheur, exprime son repentir et sa confiance en Jahvé qui l'a frappé mais pour le guérir, et sera assez puissant pour le relever dans un délai très court; dans ce verset, à l'interprétation très discutée, quelques modernes voient une allusion à des pratiques superstitieuses ou à des mythes païens de mort et de résurrection d'un dieu (Schmidt, Baudissin, Sellin); on l'a enfin parfois rapproché de la réponse du Christ à Herode. Luc., xm, 32.

Les citations assez nombreuses des prophéties d'Osée dans le Nouveau Testament témoignent de l'importance qu'y attachaient le Christ et les Apôtres; c'est ainsi qu'à deux reprises la parole de Jahvé sur la supériorité de la charité, comparée aux rites sacrificiels, est redite par le Sauveur. Os., vi, 6 et Matth., ix, 13; xn, 7. Cf. Os., i, 10, et Rom., ix, 26; Os., n. 24, et Rom., ix, 25, et I Pet., n, 10; Os., x, 8, et Luc., x x ih, 30, et Apec., vi, 16; Os., xm, 14, et I Cor., XV» 54 et Hcb.. u. 11.

Conclusion. — La doctrine d'Oséc sur Dieu, la religion et le culte, le passé et l'avenir d'Israël, est, on le voit, d'une importance non minime dans l'histoire de la pensée religieuse de l'Ancien Testament. Point n'est besoin, pour le reconnaître, de voir dans les enseignements d'Osée et dans ceux d'Amos les origines du monothéisme moral que certains historiens modernes d'Israël fixent au vm^e siècle seulement. Héritier d'une tradition déjà ancienne, Osée ne se présente nulle part comme un novateur; le Dieu qu'il prêche, unique, puissant, juste, bon et miséricordieux n'est pas un inconnu pour ses auditeurs. Si ces derniers ne le connaissent pas tel qu'il est réellement, c'est qu'ils l'ont abandonné, iv, 10, manquant à la foi donnée et reçue comme l'épouse infidèle. C'est le Dieu de l'alliance, de la sortie d'Égypte et du séjour au désert, il, 15; ix, 10; xi, 1; xn, 10; xm, 11; le Dieu du patriarche Jacob, xn. 4; le Dieu de la loi, de la *tôra* qu'ils ont oubliée, iv, 6. S'il est vrai que cette « loi », chez les anciens prophètes, ne forme pas encore un code fermé, il ne l'est pas moins qu'elle a une forme et une teneur fixées quant aux principes... La *tôra* avec ses exigences, fixées quant aux principes et aux leçons qu'en déduit l'autorité légitime, est la donnée permanente sur laquelle les prophètes appuient leur prédication. Rien, dans le langage des prophètes, ne s'oppose à la notion d'une Tôra mise par écrit; • au contraire, des passages tels que Os., vm. 12, montrent que c'était l'usage de mettre par écrit les enseignements de la Loi. Cf. Van Hoonackvr, op. cit., p. 45, 85. Les nombreuses allusions du prophète aux événements du passé ajoutent encore au caractère nettement traditionnel de sa doctrine. Les contemporains ne s'y trompent point d'ailleurs; ils ont une conscience très claire de la vérité des reproches qui leur sont adressés, vi, 1-3; xiv, 3-1. et ne prétendent nullement être les gardiens de la tradition que le prophète méconnaîtrait pour lui substituer une doctrine nouvelle. Cf. Lagrange, *La nouvelle histoire d'Israël et le prophète Osée*, dans *Revue biblique*, 1892, p. 203-235.

Successeur de Moïse, de Samuel et d'Élic, Osée continue leur mission de représentant légitime de Jahvé auprès de son peuple et inversement de représentant du peuple auprès de Jahvé. Comme eux, il a été le messager des oracles divins et a intercédé en faveur de ce peuple, aussi ingrat envers son Dieu qu'envers ses prophètes, ix, 7; la persécution et souvent le martyre

ont été, au cours des siècles, leur sort commun, dont la menace toutefois ne les a pas empêchés de poursuivre leur œuvre jusqu'au bout.

A l'ensemble des vérités transmises parses devanciers et qu'il rappelle en les marquant de son empreinte personnelle. Osée ne laisse pas que d'apporter sa part d'éléments nouveaux. Comme Amos avait été le prophète de la justice. Osée le sera de l'amour. La pensée qu'entre Jahvé et son peuple un lien a été contracté, analogue à celui du mariage, domine toute son œuvre et commande ses jugements sur l'attitude d'Israël envers un Dieu qui, dans le passé comme dans le présent, lui a prodigué les marques de son amour; on sait à quel point cette pensée a été féconde dans la suite de l'histoire religieuse d'Israël. Si la nature profondément sensible et religieuse d'Osée laisse éclater parfois la violence de son indignation et de sa colère dans l'invective ou la menace, toujours, dans l'âme du prophète, comme un écho divin, c'est la bonté et l'amour qui triomphent. Non sans raison on a parlé à ce sujet de nature johannique : « Il y a dans sa façon (d'Osée) de décrire l'amour de Dieu, à la fois paternel, passionné et tendre, quelque chose de johannique. Hap-procher Osée du quatrième évangile et de la première épître de Jean, c'est peut-être la meilleure manière de faire comprendre la place et l'importance de ce prophète dans l'Ancienne Alliance. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., p. 172.

Pour les commentateurs de l'ensemble des douze petits prophètes, voir la bibliographie des articles déjà parus dans le *Dictionnaire de théologie catholique* sur ces prophètes. On pourra y ajouter la 2^e et 3^e édition du commentaire de E. Sellin, *Das Zivöl/prophetenbuch*, Leipzig, 1930.

Parmi les ouvrages spéciaux sur le livre d'Osée on peut mentionner les commentaires suivants : Smson, *Der Prophet Hosea erklärt und überetzt*, 1851 ; A. Wünsche, *Der Prophet Hosea übersezt und erklärt mit Benutzung der Targumin und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi*, Leipzig, 1868, c. i-vu; Schmoller, *Die Propheten Osea, Joel und Amos*, Bielefeld et Leipzig, 1872; W. Nowack, *Der Prophet Hosea erklärt*, Berlin, 1880; Ant. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Hoseas*, Wurzburg, 1882; Guthe, *Der Prophet Hosea*, Fribourg, 1892-1922; T. K. Cheyne, *Hosea with notes and introduction*, Cambridge, 1899; W. R. Harper, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, Tidimbourg, 1905; B. Kutiil. *Liber prophetia- Hosea*, Olmütz, 1920.

Travaux. — Oort, *Hosea*, dans *Theologisch Tijdschrift*, xviv. 1890, p. 345-361, 480-505; .1. p. Valetan, *Amos en Hosea*, Nimègue, 1891, traduction allemande par Echter-nicht, Giesen, 1898; O. Sevesemann, *Israël und Juda bei Amos und Hosea*, Uipzig, 1898; S. Oelli, *Amos und Hosea*, dans *Beitrag zur Förderung christlicher Theologie* 1901 ; J. A. Bewer, *Text critical suggestions on Hosea*, dans *Journal of biblical literature*, 1902, p. 108 sq.; du même, *The story of Hosea's marriage*, dans *American Journal of Semitic languages and literatures*, 1906, p. 120 sq.; Böhmer, *Die Grundgedanken der Predigt Hoseas*, dans *Zeitschrift für vörlssenschaftl. Theologie*, t. xtv, 1902, p. 1-24; Ilintévy, *Le livre d'Osée*, dans *Revue sémitique*, t. x, 1902, p. 1-12; 97-133; 193-212; 289-301 ; Müller, *Textkrit. Studien zum Buche Hosea*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1901, p. 121; K. Budde, *Der Schluss des Hoseabuchs* dans *Theologische Literaturzeitung*, 1912, p. 205 sq. ; Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilsschatologie ?* 1913, F. Priftorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, Berlin, 1918; du même. *Nachbemerkungen zu Hosea*, Berlin, 1922; L. Drsnaycr», *Le prophète Osée*, dans *Ruthenische literarische ecclesiastische*, 1917, p. 97-118, 115-155; A. Heermann. *Ehr und Kinder des Propheten Hoseas*, dans *Zeitschrift für die altvörmische Wissenschaft*, 1922, p. 287-312; H. Schmidt, *Die Ehe des Hosea*, Ibid, 1921, p. 215-272; Is. Budde, *Der Ahschnitt Hosea, i-m*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1925, p. 1-89; E. Sellin, *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea*, «Inns Neue kirchliche Zeitschrift», 1925, p. 607-608; Undblom, *Hosea literarisch untersucht*, Ab<, 1927. - \ noter enfin les articles sur Osée parus dans les différentes encyclopédies : de Knulrn, dans *Wetzstein'sche Ktrchmlexikon* (1895); dr Davidson, «dans Hastings,

.1 *dictionary of the Bible* (1899); dr Smith et Marti, dans Cheyne, *Eru yklopa dia biblira* (1899); de V«»lck, dans *laupl, Protest. Realencyklopedir* (1900); de Fillion, dans Vigoureux, *Dictionnaire de la Bible* (1907).

A. Clameh.

OSIANDER André) le principal 'réformateur» de Nuremberg. I. Vie. II. La querelle oshmdistr.

L Vie. - André Osiander naquit le 19 décembre 1498, à Gunzenhausen (Brandebourg). On a donné parfois son nom comme une transfiguration grecque d'un nom allemand, à la mode des humanistes. Mais Osiander a affirmé que son grand-père portait déjà le même nom.

Il étudia à Leipzig et Altenbourg, passa de là à l'université d'Ingolstadt (avant 1517) et y étudia l'hébreu sous Boschenstein. Il fut ordonné prêtre à Nuremberg, en 1520. et devint presque aussitôt professeur d'hébreu au couvent des augustins. La publication du texte de la Vulgate revue d'après l'hébreu et accompagnée de notes marginales, en 1522, le fit déjà connaître. Il fut nommé prédicateur de Saint-Laurent.

(C'était le moment où, à la voix de Luther, la bourgeoisie des villes, encouragée par une partie du clergé, passait en masse à la « Réforma ». Osiander exerça une influence décisive, en ce sens, dans la cité. Dès 1522-1523, le nonce Chicregali, envoyé à la diète de Nuremberg, se plaint des prédicateurs de cette ville. Les chefs du mouvement étaient Georges Bessler, prévôt de Saint-Sebald. Hector Böhmer, prévôt de Saint-Laurent, Wolfgang Volprecht prieur des augustins et surtout André Osiander. Sous leur impulsion, les fidèles réclamaient la communion sous les deux espèces. Les prévôts en référèrent au Conseil de la cité. Celui-ci s'adressa à l'Onlaire, Wolfgang von Bedwitz, évêque de Bamberg, qui repoussa la demande (1523). Mais l'année suivante, en dépit de la Diète présidée par Ferdinand d'Autriche, frère de Charles-Quint, en dépit du légat du pape, Laurent Campeggio, les augustins donnèrent la communion sous les deux espèces le jour de Pâques, à plus de 3.000 personnes, parmi lesquelles 30 à 40 seigneurs de la suite de Ferdinand. Osiander donna lui-même la communion sous les deux espèces à la reine Isabelle, sœur de l'empereur et femme de Christian de Danemark. Du haut de la chaire, il tonnait contre l'« Antéchrist romain ». Il passait dès lors pour l'homme de toutes les audaces, instruit d'ailleurs et intelligent. mais pénétré de sa valeur, et facilement méprisante pour les autres. Tout en adoptant la doctrine de Luther, il ne se faisait pas faute de l'interpréter à sa manière. Esprit très hardi et très Indépendant, il se fit très vite une place à part dans le mouvement luthérien, se fit craindre de tous et détester d'un grand nombre, même dans son parti. Il fut, avec Lazare Spengler, le promoteur de toutes les innovations doctrinales et rituelles qui aboutirent à la création d'une Eglise luthérienne à Nuremberg, faisant front, à l'exemple de Luther, à la fois contre les catholiques et contre les extrémistes de gauche, anabaptistes, ou même zwingliens. Comme Luther, il voulut sceller son changement religieux en contractant mariage (novembre 1525).

Osiander assista, en 1529, au Colloque de Marbourg, dont il a laissé une relation. Il y note en particulier que la discussion entre Luther et Oecolampade, sur les Pères et leur sentiment sur la présence réelle, fut prodigieusement fastidieuse. Dans les discussions entre protestants, sur la licéité d'une résistance à main armée aux ordres de l'empereur, il prit le parti opposé à celui de Luther (Congrès protestant de Nuremberg, 6 janvier 1530). Il était donc déjà partisan de la guerre ouverte contre les catholiques.

On sait que Luther devait se ranger l'année suivante à son avis. Osiander assista à une partie de la Diète d'Augsbourg de 1530 et y fut en rapports constants avec Méhinchlhon, dont il blâmait la modération et l'esprit conciliant. Il prit une part importante à l'ordonnance ecclésiastique, établie à la fois dans le territoire de Nuremberg et le Brandebourg, en 1532. Il souleva une grosse discussion, dans le camp luthérien, en critiquant, avec sa vivacité habituelle, l'usage de l'absolution générale donnée du haut de la chaire, qui s'était substituée presque partout à l'absolution privée. Sa popularité en reçut une rude atteinte.

Il participa à la publication, à Nuremberg en 1513, du célèbre ouvrage de Nicolas Copernic : *De revolutionibus orbium coelestium*, en y ajoutant une préface de son cru, où il donnait les théories de l'auteur comme de simples hypothèses et qui eut du reste pour effet d'en faciliter la diffusion en prévenant toute opposition officielle.

Osiander s'était fait à Nuremberg tellement d'ennemis qu'il ne fut sans doute pas fâché de saisir l'occasion de l'intérim de 1518, qu'il combattait ouvertement, pour quitter la ville et se réfugier auprès du duc Albert de Prusse, dont les États étaient théoriquement hors de l'empire. Le duc, qui le connaissait depuis 1522, l'accueillit avec grande faveur, le nomma curé à Königsberg et professeur à l'université de cette ville, bien qu'il n'eût aucun grade (1519). Presque aussitôt éclatèrent les plus graves différends entre le nouveau professeur et les maîtres luthériens de la ville. Osiander était appuyé sur la faveur du duc. Il avait quelques amis très influents et très énergiques, notamment Jean Funk, prédicateur à la cour, et André Aurifaber, médecin du duc et gendre d'Osiander. Aux divergences doctrinales se joignirent des oppositions de personnes. La lutte contre Osiander fut menée par Matthias Lauderwald, qui se recommandait de Mélanchlon, mais qui dut quitter Königsberg dans l'été de 1550. En octobre de la même année, fut soulevée la *Querelle osiandriste*, à propos de la justification. Le principal adversaire d'Osiander fut désormais Morlin. La bataille fut acharnée de part et d'autre. Osiander y déploya toute la violence de son caractère. Il fut terrassé par la mort avant d'avoir obtenu la victoire (17 octobre 1552). Morlin fut sans doute expulsé de Prusse. Mais Funk, le principal partisan d'Osiander, fut disgracié et condamné à mort, en 1566. Le luthéranisme pur fut rétabli dans le duché, en 1567, et la doctrine d'Osiander disparut complètement. Son nom fut illustré, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, par toute une dynastie de théologiens protestants, dont il était la souche.

11. La querelle osiandriste. - La doctrine luthérienne de la justification se distingue en deux points essentiels de renseignement catholique : 1^o Luther affirme que l'homme est justifié par la foi seule, sans les œuvres. 2^o Il explique la justification par une imputation tout extérieure des mérites de Jésus-Christ.

L'est sur ce second point (pie porte la querelle osiandriste) que Osiander veut (pie la justification par la foi produise dans l'homme la présence réelle de la justice divine. Il croyait avoir découvert cette doctrine dans l'Écriture et n'en voulait plus démordre. Dès 1521, il s'expliquait de la façon suivante : De toute éternité, Dieu engendre son Verbe, il se saisit et s'exprime dans ce Verbe et lui communique sa substance divine. De là découle l'Esprit-Saint, l'Amour, qui n'a d'autre désir que de communiquer son amour et de témoigner sa bonté aux créatures. Dans le Verbe, (pu est Dieu même, se trouve notre vie. Mais elle doit être communiquée par la parole

extérieure et appréhendée par la foi. Quiconque entend la parole du Christ et la reçoit par la foi, possède le Christ, possède le Père et l'Esprit et l'Amour, fontaine des œuvres pieuses. C'est ainsi que l'homme est justifié par la foi et cette justification l'unit à Dieu, lui donne Dieu. La Parole de Dieu, c'est-à-dire le Christ même habite en nous. Nous ne faisons plus qu'un avec lui. L'Esprit du Christ habite désormais dans nos âmes. Il ne peut qu'engendrer en nous la justice.

Osiander appuyait cette doctrine d'allure mystique sur des textes bibliques, tels que celui d'Isaïe. vii. 14 : « Jéhovah des armées, c'est lui que vous sanctifierez, lui qui sera votre crainte et votre frayeur », et surtout Jérémie, xxxi, 6 : « Dans ces jours, Juda est sauvé, Israël habitera en assurance, et voici le nom dont on l'appellera : *Jéhovah notre justice*, »

Toutes ces idées, Osiander les avait exprimées dans un ouvrage intitulé : *Ein gut Cnerricht und getreuer Halschiag aus heiliger gotlicher Schrift*, il avait alors 26 ans. Aucune objection ne paraît lui avoir été faite du côté luthérien. On le redoutait, on le regardait comme un peu original. Il revenait souvent dans la suite sur les mêmes opinions qu'on lui laissait pour compte. Mais les inimitiés qu'il s'était attirées à Königsberg déchaînèrent l'orage. Sa théorie favorite se retrouve alors soit dans sa dispute inaugurale à l'université : *De lege et euangelio*, soit dans son ouvrage sur l'incarnation : *An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei* (18 déc. 1550), soit dans son livre sur l'unique médiateur : *Von dem einigen Wittier Jesu Christo* (en allemand, 8 sept. 1551, en latin, 24 oct.).

Dans son état primitif, l'homme possédait en lui la justice de Dieu : c'était la *Justitia originalis*, Adam avait été fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire sur le modèle de Jésus-Christ, le Verbe incarné, tel qu'il existait de toute éternité dans les décrets de Dieu. Par la grâce, l'homme devient donc un autre Jésus-Christ. Il est l'image de Dieu, la gloire de Dieu, comme Jésus l'est en vertu de l'union personnelle en lui de la nature divine et de la nature humaine. Il s'ensuit que, même si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait incarné, puisque sans cette incarnation l'univers créé manquerait de chef, de l'image de Dieu, qui est le modèle suivant lequel toute créature humaine est faite. « Le Fils de Dieu a apporté ici-bas son éternelle justice dans sa Très-Sainte Humanité et prouvé de la sorte que notre sang et notre chair sont susceptibles de revêtir cette sainteté, et dès lors que nous sommes créés à l'image de Dieu, nous sommes en droit d'être en possession de cette justice. » La passion du Christ en croix, qui fut la condition de la remission des péchés, n'eut d'autre but que de nous communiquer cette éternelle justice de Dieu, Nous ne pouvons être justes que par l'intervention du Christ, en ce sens que la divinité ne nous est communiquée que par l'intermédiaire de l'humanité du Christ, comme la vie ne vient aux membres que par la tête. Em. Hirsch a montré récemment qu'Osiander avait puisé la substance de sa doctrine dans les œuvres de Bechler et de Pic de la Mirandole et dans l'étude de la mystérieuse Kabbale, ou mystique juive.

En connexion étroite avec cette doctrine, où la parole de Jésus tient une place si particulière, on ne prête parfois à Osiander une théorie spéciale de l'eucharistie, appelée l'impanation. Il semblerait que, suivant lui, de même (pie la parole de Dieu, reçue par la foi, nous apporte la présence réelle de la justice divine en tant qu'elle est en Jésus pour nous être communiquée, ainsi les paroles de la consécration produiraient une sorte d'union hypostatique entre le

pain et le vin et le corps et le sang de Jésus. C'est l'opinion que Bossuet prête à Osiander, dans *VHistoire des variations* (I. II, 3). Mais le langage d'Osiander n'a jamais été clair sur ce point. Ce qui est sûr, c'est qu'Osiander attachait, dans son système, une telle importance à la présence réelle eucharistique, qu'il était enclin à regarder comme des zwingliens déguisés ceux qui refusaient d'admettre sa théorie de la présence réelle de la justice divine dans les cœurs des justifiés

1. *Sources*. — Œuvres d'Osiander, énumérées dans *torlarium* de Lrhnrdt, 1835; *Brirfc Offender's*, dans K. und W. Krafft. *Briefe und Dokumente*, Elberfeld, 1876, H dans T»chackrrt, *UngedrUckte Briefe zur altgcmcinen Reformationsgeschichte*, Göttingue, 1891, et *l'rkundenbuch zur Reformationsgcschtehte des Hcrzogtums Preussen*, Leipzig, 1890.

2' *Biographies*. — Wilken, *And. Osiander's Leben, Lrhre u. Schriten*, Stralsund, 1811; Moller. 4. *Osiander's Leben it. autgru>.Schri/len*, Elberfeld, 1870; Hase, *Herzog Al. v. Preussen it. sein Ho/prediger*, 1879; Hirsch, exposé de la théologie d'Osiander, dans *Zeitschrift fur Kirchnrgeschichte*, I. xi.m (ncue l'olgr. vi), *Die Théologie des /l. Osiander und ihre gcschiditllchm Voraussetzungen*, Göttingue, 1919.

L. Ciu s t i a m.

OSORIO (Jérôme d*), prélat portugais (1506-1580). — Ne à Lisbonne, en 1506. d'une très illustre famille, Jérôme d'Osorio continua à Paris, puis à Bologne, les études qu'il avait commencées à Salamanque. Il acquit de la sorte des connaissances variées et solides, qui firent de lui un des premiers humanistes de son temps. En particulier, la facilité avec laquelle il s'exprimait dans la langue latine lui a valu le surnom de Cicéron portugais. Rentré en Portugal, il enseigna quelque temps à l'université de Coïmbre. où il expliqua Isaïe et l'épître aux Romains. Ordonné prêtre, il reçut la cure de Távora, mais fut bientôt nommé par le cardinal don Henrique archidiacre d'Évora; enfin, en juin 1564, il devenait évêque de Silves, dont il transporterait, en 1577, le siège à Faro. Personnage très en vue à la cour de Portugal, il s'efforça d'exercer une influence modératrice sur le roi Sébastien, mais ne put le détourner de la désastreuse expédition entreprise par lui au Maroc, où il devait laisser sa vie, le 1 août 1578. La succession étant échue au cardinal d'Evora, don Henrique, Osorio joua un rôle considérable auprès de celui-ci. Il n'a pas été étranger aux mesures par lesquelles le cardinal-roi écarta du tronc don Antonio, héritier de la couronne, ouvrant ainsi les portes toutes grandes à l'ambition du roi d'Espagne, Philippe II. La bonne renommée d'Osorio en reçut quelque atteinte et il dut se disculper dans un écrit intitulé *Defensio sui nominis*. Il ne vit d'ailleurs que le début des troubles qui accompagnèrent la mort du cardinal-roi, 30 janvier 1580, et amenèrent la réunion du Portugal à l'Espagne; Osorio mourut, en effet, le 20 août 1580.

Écrivain latin d'une rare élégance, Osorio a laissé une œuvre littéraire assez considérable, que son neveu, appelé Jérôme comme lui, a pris soin de réunir en une édition d'ensemble, en 1 vol. in-fol., Borne, 1592; Gams signale une nouvelle édition à Lisbonne, 1818-1819. De cette œuvre une partie est consacrée à l'histoire; une autre fort considérable à l'exégèse (paraphrase de l'épître aux Romains, de Job, des Psaumes, des Proverbes, de la Sagesse, d'Isaïe, d'Osée, de Zacharie); l'édition complète renferme aussi un certain nombre de lettres. En dehors de quoi, divers écrits intéressent plus spécialement le théologien, et d'abord des compositions philosophiques où l'humaniste chrétien émet sur la formation morale des grands personnages toute une série de considérations qui ne sont pas à mépriser : *De*

nobilitate civili et de nobilitate Christiana libri V, Lisbonne, 1542; Florence, 1552. réimprimé aussi avec le suivant : *Dr gloria libri V*, charmant dialogue cicéronien, Florence, 1552. très souvent réimprimé; de même inspiration un *Dr regis institutione et disciplina libri VfII*, Cologne, 1571 et 1582; Paris, 1583, et un *Dc vera sapientia libri V*, dédié à Grégoire XIII. Lisbonne, 1578; Cologne, 1579 et 1582. Mais on retiendra surtout les ouvrages suivants : une *Epistola ad ElizabeUtatn Angiiti. reginam*, 1563 (ordinairement réimprimée avec l'ouvrage suivant), où l'auteur invitait la souveraine à revenir au catholicisme; il en parut une traduction française à Paris, en 1565, une aussi à Lyon, 1587 : *Remonstrance à Mme Elisabeth, rogne d'Angleterre et d'Irlande, touchant les affaires du monde, le gouvernement politique des royaumes et le rétablissement de l'ancienne catholique religion*. Le jurisconsulte Walter Haddon, secrétaire de la reine, répliqua par une longue lettre, apologie du schisme anglican, et qui fut imprimée à Paris, en 1563, par les soins de l'ambassadeur d'Angleterre (on la trouvera dans Dan. Gerdes, *Scrinium antiquarium*, t. iv, Groningue et Brème, 1752, p. 492-522). Cette réplique occasionna une longue réponse d'Osorio : *In Guallorum Haddonum, magistrum libellorum supplicum apud clarissimam principem Elisabetham, Anglin. reginam, de Religione libri III*, Lisbonne, 1657; Dillingen, 1569 et 1576; Cologne, 1585; ces trois éditions reproduisent en télé la Lettre à Elisabeth. Cette polémique avait orienté l'évêque de Silves dans la voie de la controverse; en 1566, il rédigeait une étude, dédiée au cardinal Polus, sur les dogmes fondamentaux de la Réforme; envoyée à Jean Métellus de Pologne, elle ne fut publiée dans cette ville qu'en 1572 : *De justitia libri decem ad Reginaldium cardinalem Polum, archiepiscopum Cantuariensem*; le sous-titre en détaille le contenu : *Hisce libris quirstio omnis de cselesti justitia, hoc est quit* de fide et actionibus, meritis et gratia, liberaque hominis voluntate el priesensione præscriptio neque disceptata hactenus fuere tractatur, et /alsis evulsis opinionibus quo omnes d pie credant et bene vivunt explicatur* (sous-titre de l'édition, de Cologne, 1572).

Il y a une vie de Jérôme d'Osorio, composée par son neveu, Jérôme, en tête des *(havras complètes*. — Notices littéraires; E. du Pin. *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., t. xvi, Amsterdam, 1710, p. 121-122; Nicéron, *Mémoires*, t. xi, Paris-Amsterdam, 1730, p. 202-212. t. xx, 1732, p. 30; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2^e édit., t. i, Madrid, 1783, p. 593-595; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. ni, col. 76-77; voir aussi J.-B. Mayer, *Ueber Leben und Schriten des Bischofs Jeronimo Osorio*, dans un programme du lycée «l'Aniberg (Bavière), 18-15.

É. A m a n n.

OSUNA ou **OSSUNA** (François de), frère mineur, orateur et théologien espagnol, surnommé *d Crisologo Minorita*. — Il naquit à Osuna, dans la province de Séville, vers la fin du x^s siècle. Il appartient à l'ordre des frères mineurs et, dans le chapitre général, célébré à Nice en 1535, il fut élu commissaire, général des Indes et chargé de missions importantes. Il mourut vers 1510. Nous avons de lui plusieurs ouvrages en langue castillane : 1. *Abecedario spiritual que trata de las circunstancias de ta sagrada passion del hijo dr Dios*. Cet abécédaire spirituel décrit, dans tous ses détails, la passion du Christ. Les quatre premières parties seules de cet ouvrage ont été publiées du vivant de l'auteur à Tolède, en 1527, et à Séville, en 1528 et en 1530. il en existe une quatrième édition, sans nom de lieu, parue en 1530. Le même ouvrage complet a été publié!) sept volumes, à Séville, en 1551. Une traduction française du troisième abécédaire est fournie par le P. Miehc.l-Ange, O. M. Cap., dans *Orient*, I vu, 1923;

t. vin, 1024; t. ix, 1925; l. x, 1926; t. xi, 1927; t. xir, 1928; t. XII (ii suivre), 1929. - 2. *Grur/oio conbltc de lat gracias del Scio. sacramenta del altar hecho a Mas las animas de los christtanos prtncpalmente a las religiosos η clcrlgos y monjax y beatas y devotos de la sacra comunion y de la misse*, Séville. 1530. C'est un traité sur les grâces que le Suint Sacrement de l'autel procure aux chrétiens en général et aux religieux en particulier. J. Zuichlni a traduit cet ouvrage en italien sous le titre : *Il conuito dette gratte de! Santlsslmo Sacramento dell'Altarc*, Venise, 1599. — 3. *Norte de los Estados*, Burgos, 1511. 1550 et 1610. — 4. *De las cinco llagas de nuestro SetXor Jesucristo*, traduit en italien par S. I golino et publié à Home, en 1616 — 5. *De mystica theologia*, en castillan et en latin, sans nom d'auteur — François d'Osuna a composé encore les ouvrages suivants en latin : 6. *Sermones de beata Virgine*, Toulouse, 1533. - 7. *Commentarius super Euangelium : Missut est, etc.*, Anvers, 1535. - 8. *Expositionis super Missus est liber aller*, distinct de l'ouvrage précédent, quoiqu'imprimé au meme endroit et en la même année. — 9. *In psalmum L: Miserere mei Deus*. - 10. *Trilogium euangelicum sive de Christi passione, resurrectione et ascensione*, Anvers, 1536; Paris. 1537. - 11. *Pars meridionalis in accomodas hisce temporibus allegorias, ermeniasque mirabiles Euangeliorum dominicalium totius anni*, Sarragoss, 1516-1519; Médine. 1551, et Home, 1590. — 12. *Pars occidentalis in accomodas hisce temporibus Euangeliorum Quadragesimalium expositiones a dominica septuagesimir usque ad feriam secundam resurrectionis una cum septem sermonibus super Beatus uenteret Passio compassionis Christi*, Paris, 1516; Médine, 1551; Sarragoss, 1516; Lyon, 1560 et Venise, 1572.

L. Wadding. *Scriptores ordinis annorum*, 2. edit., Home, 1906, p. 88; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2. éd., 1.1, ltonie. 1908, p. 291-292; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa /rancis-cana*, Madrid, 1732; *Osuna (Francisco de)*, dans *Eneielopedla universaliludrada curopco-amerieana*, t. xt., Barcelone. ». d., p. 991-992.

A. Teet a e h t .

OSWALD Albert, dominicain, professeur à Mayence, puis théologien de la Casanatc. à Home. Il publia un : *Spicilegium philosophicum collectum in agro thomislico*, 2 vol. in-12, Cologne, 1697,

Qilôtif-Echard, *Scriptores ordinis priedicatorum*, t. n. p. 711,

M.-M. Gohce.

OSWALD DE LASKO, frère mineur. Originaire de Pologne, d'après .l. H. Sbnralea, *Supplementum*, t. n, Home, 1921, p. 301, et non de la Saxe, comme le suppose L. Wadding. *Scriptores ordinis minorum*, Home, 1901.p. 181, il mirait été, toujours d'après L. Wadding, (*bid.*, vicaire provincial de la province des frères mineurs de Hongrie. Élevé* vers 1510.au siège archiépiscopal de Gniczno, il serait mort en 1531.

H a complété la quatrième partie du *Rosarium* de Pelbnrt de Temcsvar. Gc supplément, composé par Oswald, et intitulé : *Supplementum in quartam partem Rosarii Pelbarti Thcmcsiuarrnsis*, a été publié d'abord à Hagucnnu.cn 1508, et ensuite à Venise, en 1586. A la tin de cc complément, on Ht. : *Opus ab Osvaldo a Lusco suppletum est, non confectum*. Quant à l'édition des quatre livres des *Sentences* de Pelbnrt de Temcsvar avec le Supplément, qui, d'après Wadding, *op. cit.*, p. 229, et J. IL Sbaralca, *op.cit.*, p. 301, aurait été faite A Buda, en 1505. les continuateurs de Sbaralea. *ibid.*, nllfnuent que les *Quatuor libri Sententiarum Pelbarti TemCsivarensis cum supplemento Osualdi a Lasco* n'ont jamais été Imprimés à Buda. Il faut identifier enfin Oswald de Lasco et (svalde del

Asco. dont L. Wadding, *op. et!.*, p. 181 et 220, fait deux personnages distincts.

L. Wadding, *Scriptore* ordinis minorum*, 2' édit., Rome 1900, p. 181 et 220; J. H. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francfort*, 2* éd., t. n, Home, 1921, p. 301; G. W. Pan/rr, *Annales typographic/*, l. vu, Nuremberg, 1793-1802, p. 73, n. 70.

A. Teet a e h t .

OT GUIRAL. en latin **GERALDUS ODO NIS**, frère mineor l V. . il. Écrits.

I. Vie. — Originaire de Camboulit, près de Figeac (Lot), où il naquit vers la fin du xui. siècle, il fit profession chez les franciscains de Figeac.a une époque Indéterminée. Les commencements de sa carrière sont obscurs. Il est certain, cependant, qu'il prit le grade de bachelier, peut-être avant 1315. puis de maître en théologie, et cc dernier, sinon les deux, à l'université de Paris. Il lisait les *Sentences* a Paris, en 1326, et il doit avoir enseigné aussi au couvent des frères mineurs de Toulouse. A la fin du commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, contenu dans le co<l. 65 de la bibliothèque nationale de Madrid, nous lisons» en effet : *Explicitint Reparationes (sic) secundum lecturam fratris Gerardi Odonis de ordine fratrum minorum, bacallarii in theologia, legentis Sententias Paristus anno Domini MCCCXX VI. l)*un autre côté, le cod. lat. S013 de la Bibliothèque nationale de Paris conserve une leçon professée par Gulral Ot chez les mineurs de Toulouse sur les signes du jugement dernier. Nous y lisons, fol. 59 : *Ad evidenciam. xr. signorum nota secandam lectorem fratrum minorum conventus ThcAosani, quando in vacationibus domini legebat decretalem scalaribus Tholosanis*. De même, l'explicit du cod. 71 de la bibliothèque municipale d'Assise, qui contient le commentaire de Gulral Ot sur l'épître aux Corinthiens est le suivant : *Explicitait reportationes super primam epistolam in Corinthios fratris Gherardi Odonis, tectoris Tholose ac magistri in theologia*.*

Sans doute n'avait-il encore jamais porte que le titre de maître en théologie, lorsque, le 10 juin 1329, il fut élu ministre général de l'onlrc franciscain, en remplacement de Michel de Césène, destitué par un chapitre général tenu à Paris, sous la présidence du cardinal Bertrand de la Tour, O. M., et d'où tous les électeurs hostiles nu pape Jean XXII. avaient été préalablement exclus. L'élection du frère Guiral fut bien accueillie par la plupart de ses compatriotes, bien que les partisans de son prédécesseur eussent ouvert contre lui une campagne acharnée de calomnies, d'injures et d'anathèmes. Guiral est resté longtemps au lu>ste de combat où Jean XXII et Bertrand de la Tour l'avaient placé en 1329. et il y a constamment ganté l'attitude qu'on avait attendu de lui. C'est sous sa présidence que fut tenu, A la Pentecôte 1331, le Chapitre général de Perpignan, auquel Michel de Césène adressa sa célèbre lettre *Litteras plurium* : apologie de sa conduite, dénonciation des < hérésies > de Jean XXII cl violente attaque contre le nouveau ministre général. Les statuts de l'ordre, depuis saint Bonaventurc, y furent révisés et codifiés ; et l'opposition ne manqua pas de s'écrier qu'il s'agissait de « changer la règle ». Les constitutions de Perpignan ont été publiées dans *Archivum franciscanum historicum*, t. n. 1909, p. 276 sq. Guiral ne cessa pas de se tenir, en ccs circonstances critiques, en communication directe avec scs illustres patrons. Jean XXII cl Bertrand de la Tour. C'est encore en 1331 que frère Guiral fut envoyé en Sicile pour punir, conformément aux statuts, les frères de son ordre qui étaient, dans res parties, suspects d'hérésies. Mission très delicate, car le roi Kobcrt de Naples et sa femme, la reine Sanche. étaient sous l'influence des mineurs

du parti hostile à la politique inaugurée dans l'ordre en 1329, et même des spirituels et des fraicelles proprement dits; les royaumes de Naples et de Sicile étaient les forteresses de l'opposition au coup d'État dont Michel de Césène avait été victime. Ce fut pour le frère Guir. il une mission malsée. dans laquelle des lettres de recommandation du pape lui étaient très nécessaires.

On trouve le frère Guiral au nombre des théologiens présents à la condamnation d'articles extraits des écrits de Durand de Saint-Pourçain, O. P., prononcée à Avignon, en septembre 1333. Vers la même époque (5 septembre), il était désigné par le pape, avec Arnaud de Saint-Michel, O. P., pour négocier la paix entre les rois d'Angleterre et d'Écosse. Au cours du voyage qu'il entreprit dans le Nord à cette occasion, il fut accusé par ses ennemis d'avoir, en passant par Paris, entrepris dans cette ville une propagande indiscrète auprès des maîtres de l'Université pour essayer de les convertir aux vues personnelles de Jean XXII sur la vision béatifique. Il lui fallut, pour ce motif, comparaître d'abord devant Philippe VI en audience particulière, puis devant une assemblée solennelle de barons et de théologiens siégeant au bois de Vincennes, en décembre. Il dut s'y défendre, s'excuser et se rétracter. Cet incident coupa court à sa mission. Guiral fut au nombre des maîtres en théologie qui, pendant l'été de 1335, avaient été réunis par le pape Benoît XII à Pont-de-Sorgues, pour débattre une fois de plus la question de la vision béatifique. Cf. art. Benoît XII, t. n. col. 669.

À cette date, et malgré le remplacement de Jean XXII par Benoît XII, la situation de frère Guiral n'avait pas changé : il était toujours couvert par le Saint-Siège, mais exposé, dans son ordre et au dehors, à des agressions de la plus grande violence. Les mineurs de l'Italie du Sud étaient toujours au premier rang de ses adversaires : un ministre franciscain de cette région, frère Blaise de Muro, l'accusa alors officiellement d'hérésie et de multiples crimes contre l'ordre. Le pape ne condamna cependant pas Guiral Ot. Les célèbres constitutions de Benoît XII pour l'ordre franciscain, qui furent publiées à Avignon, le 28 novembre 1336, ont été rédigées d'accord avec frère Guiral. Ce fut d'ailleurs à Guiral qu'incomba la tâche de les promulguer, en face d'une opposition plus acharnée que jamais, au chapitre général de Cahors, à la Pentecôte de 1337.

Vers la même époque, Guiral Ot fut de nouveau employé à des missions lointaines. À la requête de Charles, roi de Hongrie, il s'était personnellement rendu auprès d'Étienne, ban de Bosnie. L'attention du ban était éveillée au sujet des hérétiques de ses domaines; il était disposé à s'en débarrasser, avec l'appui du Saint-Siège et du roi de Hongrie, mais il craignait que ces hérétiques n'invoquassent l'appui des schismatiques voisins de la principauté de Bosnie. Le pape, dans une lettre du 28 février 1310, annonça à frère Guiral qu'il lui faisait envoyer les lettres à l'adresse du roi de Hongrie et du ban.

Après avoir tenu ainsi plus de douze ans au service du Saint-Siège, contre l'animadversion d'une grande partie de son ordre, Guiral Ot était nécessairement usé. Le 27 novembre 1312, le nouveau pape, Clément VI, le nomma patriarche d'Antioche et lui conféra l'église de Catane avec ses revenus substantiels. Il est à noter que son successeur comme ministre général, frère Fortanler Vassal, était aussi de la province franciscaine d'Aquitaine, fin 1315. Il prêcha le sermon du dimanche de la Passion dans la chapelle du pape Clément VI. Guiral Ot mourut de la peste à Calane, en 1349, et fut enterré dans la cathédrale de cette ville.

IL ÉCRITS. — L. *In quatuor libros Sententiarum*. Cet ouvrage se trouve dans le ms. lat. 3068 de la Bibliothèque nationale de Paris. Ce manuscrit ne contient cependant pas le commentaire sur les quatre livres des Sentences comme on le soutient dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi, 1927, p. 212, mais seulement le commentaire sur le IV^e livre des Sentences. Il porte comme titre : *Ordinatio fratris Geraldus Odonis, ord. min., magistri in theologia super libram quartum Sententiarum quam fecit Parisiis* et commence : *Ad evidentiam istius quarti quem pre manibus habemus exponendum, in primis videtur esse, querendum utrum ex principiis theologie possit probari quod aliquod sacramentum a summa Trinitate luerit institutum*. À la fin nous lisons : *Explicit ordinatio fratris geraldus magistri super quartum quem fecit parisiis*. Après cet *explicit* vient une question isolée : *Utrum in sacramento altaris sit accidens sine subjecto* (fol. 90 v^o-91 r^o). Suit, enfin, la table des distinctions et des articles et des questions dont la dernière énumérée est : *Utrum in sacramento altaris sit accidens sine subjecto*. Le copiste fait remarquer que cette question doit être insérée dans le traité de l'eucharistie : *Hec questio debet poni in tractatu de eucharistia*. Le ms. 65 de la bibliothèque nationale de Madrid contient des *Reportationes* de Guiral Ot sur les Sentences, lilies commencent : *liée est interpretatio*. L'ouvrage y porte comme *explicit* : *Reparationes (sic) secundum lectionem fratris Gerardi Odonis... legentis Sententias Parisios anno Domini MCCCXXVL*. Les mss. ISO et 285 de la bibliothèque municipale d'Assise contiennent le commentaire de Guiral sur le L III des Sentences. — 2. *Lectio de signis diei Iudicii*. Cette leçon professée chez les mineurs de Toulouse est conservée dans le ms. lat. 8023, fol. 59 sq. de la Bibl. nationale de Paris. Elle commence : *Ad evidenciam*. A V. *signorum* et cherche les signes du jugement dernier en Daniel et dans les livres de Joachim. — 3. *in varios libros sanctorum biblicorum*. Le frère Guiral a composé une *Expositio in epistolas Pauli ad Corinthios et ad Galatas*, qui débute : *Carissimus frater noster Paulus* et qui est contenue dans le ms. 60 de la bibl. publique de Bordeaux et dans les mss. 46 et 71 de la bibl. municipale d'Assise. L'un et l'autre de ces écrits doivent être des cours professés à Toulouse et antérieurs à 1329. La bibliothèque Antonienne de Padoue conserve, dans les mss. XV, 327 et 334, deux exemplaires d'une postille *in librum Sapientie* qui porte le nom de Guiral Ot et commence par ces mots : *Ecce descripsi eam tripliciter*. Les commentaires sur le Psautier et le Cantique des Cantiques, mentionnés dans un catalogue de la bibliothèque du Collège de San Bartolomeo à Salamanque, du xv^e siècle, et conservés, de nos jours dans la bibliothèque privée (*Real biblioteca*) du roi d'Espagne, à PEscurial, ne peuvent point être attribués à Guiral Ot mais à Eudes (Odon) de Châteaurox. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi, 1927, p. 215. — L. *De figuris liberiorum*. Cet ouvrage est contenu dans le ms. lat. 590 de la Bibl. nationale de Paris, fol. 1-72. L'*explicit* prouve que cet exemplaire est postérieur à novembre 1312, car Guiral est dit : *minister quondam generalis*. Les « figures » étudiées dans cet opuscule ont trait à l'incarnation et il y en a environ une trentaine. *Incipit* : *Ecce spiritus grandis*. — 5. *Commentarii in libros X Ethicorum*. Les exemplaires manuscrits de cet ouvrage qui commencent *Quid sit virtus scrutamur*, ne sont pas rares. On le trouve à la Bibl. nationale de Paris, lat. 16 127; à la bibl. Mazarine, n. 3496; à Boulogne-sur-Mer, n. III; à Assise, n. 285; à Vienne (Xutriche), n. 2383; à la bibl. Laurentienne de Florence, Plut. XIII, 3; à la bibl. Antonienne de Padoue, ms. XV/III, 389;

ciens la bibl. privée du roi d'Espagne (*Heal biblioteca*), u. 101. Il en existe une édition incunable, publiée à Brescia, en 1482, et une autre, parue à Venise, en 1500. Ce commentaire est assez souvent cité dans la littérature immédiatement postérieure, à savoir par Guillaume de Vauroulilon dans son *Super Sententias*, l. III, disl. ultima, et par P. Poniponace dans son *De/ensorium de aninuv immortalitate*, c. xvi.

G. *Traité de logique*. Un recueil du xv^e siècle, qui forme le n. 105 des manuscrits de l'ancienne bibliothèque d'Alcalá contient (rois traités de philosophie naturelle. Cf. J. Villa-ami) y Castro, *Catalogo de los manuscritos exintentes en la biblioteca del noviculado de la Universidad central [procedentes de la antiqua de Alcalá]*, Madrid, 1878, p. 37. Ce sont : a. *De principiis scientiarum*, dont le début est : *Principium quidem scientiarum*; b. *De suppositionibus*, qui commence : *Quoniam qui nominatim virtuti sunt ignari de facili paralogizantur*; — c. *De syllogismis*. Incipit : *Syllogismus duo concernit intrinsece, materiam scilicet et formam*. Ces écrits sont sans doute de la jeunesse de l'auteur et certainement antérieurs à l'époque où il fut revêtu de la maîtrise en théologie.

7. *Quæstiones*. Plusieurs anciens auteurs attestent qu'il a existé des recueils de *Quæstiones* et de *Quolibets* sous le nom de frère Guiral; cf. *Hist. litt. de la France*, t. xxxvi, 1927, p. 218. D'autre part, le ms. Vatic. lat. 3066, qui est un recueil de *Quæstiones varie in logica et physica*, compilé au milieu du xiv^e siècle par un anonyme, vraisemblablement en Italie, contient deux questions de Guiral Ot, ainsi énoncées : a. *Queritur utrum lumen augeatur per adventum nove partis ad priorem, utraque remanente*; b. *Queritur utrum continuum componatur ex indivisibilibus et resolvatur in indivisibilia*. Ces deux questions y sont attribuées explicitement à Guiral Ot. Au fol. 11, à la fin de la première question et avant le commencement de la seconde, nous lisons : *Ista questio et immediate sequens est cujusdam probissimi viri scilicet Gerardi Odonis*. La seconde question est inachevée dans le ms. du Vatican. Ces deux questions doivent assurément être empruntées à une collection de questions sur la physique. lit. en étcl, le physicien de Toulouse, Johannes Canonicus, contemporain de Guiral Ot, cite la seconde question, sur l'indivisibilité de la matière, comme appartenant à un ouvrage de Guiral Ot, qu'il désigne par les mots : *In naturali philosophia liber primus*. *Hist. litt. de la France*, t. xxxvi, 1927, p. 219. Quant à la remarque de J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Home, 1908, p. 324, qui, dans son énumération des ouvrages de Guiral Ot, cite : *In logicam et naturalem philosophiam*, en deux tomes manuscrits, qui seraient conservés dans la bibliothèque de l'université centrale d'Alcalá, il semble qu'il n'y ait jamais eu, à Alcalá, d'autres exemplaires de Guiral Ot que le ms. 103, dont il est question plus haut. *Hist. Utt. de la France*, *Ibid.* — 8. *Caltheismus scalarium novellorum*. Le ms. 341 de la bibliothèque publique de Chartres contient, sous ce titre, un ouvrage qui, jusqu'ici, n'a été mis à l'actif de Guiral Ot que par *VHistoire littéraire de la France*, t. cit., p. 219-229. C'est un traité élémentaire d'éducation, de morale et même de cosmographie, dont le prologue commence ainsi : *Moribus aptandam monitis methodisque juventam, dante Deo lumen, instruit iste liber*. Il doit certainement être attribué à Guiral Ot, comme il ressort de la finale : *Explicit caltheismus editus a reverendo in christo fratre Geraldo Odonis, generati ministro ordinis minorum, sacre théologie doctore, completum per ipsum in sacro loco conuclius Assisti anno Domini MCCCXXII^e V^o III^o*.

9. *Lettres et documents officiels*. — Le ms. latin de la bibliothèque vaticane, où l'on a réuni ancienne-

ment les monuments de la controverse entre Michel de Césène et Guiral Ot, contient plusieurs lettres de Guiral, notamment sa grande réplique à Michel de Césène, qui commence : *Quid niteris*. Le dossier de cette controverse a été publié *in extenso* par le P. A. Hecysse, dans *VArchivum franciscanum historicum*, t. ix, 1916, p. 134 sq. Au cours de sa longue carrière, Guiral Ot a laissé un grand nombre de lettres circulaires ou personnelles, dont il est difficile de dire s'il les composa lui-même ou s'il en a confié la rédaction à sa chancellerie. Il faut mentionner enfin les constitutions des chapitres généraux de son temps, auxquelles il a sûrement collaboré, en sa qualité de ministre général, et même celles de Benoît XII, insérées dans la bulle *Ad ordinem vestrum* du 18 novembre 1336. (Cf. pour la bibliographie de ce célèbre texte : *Archivum franciscanum historicum*, t. vii, 1911, p. 454, 181). Toutes ces pièces officielles ont été réunies dans un manuscrit, composé en 1347, au temps du frère Fortanier, successeur de Guiral Ot et conservé de nos jours dans le ms. 719 de la bibliothèque publique d'Avignon. Le ms. 75 du fonds Canonici de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford constitue un manuscrit analogue, également du xiv^e siècle.

10. *Sermones*. — J. H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 324 attribue à notre auteur *Sermones de tempore et Conciones quadragesimales*. Jeun de Saint-Antoine lui attribue des *Conciones quadragesimales* et il semble que les dominicains d'Avila possédaient jadis un recueil de sermons de Guiral Ot : *Super epistolas Pauli que leguntur a dominica infra octavam nativitatibus domini usque ad dominicam XII post pentecostes*, qui commençait : *Afferte Domino*. Quant au ms. 456 de la bibliothèque municipale d'Assise, qui est intitulé : *Fratri Gerardi sermones*, il est probable que ce n'est qu'un exemplaire du recueil bien connu de Guibert de Tournai. — Le ms. 98 de Pembroke College de Cambridge contient, au fol. 58, un sermon ainsi intitulé : *Sermo factus per fr. Geraldum Odonem, ordinis fratrum minorum, patriarcham Antiochenum, in cupella pape tempore domini Clementis VI in dominica de passione anno Domini MCCCXLV scriptus per fr. Hertrandinum de Irbetcri ad heremitas Sancti Augustini*. Il commence : *Christus assistens pontifex* (*d. Hist. litt. de la France*, t. cil. p. 221). Ce même recueil contient d'autres sermons de Guiral Ot : *in die Parasceve coram papa; de sancta Katarina*, dont l'auteur est simplement désigné par : *Magister ou Minister generalis minorum*. — II. *Officium de stigmatibus sancti Francisci*. Cet office, qui débute par les mots : *Crucis vox nunc alloquitur*, a été institué par Benoît XII en 1337.

12. *Ouvrages sup[plémentaires]*. — Quelques manuscrits et catalogues attribuent à Guiral Ot la *Summa Sententiarum* (le ms. 75 de la bibliothèque d'Alcobaça en Portugal), et le *Compendium theologiae iteritatis* (ms. de la bibliothèque publique de Poitiers). Quant aux *Litères et processus Geraldi hereticules et responsiones domini Johannis pape*, contenues dans un inventaire, dressé en 1375, des manuscrits de la bibliothèque du Saint-Siège, dans lesquelles, d'après le cardinal Fr. Ishrle, *Historia bibliotheca romanorum pontificum*, Home, 1890, p. 501, n. 688, il s'agirait de Guiral Ot, ces lettres se rapporteraient, non à Guiral, mais à Hugues Géraud, l'évêque de Cahors dont le procès criminel est bien connu. Cf. *Hist. litt. de la France*, t. xxxvi, p. 225.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. vu, Home, 1733, p. 40, 98, 117, 121, 131, 115, 148, 231, 251 et 317; t. vin. Home, 1733, p. 3 et 22; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Home, 1906, p. 99; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e éd., t. i. Home, 1908, p. 324-325; J. H. Sbaralea, *Gerardus Odonis*, dans *Kirchentzikon*, Frlsburg-en B., t. v. 1888, col. 374-376; P. M. Angluc. *Sur la patrie de fr. Gérard Odonis*, dans *Archivum francis-*

canum historicum, t. VI, 1913. p. 392-396; E. Albc. *Autour de Jean XXII Les familles du Quercy*, L il, Home. 1902-1901, p. 113 sq.; L. Oligrr, Fr. *Bertrand! de Turre processus contra spirituales Aquittanlæ*, dans *Archiv. /rancis-canum historicum*, t. xn, 1923, p. 325; Othon de Pavlc, *L'Aquitaine séraphique*, t. î, Audi, 1900. p. 218; A. Ilcyssc, O. F. M., *Duo documenta de potcinicu inter Gerardum Odonem et Michaellem de Casena*, dans *Archiv. francise, htstlor.*, t. ix, 1916, p. 131-183; Golubovich. *Biblioteca bio-bibliografica delta Terra Santa c delT Oriente /ranciscano*, t. iv, Quamcchl. 1023, p. 361; C. Eubd, *Bullariuni fanciscanum*, L v, 1898. n. 932. 915. 1031. 1011; t. vi. 1902. n. 20. 50,51,87 et 169; surtout l'article : *Cuirai 01, frère mineur*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi. 1927, p. 203-225.

A. Teetæht.

1. OTHON DE FREISING, ainsi nommé de la ville dont il fut évêque (t 1158).— Othon est né, entre 1110 et 1115, d'une des plus illustres familles d'Allemagne; il avait pour père saint Léopold III, margrave d'Autriche: sa mère, Agnès, fille de l'empereur Henri IV, avait été mariée d'abord à Frédéric de Saxe, dont elle eut Conrad, le futur empereur, et Frédéric de Souabe, le père du futur Frédéric Barbcroussc. Othon se trouve donc être le demi-frère de Conrad et l'oncle de Barbcroussc. Destiné par son père à l'état ecclésiastique, il est allé de bonne heure à Paris, chercher, comme plusieurs de ses contemporains, une science que l'on ne trouvait plus à cette époque dans les monastères ou les écoles épiscopales de Germanie. Il a dû y parcourir le cycle complet des études littéraires, philosophiques et théologiques. La sympathie qu'il marque dans l'un de ses ouvrages. *Gesta Frider.*, L I. c. l - l v ii. pour Gilbert de La Porrée, semblerait indiquer qu'il a connu personnellement ce maître; ce ne peut être qu'à Chartres, puisque Gilbert n'est venu à Paris qu'en 1111. Mais c'est à la célèbre abbaye de Saint-Victor qu'il a connu Hugues dont la gloire brille alors du plus vif éclat. Ses études terminées, au lieu de rentrer en Allemagne, il s'arrête à l'abbaye cistercienne de Morimond (Haute-Marne), se fait moine avec un certain nombre de ses jeunes compagnons; ce devait être dans l'hiver de 1132 à 1133. Trois ans plus tard, à l'automne de 1136, il est élu abbé de cet important monastère. Il n'y séjournera guère, car, dans les derniers mois de 1137, il est choisi comme évêque par les chanoines de Freising; c'est de Conrad III, son demi-frère, et par conséquent après le 22 février 1138, qu'il reçoit l'investiture des *regalia*, Othon est mêlé dès lors de façon très intime aux grandes affaires de l'État. Signalons seulement la part qu'il prend à la II^e croisade (1117-1118). Parti avec l'empereur Conrad, il a le commandement d'un corps d'armée, qui, séparé du gros des troupes allemandes dans la traversée de l'Asie Mineure, fut mis fort mal en point. Ayant rallié la Terre sainte, non sans difficultés, il rentre en France avec le roi Louis VII et on le trouve, en 1150, auprès de saint Bernard. De retour en Allemagne peu après cette date, il prend une part de plus en plus importante aux affaires de l'empire, surtout après l'avènement de Frédéric I^{er} (1152); son intervention contribue puissamment à terminer la lutte entre les Guelfes et les Hohenstaufen. Du règne de son neveu. Othon ne devait connaître que la première partie, la plus brillante. Quand, à l'été de 1158, l'empereur se préparait à descendre en Italie pour régler sa querelle avec les communes lombardes et aussi avec la curie romaine, Othon. quittant l'armée allemande, se rendit en France pour assister au chapitre général des cisterciens. S'étant arrêté à Morimond. dont il était demeuré l'abbé, il y tomba malade et y mourut le 22 septembre 1158.

L'évêque de Freising n'a laissé que des ouvrages

historiques. Ces livres toutefois ne sont pas sans importance au point de vue de l'histoire du mouvement théologique, et les études de J. Schmidlin, J. Hashagen, A. Illofmeister ont bien mis cela en évidence. Voir la bibliographie. — Entre 1113 et 1116, Othon travailla à la composition d'une *Chronique*, depuis les origines du monde jusqu'à l'année 1115, en quoi il n'aurait rien d'original, car les ouvrages de ce genre abondent au Moyen Age. Mais, au lieu de se contenter, comme nombre de ses prédécesseurs, d'enregistrer, année par année, les événements du passé, il s'efforce de philosopher sur ceux-ci et d'en atteindre les causes. Le titre même qu'il donne à son ouvrage, *Historia de duabus duitatibus*, avertit assez qu'il se rallie à la conception vulgarisée par saint Augustin et plus encore peut-être par Orose. Nous avons dit, à l'article consacré à ce dernier, les avantages et les inconvénients de la méthode; on les retrouvera chez Othon. L'intérêt de la *Chronique* n'est donc pas surtout dans les événements qu'elle rapporte; pour ceux-ci elle dépend étroitement de la composition de Frutolf de Michelsberg (publiée sous le nom d'Ekkehard) qui poussait son histoire jusqu'en 1106 et avait été continuée jusqu'en 1125. Aux sept livres de la *Chronique*, Othon, suivant d'ailleurs l'exemple d'Orose, en a ajouté un huitième qui traite de l'Antéchrist, des signes précurseurs de sa venue, des luttes que l'Église aura à soutenir contre lui, de la défaite où il finira par succomber. C'est la conclusion tout indiquée de l'histoire de la Cité de Dieu.

En envoyant son premier ouvrage quelque peu retouché à Frédéric, en 1157, Othon exprimait l'intention de pousser plus avant son histoire si l'empereur lui fournissait pour la période toute voisine les documents nécessaires. Les ayant reçus, Othon entreprit la rédaction des *Gesta Fridrici*, où il entendait abandonner le ton pessimiste de la *Chronique* et louer, comme il convenait, le règne glorieux de son neveu. Le livre I^{er} est une introduction consacrée aux événements écoulés depuis le début de la querelle du sacerdoce et de l'empire, sous Henri IV, jusqu'à la mort de Conrad III, en 1152; le livre II commence le récit du règne de Frédéric qu'il poursuit jusqu'à l'automne de 1156. La suite a été rédigée par Rahewin (Ragevin, Badevic, etc.), chanoine de Freising, qui accompagna Othon à Morimond et lui ferma les yeux. Œuvre de haute valeur, tant par les documents qu'elle incorpore que par l'autorité des jugements qu'elle porte, cette *Histoire de Frédéric* fait le plus grand honneur à l'évêque de Freising.

De la correspondance d'Othon qui a dû être considérable, il ne s'est conservé qu'une lettre envoyée, en 1152, à l'abbé de Corbie, Wibald; on la trouvera dans l'édition des lettres de cet abbé, P. t. ci. xxxix, col. 1398. simple explication d'un texte scripturaire, Ps., xxiif, 9. Si tant est que l'évêque de Freising ait composé des opuscules philosophiques et un *libellus de natura et miraculis*, comme le veut J. Schmidlin, il ne s'en est rien conservé. Mais ce qui paraît clair, c'est que, devenu évêque de Freising, l'ancien écolier de Paris a fait pénétrer en son pays d'origine la connaissance de l'œuvre logique d'Aristote et par là même le goût pour les études philosophiques.

L Textes. — La *Chronique* et les *Gesta Fridrici* ont été publiés pour la première fois à Strasbourg, en 1515, par L. Cusplinnus; voir la recension des autres Mittons dans celle de A. Hofmehter (ci-dessous). Édition critique de IL Wilmans dans *Mon. Germ. hi A., Script.*, t. xx, 1868, p. 116-337, 317-193, reproduite auvd, in-8% dans les *Scriptores rerum germanicarum*, 1867; Il y n eu depuis, dans celle dernière collection, une 2^e édit des *Gesta* par G. Wall?,

1881, rcVUC» conline 3· édiL, pur B. <k* Silicon, 1912; une 2* édit, do In *Chronique*, pur A. 1iohiichtcr, 1912. Duns le* deux dernière* édition* citée*, l<* divisions nr coïncident pus toujours* avec relies de lu première.

II. Soi net s, · Outre lt** renst ignriiriil* fourni* pur ()th<>n hii'inènie dun· son œuvre, on p</**è<lr Mir lui lr* données ; 1. <10 Bnhewin, *Gesta Fridrici*, l. IV, c. xiv, p. 218-255 (Slnuon); 2. de In Chronique dite <le Klotterncubotirg, dim* Non. *Germ. hht., Script.*, t. ix, p. 610 *q.

Ce* divers renseignement» ont été mis en œuvre pur H. Wilrnan* et G. Waltz en tête dc leurs éditions.

11f. Travaux. — Il* sont lre* nombreux, en soir une re-cension dan* f. Chevalier, *ltcpcrlaire, Biobibliographie*, t. il, col. 3159, au mot *Otton d'Autriche*, rt dan* l'édit. Hofmci*-ter, p. ch-ciii; signalons seulement, parmi les Ancien* : *Miliaire littéraire de la France*, t. xm, 1811, p. 268-285, ct, parmi les plus récents : .1. Htishagcn, *Otto oon Freising ah GcsMchlsphllosoph und Kir.'hrnpoliliktr*. Ixipzig, 1900, dan* *Ixipzlgcr Studion mis déni Gcbirt der Gcschichte*, hcreiixgcg. von Buchholz, launprccht, Mnrck*, Scvligcr, t. vi, (asc. 2: le* nombreux travaux tic .1. Schmdlln : *Die Philosophie Ollos uon Freising*, dans *Philosophbchrs Jahrbuch der Garres-Gesellschaft*, 1905, l. xvm, p. 156-175, 312-323, 407-423; *Bischof Otto von Freising ah lhcotogr*, dan* *her Kalholik*, 1f. sèr.. l. xxxm — 1905» l. II, p. 81-112, 1G1-182; *Die Bschalotngic Ollos von Freising*, dan* *Zeitschrift fur hath. Théologie*, 1005, t. xxix, p. 4 15-481 ; *Dh gcschichts-philosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos van Freising*, dans *Studion und Darstellungen ans déni Gcbictr der Gcschichte*, herausgeg. von Il. Grauert, l. xv, (asc. 2 cl 3, Fribourg-cn-B , 1906; plusieurs de* conclusion* ou de* points du vue dc .1 Schmdlln sont contestés dans le travail de Ad. Hofmclstor» *Studion über Otto von Freilingen*, dans *N<-n< Archio*, 1912, t. xxxvn, p. 101-161, 637-768; ce travail capital s'annonce comme une première partie : l. *hcr Bildungsgang Ollos*; je ne vois pa* qu'il ait été continué.

É. Αμ λ ν ν .

2. OTHON DE PASSAU, frère mineur conventuel. Originaire très probablement dc Passau, il serait Bavafois et non Flamand,comme le suppose IL.LSbaralca, *Supplementum*, t. n, Home, 1921, p. 301. Il appartient A la province des frères mineurs dc Strasbourg cl non à celle dc Cologne, comme l'a(firme toujours le même Il. J. Sbar.ilcn, *op. cit.* Il fut, en clïct, lecteur dc théologie au couvent des frères mineurs de Bûlc, qui faisait partie, à cette époque, de la province dc Strasbourg. Il termina en 1386 un ouvrage remarquable, intitulé : *Dic vierund:wan:ig Allen oder der goldcnc Thron*. Dans ce traité, 24 anciens (Apoc. iv, 4) donnent, dans un ordre systématique, en 24 chapitres, «les instructions, empruntées à 101 maître* et écrivains ecclésiastiques. sur la manière dont les fidèles doivent organiser leur vie, pour réaliser ici-bas, le plus parfaitement possible, le but élevé pour lequel Dieu les n créés, à savoir, louer, aimer et servir Dieu ct pour conquérir plu* tard le trône auquel Dieu le* a destinés de toute éternité. Othon y traite souvent dc questions fondamentales en théologie, à savoir, la création, la science de Dieu, les vertus, le* vices. les don* du Saint-Esprit, le mérite, la prédestination etc. C'est à tort que Il. J. Sbarale î. *op. cit.*, affirme que cet ouvrage fut composé en l'honneur de la sainte Vierge cl même intitulé : *Opus in laudem Deipariv Virginis*. I.'auteur n'y traite, en diet, de In sainte Vierge que dans le seul chapitre xnr, où il propose la Mère dc Dieu comme un exemple aux chrétien*. Cct ouvrage fut hautement apprécié ct vivement recherché nu cours des siècles; ce que prouvent le* nombreuses copies qui en existent dans diverses bibliothèque* (on en connaît une quarantaine) ct les multiples éditions qui en ont paru. Toutes les édition* connues sont soit en langue allemande, soit en langue néerlandaise; nous n'en connaissons aucune «pii soit écrite en latin.

Les éditions allemandes sont les suivantes : s. a. et s. I. (probablement à Bamberg), In-foL, 162 p. ;

Augsbourg» 1480; s. a. ct s. L (probablement a Augsbourg, ver* l 181); Augsbourg. l 183; Strasbourg, l 183. ct 1508; Dillingen, 1568 cl 1607; Ingolstadt, 1587 el 1597; Landshut, 1836. — Notons les éditions néerlandaises suivantes : Utrecht, 1480 ct 1489; Haarlem, 1483; Zwolle, 1485; Delft, 1488; Cologne, l 192.

Othon dc Passau doit être mort vers 1390. Il ne vécut donc pas vers la fin du xv* siècle, comme le suppose Sbaralea. *op. cit.*, mais vers la fin du xiv* siècle.

J. IL Sbaralea, *Supplementum ad icrlptarcs trium ordinum S. FrancUci*, 2· édit.» t. n, Borne, 1921, p. 301-302; W. Wnckcmagel» *Otto von Passau*, dan* *Pralcncqklopudie fur proïrdanlisehe Théologie*, 2* édit., t. xi, p. 146sq.; S. M. l)cut*ch, *ibid.*, 3· édit., l. xiv, 1901, p. 537-539; Kncllcr. *Otto von Passau*, dan» *Kirchcnlerikon*, t. ix, 1895, col. 1185-1187; F. Mcrshman, *Otto ol Passau*, dans *The catholic encyclopedia*, t. ix, Xcw-York, 191 l, p.359-366; Ph.Strauch, *Otto Don Passau*, dans *Allgemeine deutiche Biographie*, t. xxiv, l'ipzig, 1887, p. 741-744; Hurter, *lomcnclafor* 3· édit., t. n, col. 725-726; L. Hain, *Bepcrtortum btbliographicum*, n. 12 127-12 130; \V. A. Coplnger, *Supplement to Hainh Bepcrloriuni bibliographicitm.* t. n, n. 4511; J. Gnicxse. *Trésor de livres ram*, t. v, Dresde, 1864, p. 63; IT. Proctor, *An index to the early printed books in the British Museum*, n. 1680 ct 10 060; G. W. Panzer, *Annalcn dcr alhrn deidsrhcn l.iteratur*, Nuremberg, 1788-1802. n. 601; Campbell, *Annales dr la typographie néerlandaise au Xf. siècle*. La Haye. 1874, n. 1312-1313; Brunet. *Manuel du libraire*, t. îv. Pan*. 1863, col. 259; K. Fuibcl, *Geschichte dcr Oberdcidschcn Minoritenproïdnz*, Würzburg. 1886, p. 31.

A. Teetaert.

OTLOH DE SAINT-EMMERAN, moine du xr siècle (1010 2-1070). — I. Vic. IL Œuvres.

I. Vie. — Les nombreux renseignements que ce personnage fournir sur lui-même dans plusieurs de ses écrits permettent de reconstituer assez complètement son *curriculum vtlx*. Il est né ver* 1010 dans la région de Freising (Haute-Bavière), a été élevé au couvent de Tegernsee» puis, à partir dc 1024, à celui de Uersfeld. Contrarié par son père dans son dessein dc sc faire moine, il reste d'abord dans le clergé séculier. Diverses difflcullés ramènent à se réfugier au monastère de Saint-Emmeran, à Batfsbonne, où il séjourne d'abord comme hôte, put* finalement comme moine en 1032. Il y remplit presque aussitôt les fonctions d'écolairc. A la suite d'assez vives contestations avec son abbé, il est amené, en 1062, A demander asile au couvent de Fulda, où il était bien connu depuis la visite qu'il y avait faite en 1054. Il finit toutefois par revenir a Rûtisbonne, non sans s'être arrêté quelque temps au monastère d'Amcrbach. C'est à Saint-Emmeran qu'il passa les dernières année* de sa vie; il a dû y mourir peu après 1070.

H. (Euvues. — Dans une sorte d'autobiographie, Olloh a pris soin dc conserver la liste des ouvrages publiés par lui. avec des indications sur les circonstances où ces ouvrages virent le jour. Voir *Liber de temptationibus*, part. II, *P. L.*, t. cxlvj, col. 51 58. Cette notice littéraire est rédigée suivant l'ordre chronologique; on peut la suivre en la modifiant quelque peu pour éviter des répétitions. La majeure partie de l'a-uvrc d'Olloh est formée par des exhortations relatives à la vie spirituelle; une autre partie comporte des récit* hagiographiques. Nous les étudierons successivement.

1° *Mc doctrina spiritali* (P. Z... t. cxlvj, col. 263-293). C'est une exhortation, en vers hexamètres, divisée en trente-neuf chapitres d'inégale longueur. Les considérations générales propres à amener le chrétien ct surtout le moine à pratiquer la vie spirituelle sont coupées, c. xtv-xvn, par le récit des

experiences personnelles du poète. En dehors de cela, rien qui ne se retrouve dans tous les auteurs analogues. Le livre se termine dans le ms. par un *Sermo ad avaros vel superbos*, en vers hexamètres, col. 293-295, suivi d'une paraphrase, dans le même mètre, sur la séquence *Veni sancte Splrilus*, col. 295, et de deux hymnes, en strophes saphiques, sur l'Épiphanie et Noël, col. 295-297, qui n'ont rien de particulièrement remarquable. Il n'y a pas de raison de contester à Otloh ces compositions.

2° *De tribus questionibus* (*ibid.*, col. 59-136). - Ce traité en prose, d'allure plus théologique que le précédent, reproduit un dialogue tenu à Saint Emmehan en 1051, entre railleur et un moine d'Augsbourg qui était venu lui faire visite. Les trois questions sur lesquelles roule la discussion se rapportent : à la façon dont se manifeste l'amour que Dieu a pour l'homme et qui est à la fois douceur et sévérité (c. i-xvi), aux différentes sortes de jugements divins : *quir sint iudicia justa, quic necessaria, qua etiam occulta* (c. xvii-xix), à la capacité qu'a l'homme de surmonter les difficultés qu'il rencontre à faire le bien (c. xxx-xxxiii). A quoi se relie, sans transition, une série de développements sur les nombres 1 et X leur rapport dans la Trinité, les images et figures de ce mystère qui se rencontrent dans le monde Sensible et le monde intellectuel, puis des considérations plus bizarres encore sur les nombres 2, 3, 4, 5, et leur signification mystique, sur les nombres compris entre 5 et 10. Entré dans cette voie des « harmonies », l'auteur ne sait plus s'arrêter et retrouve à peine, dans son dernier chapitre, le III qui devait rattacher ces admirables élévations à son thème primitif (c. xxxiv-xxlix). Le tout est complété par une série de proverbes, les uns en vers, les autres en prose, amorcée d'un recueil qui sera complété plus tard (col. 131-134).

3° *Liber visionum* (*ibid.*, col. 341-388). C'est un recueil que l'auteur compare lui-même au I. IV des *Dialogues* du pape saint Grégoire. Il y a rassemblé un certain nombre d'apparitions surnaturelles qu'il a éprouvées lui-même, ou dont il a entendu le récit, ou qu'il a trouvées en des livres antérieurs; beaucoup d'histoires de revenants, assez propres à nous éclairer sur les conceptions médiévales relatives à l'au-delà; la sincérité d'Otloh n'est pas contestable, il faudrait plutôt incriminer la sûreté de son jugement. Quelques-unes des anecdotes sont d'une stupéfiante invraisemblance, voir par exemple, c. xvm, col. 373, l'histoire du pendu ressuscité après être resté accroché au gibet de la semaine après la Pentecôte jusqu'à la Saint-Jacques.

4° *Libellus manualis* (*ibid.*, col. 243-262). - Le sous-titre indique bien l'objet : *De admonitione clericorum et laicorum*. L'admonition est rendue fort nécessaire par l'état de décadence où est tombée l'Eglise; il est grand temps de revenir aux règles que nous propose la fol. Après avoir exposé brièvement le mystère de la sainte Trinité (avec reprise de plusieurs explications déjà utilisées antérieurement), l'auteur tourne à l'exhortation morale. Tout cela sous forme assez populaire et sans grand souci de la composition.

5° *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus* (publié parmi les *Opera dubia* de Bède, P. L., t. xcii, col. 1103-1128). — Parlant d'un mot du psalmiste : *Deus de cado prospexit ut videat si est intelligens aut requirens Deum*, Ps., u, 3, Otloh veut donner à ses auditeurs (il s'agit en effet d'un sermon) l'idée de regarder autour d'eux: ils s'apercevront vite, s'ils ont le sens chrétien, que les plus infimes circonstances de la vie les amènent à penser à Dieu, à leur âme, à leur destinée, aux moyens de faire leur salut. Ainsi s'ac-

cumulent, avec une assez fâcheuse monotonie, des développements introduits chacun par un *Sicut*; il y en a 110 du même style, les premiers assez longs, les derniers tournant au proverbe; le tout se termine par une amplification sur le mystère de la Trinité, col. 1126, qui rappelle des propos déjà rencontrés plus haut.

6° *De cursu spiritali* (*ibid.*, t. cxi, col. 139-262).

C'est le plus volumineux des ouvrages d'Otloh. Traduisons *cursus* par la *course*. Semblables aux coureurs dans le stade, les chrétiens, clercs, moines ou simples laïques, doivent s'efforcer de gagner la palme de la victoire. C'est au psautier d'abord, le livre par excellence de la prière monastique, que l'auteur emprunte ses exemples et ses exhortations, puis, très sommairement, à d'autres livres de l'Ecriture, enfin aux évangiles; le récit des expériences personnelles de l'auteur (c. xxi sq.), particulièrement des difficultés qu'il a éprouvées dans la poursuite de la perfection, se termine par un long entretien de son âme avec Dieu dont plusieurs passages ne manquent pas de beauté.

7° *Liber de temptationibus* (*ibid.*, col. 29-58). — Dernier en date des ouvrages d'Otloh, cet opuscule reprend d'une manière systématique, en les encadrant tellement quellement dans un récit de sa vie, les confidences déjà faites par lui sur ses états d'âme. Ce n'est pas tout à fait le genre des *Confessions* de saint Augustin, et l'exposé ne se tourne pas en prière. Mais il y a des analyses psychologiques assez poussées. Nous avons déjà dit que la seconde partie de cet ouvrage, à l'instar des *Rétractations* de saint Augustin, donnait une notice littéraire sur chacun des livres publiés par Otloh.

8° *Libellus proverbiorum* (*ibid.*, col. 299-338). - Recueil de proverbes dont nous avons déjà rencontré un embryon. Ici les proverbes sont rangés dans l'ordre alphabétique de leurs premiers mots : en tête ceux en prose, et d'abord ceux qui sont empruntés plus ou moins à l'Ecriture, puis quelques textes en vers. La préface est intéressante en ce qu'elle exprime les idées d'Otloh sur la formation littéraire des jeunes moines, formation dont il a été longtemps chargé. Qu'aux textes profanes (il pense aux *Proverbia Seneca*, aux fables d'Avianus, et au *Disticha Catonis*), on ne craigne pas de substituer des textes empruntés à l'Ecriture ou exprimant des pensées du même ordre. Nous avons ici la claire manifestation d'un étal d'esprit qui se manifeste ailleurs dans l'œuvre d'Otloh.

9° *Travaux hagiographiques*. — A plusieurs reprises notre auteur a été prié de refaire des « vies de saints » que l'on trouvait incomplètes ou mal écrites. C'est ainsi qu'à l'ulda il a récrit la *Vie de saint Boniface* composée par Willibald, en y introduisant, soit dans le corps du texte, soit sous forme de « pièces justificatives », une série de lettres que l'on avait rassemblées dans cette abbaye. Texte dans *P. I.*, I. i, xxxix, col. 633-661 et mieux dans W. Lwolson, *Vitæ sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, Hanovre et Leipzig, 1905. Du même genre la *Vita Wolkanagl*, composée à Saint-Johnmeran en contaminant une vie de cet évêque de Hatisbonne (t. 994) avec les souvenirs fournis par Arnold, son abbé, texte dans *P. I.*, t. cxi, col. 391-422, d'après les *Mon. Germ. hist., Script.*, I. tv, p. 521-542; la *Vita sancti Altonis*, qui se trouvent dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. xv b, p. 843-846; la *Vita sancti Nicolai* dont Wallenbach n'a édité que le début et la fin dans *Neues Archiv*, t. x, 1885, p. 408 sq.; la *Vita sancti Magni*, dont un fragment est publié dans les *Acta sanctorum*, septembre t. n, p. 701. — C'est sans doute aussi à Otloh qu'il faut attribuer une *Translatio sancti Dionysii*, dont il n'y a que quelques lignes dans

P. t. exist, col. 387, et qui a été publiée par L. v. Heinemann, *Arhiv*, t. xv, 1890, p. 340-358; cette composition est destinée à prouver, contre toute vérité et contre toute vraisemblance, que l'abbaye de Saint-Emmeran possédait le corps de saint Denys. L'absence de preuves se dissimule mal sous un verbiage pénible.

H)u *Attitude intellectuelle d'Otloh*. Les ouvrages «pic nous avons recensés témoignent chez leur auteur d'une culture littéraire et philosophique assez poussée. Cela ne veut pas dire qu'il faille ranger Otloh dans la catégorie de roux qui, au milieu du xie siècle, tentèrent «le faire pénétrer dans l'enseignement ecclésiastique, soit des écoles cathédrales, soit des cloîtres, un peu de la culture profane. Si Otloh considère les arts libéraux » (c'est à-dire les sept arts du *Ivium* et «lu *quadrivium*) comme une invention humaine qui a ses avantages, s'il déclare même que les clercs doivent en être quelque peu Instruits, il n'est pas disposé pour autant à leur ouvrir toute large la porte «les couvents. Représentant de la réforme monastique de Uersfeld, il Insiste avant tout sur le développement de la vie intérieure. Le psautier, tel est le livre par excellence du moine; complété par les évangiles et quelques écrits spirituels de la patristique, il suffit à alimenter la vie morale aussi bien que la vie intellectuelle. La dialectique, ce troisième art du *trivium*, qui commençait alors à se développer et à devenir philosophie, lui inspire une véritable défiance; ses préfaces, ses confidences personnelles sont pleines d'allusions moroses aux tentatives nouvelles. Otloh semble bien se rendre compte que ces nouvelles tendances finiront par triompher : il ne s'y résigne pas et fait un peu figure de conservateur attardé et chagrin. Et cela ne l'empêche pas de raisonner et de dialectiquer à sa manière, de se forger à lui-même ses définitions et son vocabulaire, car il est un minimum de philosophie indispensable à qui veut s'exprimer en matière religieuse. Mais Otloh nous intéresse surtout par la peinture qu'il fait «le ses états d'âme et de ses expériences dans la vie spirituelle.

L'existence — C'est B. P. qui lui a fait pour restituer l'œuvre d'Otloh, que M. B. n'avait fait «pic soupçonner. Celui-ci avait donné le Dr *Incarnation* dans les *Vchra onactlu*. t. iv, 1683, p. 402-450, mais sans en identifier l'auteur: P. n. publié (à peu près toute l'œuvre d'Otloh dans *hossounis ariccdioruni nonissimus*, t. rr b et m b. C'est à l'éz que M. B. a emprunté son texte.

II. Notices — On peut négliger toutes les notices antérieures à celle de Fez, *Dissertatio de itHjua.op cil.*, t. m a, p. \, reproduite dans *l'*. t. cxivi, col. 9-21. Le travail capital sur la biographie d'Otloh est celui «le D. M. L., *l'clnr den Mânch Olloh l'on Sf. Emmeran*, dans *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, philos.-hist., Klnssc, 1893, n. 18, p. 1071-1102; excellente notice dans Max Munitius, *irsch. drr lalein. Lilcratur des M. /L*, t. n, 1923, § 10, p. 83-103; voir aussi Hnuck, *Kirchengesch. Dctlbchlands*, t. ni, 3^e-P «Mit, Leipzig, 1906. p. 968-971; A. Endres, *l'orsctumum sur Gesch. der /ruhmillclldcr-ltrhr.il Philosophie*, dans le *Rcitragc -ur Gesch. der Phflogophic des M. A.*, t. wn. fasc. 2-3, Miin%tcr-cn-V., 1915, p. 61-87; J. «le Ghellinck, *le mauven rnl thMagtqUc du X/P siècle*, l'hris, 1911. voir table n'alphabé-

E. A. m. n.

OTROKOTSI FORIS François» Hongrois converti du protestantisme au catholicisme (t 1718). Né vers le milieu du xvn^e siècle dans la région de Szecsény, «l'une famille protestante, il fit dans sa patrie ses premières études; en 1671 et 1672, il est à l'école où il s'applique à la théologie et à l'étude «les langues anciennes. Rentre en Hongrie, il exerce les fonctions de ministre protestant à Kassa (Kaschau); Impliqué avec d'autres ministres dans un

procès criminel, il est condamné aux galères. L'intervention «les États généraux de Hollande le fait libérer, avec ses compagnons, en 1676; il retourne alors à Utrecht (1676-1678), mais on le retrouve en Hongrie à Kolozsvár en 1682 et 1683. Il passe quelque temps à Oxford en 1691, puis à Franeker (Frise) en 1691-1693, et de nouveau à Utrecht. Dès ce moment il est préoccupé des divisions doctrinales qui régnaient entre protestants; s'efforçant d'y trouver un remède, il s'aperçoit «pic seule l'Eglise catholique possède un principe d'unité, et cette constatation l'amène finalement au catholicisme; il abjure à Tübingen en 1694. Il ne tarda pas à obtenir une chaire de droit civil à l'université de cette dernière ville, et fut chargé aussi de remettre en ordre les archives du chapitre d'Esztergom (Gran); il mourut à Tübingen en 1718.

Il y a deux parts à faire dans sa production littéraire qui est assez considérable. Protestant, il publie à Kolozsvár, en 1682, un livre de prières (en hongrois) et, en 1683, un recueil de sermons (en hongrois); à Amsterdam en 1690 deux livres latins : *Aporulyp-ika tuba quinta : ortum, progressum et interitum locusturum... pandens*, et *Sermones medica ac pacificatoria de remissione peccatorum Veteria et Novi Testamenti fidelium*.

Des 1691, ses idées s'orientent dans le sens de l'union des Eglises et c'est à quoi vise un écrit publié à Oxford en 1691 : *Theologia prophetica seu de Prophetiarum et typorum sacris Scripturis, ex Ipsa Scriptura et SS. Patribus aliisque eximiiis doctoribus ita adornata, ut ea recte utentes scopulos novitatum, paci et unitati S. Ecclesiae adversantium. evitare, pedes in via veritatis figere, magnaque de futuris S. Ecclesia' et mundi nationum rebus, arcana in dies intelligere et in vera quoque pietate proficere possint*, ouvrage qu'il pourra rééditer à Tübingen en 1705. — De même inspiration. *Vlrenicum seu pacis consilium pro unione et concordia ad fratres protestantes*, Franeker, 1692; les mêmes idées s'expriment, à l'occasion, dans les *Origines Hungaricae seu liber quo vera nationis Hungaricae origo et antiquitas e veterum monumentis et linguis principalis panduntur*, Franeker, 1693. — Devenu catho-

lique, Otrokotsi mettra au service de l'union des chrétiens la même conviction, mais en montrant que seule l'Eglise romaine est capable de faire cette union. Il commence par se défendre des attaques dont sa conversion l'a fait l'objet : *Ronx conscientia luculentum testimonium, suas actiones coram hominibus excusans*, Kassa, 1691; puis développé son message pacifique : *Lutum ad lugentes Sion nuntium quo. ex Is., LXX. 26, ostenditur : instare tempus amplissimae lucis spiritualis in Ecclesia christiana, necnon conversionis Turcarum et tot vulnere scissionumque Ecclesiae sanationis per christianorum unionem futurum*, Tübingen, 1696. La Réforme est incapable d'amener la paix et l'union : *Examen reformationis Lutheri et sociorum ejus... justum modum. pacificum animaeque in salutem necessarium*. Tübingen, 1696; Rome est vraiment la cité sainte : *Roma civitas Dei sancta, juxta dictum Psalmi xl. ita* (Vulg. xlv), Tübingen.

1698, publié aussi en hongrois; la vraie religion, chrétienne. c'est celle que la Hongrie a reçue de Rome au Xe siècle : *Antiqua Hungarorum religio temporibus S. Stephani, primi eorum regis christiani ab ipsis suscepta, pro meditanda et maturanda sancta Christianorum in fide unione*, Tübingen. 1706; et la dernière publication «le l'auteur est encore un cri d'espérance : *Restitutio Israel futura*. Vienne, 1712. A côté de ces «œuvres de propagande, il faut signaler un *Rue specimen introductionis in jurisprudentiam methodicam*. Tübingen, 1699, et un petit opusculo de théologie ascétique : *Ambulantium coram Deo perferio*

sru verar pietatis cl sanctitatis via ex Gen., .xv//, /, Tymau, 1699. paru aussi en hongrois.

A. Hon'nyl, *Memoria Rungarornm et provincialium scriptis editis notorum*, t. u. Vienne, 1776, p. 711-716; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, 1831, p. 312; Hurler, *Nomenclator*, 3. edit., t. iv, col. 703.

É. Amann.

O U D E W A T E R (Jean d'), plus connu sous le nom de Pal^onydoricten latin de Aquaveteri, historien et théologien canne du x^e siècle. — Né à Oudewalcr en Hollande, il revêtit l'habit cannelitain à Malines le 6 avril 1155 et y prononça scs vœux le 8 du même mois de l'année suivante. Après avoir résidé en plusieurs couvents, entre autres à Francfort-sur-le-Mcin, il mourut en son couvent d'origine à Malines en 1507. Il se consacra surtout à l'histoire de son ordre; mais sa méthode de travail laissa bien à désirer, à tel point que son contemporain et confrère Arnold Boslius le critiqua dans scs lettres. On lui doit plusieurs œuvres : 1. *Fasciculus trimercsius*, sur l'histoire de son ordre, paru à Mayence en 1197, A Venise en 1570, et en partie flans le *Speculum carmelitanum* de Daniel de la V. Marie, Anvers, 1680, l. î, p. 220 a-273 l>, sous le titre de *Fasciculus tripartitus*; 2. *Manuale ordinis carmelitarum*, Mayence, 1195; 3. *Propugnaculum carmelitarum*, Venise, 1570. Ses autres œuvres sont restées inédites, entre autres: 4. *In Boetium de consolatione libri v*; 5. *Dialogus inter carmelitam el carthusianum*; 6. *fies sermons*; 7. *De puritate conceptionis B. V. Mariae lib. /*; et 8. *Contra Wigandum, pro abbate Trithemio*, rar, de même que d'autres cannes et plusieurs frères mineur», il prit une part active dans la controverse qui avait surgi à Francfort-sur-le-McIn au sujet de l'immaculée conception de la vierge Marie entre le célèbre bénédictin Jean Trithème et le dominicain Wigand Wirth d'Oppenheim.

Jean Trithème, *Catalogus Ulnarium virorum Germaniam exornantium*, dans *Opera historica*, t. î. Francfort, 1601, p. 171; Pierre Lucius, *Bibliotheca canncililaria*, Florence, 1593, fol. 38r.; PoMCVin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. if, p. lit et 234; Augustin Blscareti, *Palmites vlnicie Carmeli*, rus. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Home, fol. 95v et 125V.; J.-B. de Lezana, *Annales*, Borne, 1615-1656, t. iv, p. 1021; Daniel de la V. M., *Spéculum carmelitanum*. Anvers. 1680, t. i, p. 220a-273b; t. il, p. 899, n. 3092, p. 110 », n. 3929; Aubert la* Mire, *Auctuariitni de scriptoribus rccctcsiasUcb*, Hambourg. 1718. p. 91; Foppens, *Bibliotheca brlgica*, Bruxelles, 1739, t. n. p. 708; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmrilitana*, Orléans, 1752, I. I, col. 736-737, n. 83; t. II, col. 65-66, n. 71, et col. 138-113, n. 118; Benedict Zimmermann. *Monumenta hfslorlca carmelitana*, Lérins, 1907. p. 210. 268. 512.

P. Anastase de Saint-Paul.

1. OUDIN Casimir (1638-1717), érudit Français, naquit à Mézières-sur-Meusc. le 11 février 1638. Il entra chez les prémontrés et lit ses vœux, le 11 novembre 1658; après scs études de philosophie et d'histoire, il s'adonna spécialement à l'histoire ecclésiastique. En 1681, il visitait les monastères de France et des Pays-Bas, pour recueillir des documents sur l'histoire de l'ordre; en 1683, il se fixa à Paris. Scs relations étroites avec le pasteur Juricu el quelques calvinistes le tirent soupçonner. Il se retira en Hollande, en 1692, et renonça à scs vœux et a sa religion. Il fut bibliothécaire de l'université de Leyde et il remplit cette charge, jusqu'à sa mort, en septembre 1717.

Les principaux écrits de Casimir Oudin sont : *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis, a Bellarmino omissis, ad annum into*, In-8u, Paris, 1686. Guillaume-Ernest Tentzélius a publié, en 1688. des remarques sur cet écrit, nui est rempli d'inexuclitudes Après son apostasie, Oudin a publié les écrit-

suivants : *Epistola de rationi studiorum suorum*. In-P, Leyde, 1692, adressée à Mayer, surintendant des églises de Hambourg; il s'y plaint d'avoir Honte dans son ordre peu de ressources, pour faire des études sérieuses. — *le prémontré dé/roque*, in-12, Leyde, 1692. — *Veterum aligned Gallin. el Belgirr scriptorum opuscula sacra, nunquam edita*, in-8., Leyde, 1692. Après sa mort, on a publié *Trias dissertationum criticarum*, in-8., Leyde, 1718. — *Commentarius de scriptoribus Feelesite antiquis illoriimque scriptis, adhuc ex. tantibus in celebrioribus Europa bibliothecis a Bellam,ino, Possevino, Phil, Labbiro, Gull. Caveo, i.ud. EU. Dupin et aliis, omissis*, 3 vol. in-foL, Leipzig, 1722. Cet écrit, d'après Laurent Josse Leclerc, fourmille d'erreurs; niais il ne laisse pas d'être de capitale importance. — *Acta beati Lucu, decani primum Lau-dunensis, deinde primi abbatis /icatir Marite Cuissia censis*, édite par Oudin, dans les *Sacra antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica*, 2 vol. in-foL, Saint-Dié, 1725-1731, t. n. p. 1-13.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xx.xi, p. 4921 Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvjn, col. 965-966; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édiL 1759» t. vin, p. 152; Quérnrd, *Ja France littéraire*, (. m, p. 511-512; Fcller-Wclss, *Biographie universelle*, édit. de 1849. t. vi, p. 323; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire dr» hommes illustres*, t. i, p. 278-282. I. X, p. 18-53; Aouw/b-*HUirales* du 12 mars 1718; Hugo, *Annales ordinis pur-monstratensis*, t. 1, col. 55; Mlchnult, *Mélanges historiques et philologiques*, 2 vol. in-12, Paris, 1770, t. n, p. 34-35; Lienhart, *Spiritus litterarius Norbertinus a scabiosis Casimiri Oudin! calumniis vindicatus*, in-4., Augsburg, 1771, p. 1-7, 115-119; Boulliot, *Biographie ardennaise*, 2 vol. In-8°, Paris, 1830, t. n, p. 289-302; llaag, *Iai France protestante*, t. vin, p. 58-59; *Protest. Bealcncyktopiidie*, t. xiv, p. 539; *Kirdientexiam*, t. ix, col. 1194-1195.

J. Cahreyre.

2. OUDIN François (1673-1752), né le 1*r novembre 1673 à Vlgnoy (Haute-Marne), entra nu noviciat des jésuites de Nancy, le 13 octobre 1691. Il enseigna d'abord les humanités, puis la théologie; ensuite, il se fixa à Dijon, où il mourut, le 28 avril 1752, laissant un très grand nombre d'ouvrages, imprimés ou manuscrits, dont on trouvera le détail, dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* du P. Sonimervogel, t. vi, col. 17-30. — Le P. Oudin débuta par des poésies diverses et des hymnes en l'honneur de quelques saints, en particulier de saint François-Xavier, et *Ilijmnl novi ad publicam Aduensis Ecclesia usum comparati*, in-8°, s. L, 1720. Comme ouvrages de théologie, on peut citer : *Synopsis theoligitr thesibus digesta pro actu publico in collegio et universitate Mussipontina*, 9 nov. 1703. - *Mémoire concernant les traités thèologiques du cardinal Oregius*, où l'on examine si le P. Pétau en a extrait scs *Dogmes*, dans les *Mémoires de Trévoux* de 1718, p. 109-153, et dans le *Journal des savants* (édit. de Hollande), mars 1719, p. 303-329. - - *Mémoire instructi/ sur le bref de Notre Saint-Père le pape Benoit NUI, adressé aux religieux de Saint-Dominique, et qui commence par ces mots : Demissas preces*, in-1°, Dijon, 1725, et dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1725, p. 1021-1058. - *Mémoire sur quelques propositions dictées par un professeur de philosophie, dans le collège de la Compagnie de Jésus à Auxerre, pour servir de réponse à l'ordonnance et instruction pastorale de M. Vévêque d'Auxerre, en date du /8 septembre /725*, in-8., Paris, 1726 et Besançon. 1727. — *Epistola beati Pauli apostoli ad Romanos explicata*, in-12, Paris, 1713. - - Dans les *Mémoires de Trévoux*, le P. Oudin a fait des comptes rendus de divers écrits, en particulier du *Dictionnaire de Richelct* (*Mémoires* de 1731 p. 1868-1891, 2096-2120); il avait aussi préparé des notices pour la bibliothèque de la Compagnie

de Jésus, cl laissé 1928 articles sur les quatre premières lettres de l'alphnabet cl d'autres biographies importantes.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxi, p. 493-194; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxvm, col. 960-967; Moréri, *Ix grand dictionnaire historique*, 1759, t. vin, p. 152-154; Mlchnult, *Mélanges historique d philologiques*, t. H, p. 1-357; l'. Zaccarla, *Saggio critico della corrente letteratura stranlera*, 1757, t. ill, p. 116-142; L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance de Laurent-Jossclxlrc*, in-8-, Paris, 1878, p. 156-174; *Kirchenlexlcon*, t. ix, col. 1195-1196; dr Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. î, p. 530-536; Sommcrcvogcl, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 17-30; Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., t. iv, col. 1433.

J. Caiireyrr.

O U V R A R D Renô (1620-1691), savant poly-graphs naquit à Chinon, le 16 juin 1620. Il embrassa la carrière ecclésiastique el s'adonna à la musique; il (ut maître de chapelle à la cathédrale de Bordeaux, puis ù celle de Narbonne et enfin ù la Sainte-Chapelle de Paris. Il publia de nombreux travaux, relatifs à la musique el composa des vers latins; il fut chanoine de Tours où il mourut le 19 juillet 1691. Ouvrard a composé de nombreux écrits dont quelques-uns sont restés inédits; ces écrits prouvent sa grande curiosité cl sa science immense : *Secret pour composer en musique pur un art nouveau*, in-8®, Paris, 1660; *Studiosis sanctorum scripturarum biblia sacra ad lectiones in singulos dies per legem, prophetas et Evangelium distributa el <529 carminibus mnemonicis comprehensa*, in-12, Paris, 1668. On trouve, panni les écrits d'Ouvrard, des ouvrages apologétiques : *Motifs de reunion à l'Église catholique, présentés ù ceux de lu religion prétendue reformée de France, avec un Avertissement sur la réponse d'un ministre* (Claude) ù l'office du Saint-Sacrement, in-12, Paris, 1668; *Les motifs de la conversion du comte de Lorges-Montgommery, dédiés au roi*, in-12, Paris, 1670; *Défense de l'ancienne tradition des Églises de France, sur la mission des premiers prédicateurs évangéliques dans les Gaules, du temps des apôtres ru de leurs disciples immédiats, de l'usage des écrits de Sulpicc-Sévère et de Grégoire de Tourset de l'abus qu'on en fait, en cette matière et en d'autres pareilles*, in-8-, Paris, 1678. Dans cet écrit, adressé au clergé et au peuple de Tours, Ouvrard suit l'opinion de M. de Marea, touchant saint Denys. — Il y a aussi des écrits liturgiques : *Calendarium novum perpetuum et irrevocabile*, in-12, Paris, 1682; *Breviarium Turonense renovatum et in melius restitutum*, 4 vol. in-8®, Paris, 1685. Un manuscrit d'Ouvrard s'efforce de justifier ce bréviaire : *Baisons de la disposition du bréviaire de Tours renouvelé en 1685, avec les avantages qu'on en peut tirer*.

Dans le même temps, Ouvrard publiait *L'art et la science des nombres*, en français el en latin, ou *l'arithmétique pratique et spéculative en vers latins, avec une préface de l'excellence de l'arithmétique*, in-4®, Paris, 1677; c'est un ouvrage curieux, où les règles de l'arithmétique et de l'algèbre, et les définitions mathématiques sont exposées en vers mnémoniques; un manuscrit complète ce travail : *l-« définitions, divisions et axiomes de la géométrie en vers latins. — Lettres sur l'architecture harmonique, ou application de la doctrine des proportions de la musique à l'architecture*, in l. J'.«ris. 1679.

Parmi lrs autres manuscrits d'Ouvrard. on peut citer une *Histoire de la musique ancienne et moderne*, que Fauteur affectionnait beaucoup et qui est restée inédite, bien qu'elle ail été composée longtemps avant sa mort. Mais il faut noter particulièrement les deux manuscrits suivants : *Les disputes de la religion chrétienne réduites à ses premiers principes*,

avec les preuves réciproques de la vérité de la foi catholique et de la divinité de Jésus-Christ par les vérités catholiques, et *Avis aux catholiques, aux calvinistes et aux nouveaux convertis, sur les prédictions des ministres calvinistes, touchant te règne de l'Antéchrist et le rétablissement de la religion prétendue réformée en France*,

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxr, p. 519; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. vm, p. 158; l-citer-Weiss, *Biographie universelle*, 1849, t. vi, p. 326; *Nouvelles de la république des lettres* d'octobre 1703.

J. Carreyre.

1. O V A N D O (Françoisd') Jrcremincurdcl'observance. Originaire d'Espagne, il fut ministre provincial de la province Saint-Michel el, le 15 avril. 1577, il devint le premier évêque de Trujillo (Pérou). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages théologiques : 1. *Breviloquium scholastics theologice*, qu'il publia à Salamanque, en 1581 et, à Madrid, en 1587 ; — 2. *Commentaria in IV ura librum Sententiarum*, imprimé à Madrid, en 1587; — 3. *Additiones in quantum Sententiarum librum*, inédites mais citées par Franciscus Segunlius, O. F. M. Obs.. dans *Expositio Ilegulx Fratrum Minorum*, cap. 10, lext. 3, § 7;—1. *Elucidatio philosophia: moralis el rationalis* en trois tomes ; — 5. *Expositio in regulam fratrum minorum*. Ces trois derniers traités n'ont jamais été édités.

Stanislas Melchiorri de Cerreto, *Annales minorum continuati*, l. xxi, Ancône. IS 14, p. 123; l.. Wadding, *Scriptom ordinis minorum*, 2. édit.. Borne, 1906, p. 88; J. H. Sbamlca, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2' édition, t. i, Home, 1908. p. 292.

A. Tectaaut.

2. O V A N C O (Jcnnd'), frirc mineur de l'observance. Originaire d'Espagne et membre de la province Saint-Jacques des frères mineurs de l'observance, il enseigna, pendant de longues années la théologie à Salamanque. Il mourut en 1610. lia composé : 1. *Ccinmentanum in tertium librum Sententiarum*, imprimé a Valence, en 1597 et en 1624. Celle dennère édition porte pour litre: *Subtilissimus... J. Duns Scotus elucidatus... circa tertium librum Sententiarum. Ejus litera articulata, elucubralione exornata... inclarissimmatn redacta methodum, a J. de Ovando* : c'est donc un commentaire sur le texte du IIP livre des Sentences de Duns Scot. — 2. *Pastorale ou Tratado pastoral ordenado par discursos, en el quai por varios symbolas y metaphoras de la sal y de la lu:, se tenta copiosamente de tas proprtedades de un buen pastor y prédicador*, Salamanque, 1601. — 3. *Discursus praedicabiles super mysteria fidei, cum brevissimis tractatibus super ipsa mysteria*, Brescia, 1603; Paris, 1606; Lyon. 1606. Ce n'est point un exposé cl un commentaire du Symbole des apôtres, mais 6l sonnons pour six principales fîtes de l'année, parmi lesquelles il y a la Circoncision, l'Epiphanie et la Fête-Dieu. — 1. *Tractatus de incarnatione ad concionatores divini verbi pertinens*, Salamanque, s» a. - 5. *In omnes dominicas post Pentecosten sermones*, Lisbonne. 1609. Il faut noter que V*Expositio in Symbolum apostolorum* et les *Discursus privdicabiles de mysteriis fidei*, dont L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Home, 1906, p. l 16, Lilt deux ouvrages distincts. doivent être considérés comme un seul cl même traité.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2* édit., Koine, 1906, p. 146; J. H. Sbamlca, *Supplementum in scriptores trium ordinum S. Francise!*, 2. édit., t. H. ltonie, 1921, p. 109.

A. TI.ETAERT.

O V I E D O (François d') né à Madrid, en 1602, entra en 1618 dans la Compagnie de Jésus; proies-

wur a Alcala et a Madrid, il mourut dans cette dernière ville le 9 février 1651. Il a laissé : 1° Un cours complet de philosophie scolastique, *Integer cursus philosophicus ad unum redactus*, en 2 gros in-folio, Lyon, 1610. réédité en 1651 et 1663; 2° des *Tractatus theologici, scholastici et morales respondentes* //λ*-//« *dim Thonur*, in-fol., Lyon. 1616; 3° des *Tractatus, de virtutibus fide. spe. et charitate*, in-fol., Lyon. 1651.

C. Soouneogel, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, t. M. 1895, col. 12-13; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. m, col. 921

E. Amands.

OXFORD (MOUVEMENT D'). On désigne sous ce nom les efforts faits, au second tiers du xix^e siècle, par un groupe de clergymen appartenant, pour la plupart, à l'université d'Oxford, hommes de haute culture et profondément religieux, pour sauver l'Église établie du libéralisme destructeur des dogmes et pour la défendre contre les entreprises du Parlement, qui menaçait ses droits et sa situation officielle d'Église d'État.

Pour atteindre ce but, ils cherchèrent à donner à leur Église un *Credo* plus ferme et à lui infuser une vie religieuse plus intense, par le retour aux doctrines des théologiens anglicans du xviii^e siècle, les *Caroline divines*, et aux pratiques de l'Église catholique des premiers siècles. Ce but sera atteint et dépassé : une partie de la *High Church* réalisera ce programme (puseyisme et ritualisme), tandis que plusieurs des fidèles du mouvement, constatant l'inconséquence de leur situation intermédiaire entre le protestantisme et le catholicisme, se tourneront vers Rome et déclencheront, au sein de l'anglicanisme, un élan de conversions qui s'est perpétué jusqu'à nos jours. I. La situation religieuse de l'Angleterre vers 1830. II. Causes et origine du Mouvement (col. 1677). III. Les premiers *Tracts* (col. 1681). IV. L'apogée du Mouvement (col. 1686). V. La «rise» (col. 1691). VI. Le dénouement (col. 1699). VII. Conclusion (col. 1701).

L. La situation religieuse de l'Angleterre vers 1830. V. *L'Église catholique*.— Au nombre de 160 000 seulement, avec 1 vicaires apostoliques et 100 prêtres, les catholiques anglais ne pouvaient, au début du XIX^e siècle, exercer aucune influence : habitués à être traités comme des parias, privés de tous les droits civils et politiques, ayant la mentalité des peuples vaincus, ils dissimulaient leur foi, célébraient un culte sans éclat dans de modestes chapelles; leurs prêtres n'avaient pas l'esprit d'apostolat : dépourvus de formation intellectuelle sérieuse, ils ne pouvaient d'ailleurs s'imposer à l'attention de leurs adversaires. Au regard des anglicans, ils étaient tenus pour quantité négligeable, à ce point que les libéraux jugeaient qu'il n'y avait aucun danger à leur octroyer la liberté: s'ils s'élevaient, ce serait au profit de l'anglicanisme. En 1830, la liberté leur était rendue. Certaines préventions contre le clergé étaient tombées. Ce n'est pas à dire que leur doctrine fût mieux connue : elle représentait toujours, pour les anglicans, une religion formaliste et superstitieuse. Cf. Newman, *Occasional sermons, The second spring*, donné à Oscott, le 13 juillet 1852, dans Thurcau-Dangin. *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1899, t. I, p. 13-11.

Cependant le catholicisme allait se relever. La vie édifiante des prêtres et religieux français, réfugiés en Angleterre pendant la Révolution, avait dissipé bien des préjugés contre le clergé romain : tandis que l'on s'attendait à voir des hommes sans conscience, incapables d'honneur et de devoir, pratiquant une religion pleine de pratiques superstitieuses, sans mœurs, sans télé et sans loyauté, trahissant le roi pour obéir au

pape, ou le pape pour obéir au roi. On eut le spectacle de prêtres fidèles à leur foi, plus fidèles que ne l'avaient été les évêques anglais au xv^e siècle, d'une profonde et sérieuse piété, d'une grande pureté de vie; on admira leur courage dans la souffrance, leur dignité et leur fierté, leur fidélité à leur roi; on les estima et l'on commença à les aimer. Cf. J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1907, p. 28-35.

Les catholiques anglais devaient bénéficier de ce revirement de l'opinion. Pendant qu'en Irlande O'Connell entraînait ses compatriotes à la conquête de la liberté religieuse, en Angleterre, les catholiques avaient, depuis 1803, un guide éclairé en la personne de l'évêque Milner, vicaire apostolique du Centre (Midland). Avec une vue exacte de la situation, une intelligence éclairée des intérêts catholiques, il prend une part active aux controverses suscitées par la discussion du bill d'émancipation, présenté par lord Galtam en 1808 : presque seul contre l'ensemble des catholiques anglais et malgré la concession que Rome semblait disposée à faire, il s'oppose à l'octroi du droit de veto au gouvernement dans la nomination des évêques et fait échouer le bill (1813) ; ce dernier ne devait finalement être adopté qu'en 1829, après la mort de Milner (1826). mais il accordait cette fois une liberté entière. Cf. J. Guibert, *op. cit.*, p. 15-51 et ici l'art. Milner.

2° *L'Église anglicane*. La réforme du xv^e siècle en Angleterre avait été l'œuvre de la Couronne et du Parlement; pour y rallier les catholiques, on avait évité de donner aux 39 Articles de religion (1563) une allure trop nettement protestante. Au siècle suivant, des théologiens remarquables. Andrews, Laud et, à leur suite, toute une école, connue sous le nom de *Caroline divines*, s'étaient efforcés de construire un système religieux qui maintînt le plus possible des idées et des pratiques catholiques, prétendant ne rejeter que les superstitions et les abus de l'Église romaine. On leur doit la dernière édition du *Book of common prayer* (1662). C'est le début du parti *High Church*.

Les puritains, calvinistes dans l'ensemble, qui avaient un moment triomphé après la chute des Stuarts, désespérant, après la restauration de Charles II (1660-1685), de s'emparer de l'Église officielle, s'en séparèrent définitivement : commencement des dissidents ou non-conformistes. Il était resté cependant dans l'Église établie un groupe à tendances protestantes, opposé à toute irradiation catholique, qui donna naissance au latitudinarisme et parvint à prédominer après la Révolution de 1688 et le remplacement des 8 prêtres et des 8 évêques *non-jurors* par des ecclésiastiques de tendances contraires.

Contre le latitudinarisme indifférent à la doctrine, n'accordant aucune importance aux (redo, se contentant d'un culte froid et sans vie sacramentelle, s'opérèrent au xviii^e siècle deux réactions. Le méthodisme, sous l'impulsion de Wesley et de Whitefield, s'efforce de réveiller le sentiment religieux par le repentir du péché et par l'amour du Christ. Il est une réaction contre les erreurs rationalistes du temps, une réaction aussi contre un clergé *high and dry* qui a abandonné l'idéal évangélique; il agit sur les humbles, sur ceux qui sont ignorés de la riche Église établie. Avec son dogme de la justification par la foi seule et, chez certains, de la prédestination absolue, avec son rejet de la succession apostolique, de l'autorité des évêques, du privilège de la prêtrise, il s'était séparé de l'anglicanisme officiel. Cf. art. Méthodisme, I. X. L'évangélisme, qui se développa surtout à Cambridge, demeura, lui, dans l'Église établie. Il se manifesta, à la fin du xviii^e siècle et au début du xix^e, par le développement de la piété individuelle. L'impulsion donnée aux œuvres philanthropiques et une grande austérité, mais

il s'enfonça lui aussi (Inus le protestantisme, ne retenant aucune notion de l'Église, de l'épiscopat, du prêtre ministre des sacrements. Cf. T'bureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 17-IX. Les questions de doctrine et d'interprétation s'iciTaçaicnl devant la fol Individuelle, la prédication prenait une place Importante aux dépens des sacrements.

Ainsi, au début du Vixr siècle, les courants les plus divers se heurtaient dans l'Églisc officielle : méthodisme, évangélisme, latitudinarisme et Haute-Église. Les divergences entre l'anglicanisme et les dissidents tendaient à s'effacer. Et, pour compléter la confusion des idées, une nouvelle école commençait à se développer à Oxford, vers 1820, l'école libérale, première manifestation de la *Broad Church*. Elle est représentée par deux maîtres éminents : H. Whately et Th. Arnold. Le premier, *fellow* d'Oricl, plus tard archevêque de Dublin, voulant réagir contre ce que la religion avait de superficiel et de routinier, amenait à discuter les croyances, à rejeter l'intervention de toute autorité, revendiquait le droit de réviser les professions de foi, d'en écarter tout ce qui paraissait peu conforme à la raison, tout en restant dans l'Églisc établie. Poursuivant un idéal moral plus élevé, Th. Arnold, *fellow* d'Oricl et plus tard, « chef de maison » à l'école de Rugby, en 1827. professait sur le dogme les mêmes idées dissolvantes que Wathely, ne conservant guère comme essentiels que les dogmes de l'incarnation et de la Trinité, rêvant de réunir dans l'Églisc officielle, sans tenir compte des divergences doctrinales qui lui paraissaient secondaires, toutes les sectes protestantes, sous la protection de l'État. Ces idées trouvèrent crédit dans les cercles d'Oxford et Newman sera pendant plusieurs années le disciple de Wathely.

C'est de la Haute-Égl se que devait sortir le mouvement tractation. Elle était alors une institution plus politique que religieuse. Elle était une forme du lorysme. Ses clergymen, personnes bonnes et respectables, s'inquiétaient peu des doctrines; trop préoccupés de leur situation matérielle, ils étaient peu politiques. On les désignait sous le sobriquet de *high and dny* ou de *two boïttes orthodox*. Ils n'étaient pas à la hauteur de leur situation, n'ayant qu'une idée obscure de la fonction et des devoirs du prêtre, craignant en plus d'être soupçonnés de ferveur : l'évêque Lavington jetait le mépris sur l'enthousiasme des méthodistes et des papistes. Cf. R. W. Church, *The Oxford movement*, Londres. 1892, p. 3-1. « L'Église d'Angleterre avait changé 'a religion pour la civilisation. » Church, *Occasional papers*, t. n. p. 172.

II. Causes et oïuoiens du mouvembnt. 1^o Causes. Ille se trouvent dans la nécessité de défendre l'Église établie contre les dangers qui la menaçaient. Le mouvement d'Oxford fut d'abord une réaction contre la décadence de la piété dans l'Églisc officielle, en même temps que contre l'effritement doctrinal auquel la conduisait l'école libérale de Wathely et d'Arnold. Les Ames éprises de piété et de vie religieuse intense ne trouvoient pas à se satisfaire dans un culte froid, sans éclat, où l'eucharistie n'était plus administrée «pie rarement, où les sermons ne louchaient qu'aux points de doctrine; elles se sentaient attirées par le méthodisme ou par le catholicisme. Oxford, qui se faisait gloire d'être comme la citadelle de la Haute-Église, supportait dillicllcment une théologie qui mettait en péril la doctrine des 39 Articles. En 1829. elle avait manifesté son opposition aux théologiens libéraux, en écartant IL Peel, leur candidat, comme représentant de l'université nu parlement.

D'autres dangers étaient suspendus sur l'Église. L. Russell avait fait voler en 1828 le bill du *Test*, qui ouvrait l'entrée du parlement aux adversaires de l'Églisc d'Éhil, aux non-conformistes, et leur permet

lait ainsi de prendre part aux mesures ctaux réformes ecclésiastiques. En 1829, le bill d'émancipation, proposé par R. Peel était volé, accordant la liberté civile et religieuse aux catholiques. La même année, pour calmer l'Irlande, R. Peel proposait une nouvelle loi, le bill d'apaisement, malgré l'opposition des dignitaires ecclésiastiques. La situation s'aggrave encore en 1830. La révolution de juillet, en France, a sa répercussion en Angleterre. Les wighs prennent le pouvoir. On réclame la réforme du Parlement, la réforme de l'Églisc. Le premier ministre. Ch. Grey, disait aux prélats de la Chambre haute qu' il était temps pour eux de mettre de l'ordre dans la maison ; J. Hume déclarait à la Chambre basse que tout le pays condamnait l'Églisc d'État. que ses droits seraient supprimés par l'autorité qui les avait octroyés. Le peuple, aigri par l'opposition de la noblesse et des évêques aux réformes, menaçait le primat de Cantorbéry jusque dans sa cathédrale, attaquait l'évêque de Lichfield après une prédication à Londres, détruisait le palais épiscopal de Bristol... Dans tout le pays, on se détournait de l'Églisc, que l'on croyait devoir bientôt disparaître. Cf. T. Mozley, *tieminiscences*, t. r. p. 273. * Aucun pouvoir humain n'était capable de la sauver dans son état actuel. » Stanley. *Life of Arnold*, t. i, p. 326. Enlin la suppression de dix évêchés irlandais par le Parlement, en 1833, est considérée comme un premier acte de persécution : c'est une atteinte aux droits de l'Églisc qui sera suivie de beaucoup d'autres, si l'Église ne se défend pas énergiquement.

Les écrivains contemporains signalent avccangoisse le grave danger couru par l'Églisc établie. W. Palmer écrit : Nous étions entourés d'ennemis intérieurs et extérieurs : nos prélats insultés et menacés par les ministres d'État; en Irlande, dix évêchés supprimés. On nous demande d'être reconnaissants de ce qu'une mesure plus radicale n'ait pas été prise. Que va-t-on faire maintenant?... Le même principe de concessions à la rumeur populaire. . sera-t-il appliqué avec plus d'ampleur dans le démembrement de l'Eglise? Nous sommes submergés d'écrits sur la réforme de l'Église. Lord Hendley, beau-frère de sir R. Peel, le Dr Burton et d'autres personnages influents tracent la vole. Le Dr Arnold, de Rugby, ose proposer que toutes les sectes soient unies par un acte du Parlement à l'Églbe d'Angleterre. Des rapports, apparemment bien fondés, affirment que certains prélats sont favorables à des changements dans la liturgie. Des écrits, largement répandus, demandent l'abolition des *Credo* (nu moins dans le culte public) et surtout du symbole de saint Athanase, la suppression de toute mention de la Trinité, de la doctrine de la régénération par le baptême. Nous ne savons où nous tourner pour trouver quelque chose de supportable... Le gouvernement met son pouvoir au service des agitateurs, qui cherchent ouvertement la ruine de l'Église... Et, le pin de tout, aucun principe dans l'esprit public, auquel nous puissions en appeler; une complète ignorance de tout fondement rationnel d'attachement à l'Église; un oubli de son caractère surnaturel d'institution non humaine, mais divine; l'érasianisme le plus absolu prévalant largement parmi foules les classes de politiciens. En voila assez pour faire appel aux cœurs les plus courageux... W. Palmer. *Narrative of events connected with the publication of tracts for the times*, 1813, p. 96-100, dans C.hurv, *The Oxford movement*^ p. 100-101. La situation est décrite de fav>n identique par \ -P. Perceval, (*ollecctlon of papers connected with the theological movement*, 1812. p. 25. 1L-J. Rose avait écrit, en février 1833. à Palmer : Il est certain qu'il faut faire quelque chose. L'important est que l'on fasse tout de suite ce que l'on veut faire, car le danger est imminent, et je craindrais peu. si je pensais que

nous puissions demeurer dix ou quinze ans comme nous sommes. » XV. Palmer, *op. cit.*, p. 101.

On ne pouvait attendre. Beaucoup se rendaient compte que, pour protéger efficacement l'Église contre ses adversaires, il ne suffisait pas de réclamer le *statu quo*. Ce qu'il fallait c'était une réforme profonde de l'Église elle-même, il fallait la rendre consciente de son origine et de sa mission, retrouver ses titres surnaturels et répudier ce qui l'avait depuis longtemps faussée et détournée de son but spirituel. La nécessité de l'action sera affirmée dans le sermon de Keble; les moyens seront discutés à la réunion de Hadleigh.

2° *Origine du mouvement.* 1. *Sermon de Keble sur l'apostasie nationale* (11 juillet 1833). John Keble était fils d'un clergyman du comté de Gloucester. Profondément attaché à l'anglicanisme, parfait *high-churchman*, plein d'aversion pour l'évangélisme, qu'il voyait souvent influencé par le méthodisme et le calvinisme, il puise sa doctrine dans le *Prayer book*. On le dépeint comme doué d'un caractère doux et modeste, capable toutefois de force austère et d'intransigeance sur les principes. Il avait abandonné, en 1823, l'université d'Oxford, après avoir été *fellow* d'Oriel avec Vathcly et Arnold, pour être vicaire de son père. Curé de Hursley (Hampshire), il mène une vie pieuse et mortifiée, jeûnant tous les vendredis. Ses idées théologiques sont celles des *non-jurors*. Il ne cherche pas à les répandre par la prédication ou les controverses. Il les fait connaître cependant par la publication d'un petit livre d'hymnes et de cantiques pour chaque dimanche et chaque fête de l'année. *The Christian year*. Ces poésies, pleines de sentiments personnels très vrais et très profonds, reflètent les doctrines de l'auteur sur l'Église, sur le sérieux des convictions, sur les mystères de la foi, sur la sainteté du culte, sur la grâce des sacrements et la communion des saints. Très répandus, clics créent un état d'esprit favorable aux idées *High Church*.

Keble avait suivi avec inquiétude les changements survenus dans l'opinion. La suppression des évêchés irlandais le détermine à agir. Le 11 juillet 1833, il donne le sermon des Assises à l'université d'Oxford. C'est un cri d'alarme, mais jeté avec calme, dans lequel vibrent en sourdine une plainte amère et une inquiétude. On avait reconnu jusqu'à ces derniers temps dans l'Église d'Angleterre une partie de l'Église du Christ; on croyait que la nation, dans sa législation et sa pratique, était liée par la loi du Christ. Attaquer l'Église, c'était désavouer ce principe, méconnaître la souveraineté de Dieu. Si de tels décrets sont imposés par l'opinion publique, le terme d'apostasie n'est pas trop fort pour les qualifier. Il est indispensable de faire face à cet état de choses plein de dangers. Peut-être quelques-uns seulement manifestent-ils leur sympathie pour la cause de l'Église apostolique; peut-être faudra-t-il attendre longtemps, mourir peut-être, avant de voir quelque apaisement dans le triomphe du désordre et de l'irréligion... Mais il est sûr que tôt ou tard la vérité triomphera et que la victoire sera complète, universelle, éternelle. » Cité par Church, *op. cit.*, p. 93-91. Le sermon fut public, sous le titre *Apostasie nationale*, avec une préface, où l'auteur adjure les clergymen de réfléchir aux devoirs que leur imposent les circonstances actuelles, l'intrusion de l'État dans les affaires ecclésiastiques. L'impression produite fut profonde. Newman considère, à bon droit, le sermon de Keble comme le début du mouvement.

2. *La réunion de Hadleigh* (25-29 juillet 1833).— Il fallait tirer des conclusions pratiques du sermon de Keble. C'est ce que l'on essaye de faire à Hadleigh. JI.-J. Rose, de l'université de Cambridge, curé de Hadleigh (Suffolk), réunit chez lui plusieurs amis, animés des mêmes préoccupations, XX'. Palmer, A.-P. Per-

ceval et R.-II. Fronde. Keble et Newman ne prirent pas part à la réunion, mais demeurèrent en relation avec ses membres par correspondance.

Homme instruit, théologien, d'un caractère religieux très élevé, avec un tempérament d'homme d'État. II.-J. Rose devait donner au mouvement la première impulsion. Dès 1825, il avait, dans des conférences à Cambridge, attiré l'attention sur l'état de la pensée religieuse et de la spéculation en Allemagne et sur le mal que pouvaient faire en Angleterre les méthodes rationalistes. En 1832, il avait fondé le *British magazine* dans le but d'insinuer dans les esprits une idée de l'Église plus élevée que la notion populaire et politique, une conception plus haute de la doctrine chrétienne que celle de la théologie ordinaire. XV. Palmer, de Worcester College, élevé à Dublin, puis à Oxford, partageait les sentiments de Rose. Esprit exact et scolastique, bien armé pour la discussion théologique, il avait des idées nettes sur la nature et la fonction de l'Église, et percevait les graves dangers provenant de l'ignorance générale et du caractère vague des doctrines. Pour y porter remède, il avait publié, en 1832, les *Origines liturgicæ*. Cf. Church, *op. cit.*, p. 96-99. A.-P. Perceval, curé de East Horsley, Palmer et Rose, (pii mourra prématurément en 1839, prendront place parmi les modérés du parti tractarien. D'une nature plus ardente, R.-II. Froude, pupille de Keble, qui le subjuguait rapidement par sa bonté et sa pureté, puis *fellow* d'Oxford, en 1826, et *tutor*, de 1827 à 1830, devait exercer une influence considérable sur l'impulsion donnée au parti. Bien doué, avec quelque chose d'attachant et de noble, très sincère avec lui-même et s'imposant une forte discipline, allant droit à la vérité, ne reculant devant aucune de ses conséquences, il est aussitôt gagné par ceux qui veulent se dépenser au service de l'Église. Ses souvenirs, *Remains*, publiés après sa mort (1836), étonnent par l'audace de la pensée et de l'expression sur les choses et les personnes que l'on pensait hors de toute critique, sur la Réforme et les réformateurs. Il est le premier anglican qui tenta de justifier Rome, et qui en parla dans un langage amical. Cf. Church, *op. cit.*, p. 31-50. Lorsque Keble prononça son sermon sur l'apostasie nationale, Fronde rentrait d'un voyage qu'il avait accompli pour sa santé, dans le midi de l'Europe, accompagné de Newman.

Le but de la réunion d'Hadleigh, qui se tint du 25 au 29 juillet, était de jeter les bases d'une intervention pratique pour la défense de l'Église établie. On songea d'abord à une sorte d'Association des amis de l'Église, *Association of the friends of the Church*, semblable à *the English Church union* ou à la *Church defense association*, qui se formèrent plus tard. Elle aurait eu pour but de combattre toute nouveauté, impliquant rejet ou modification de la doctrine, du culte, de la discipline, de la pratique de l'Église, et de provoquer une Intervention générale du clergé. Elle serait pourvue d'un comité-directeur, chargé de contrôler les publications. Cf. *Palmer's suggestion for a formation of an association of the friends of the Church*, dans *Contemporary review*, 1883. p. 650-651. XV. Palmer essaya sans succès de la réaliser à Oxford. Froude d'ailleurs s'opposait à une association moins large que l'Église elle-même. Newman avait horreur des comités et des meetings. Les mouvements puissants, écrivait-il à Froude, ne viennent pas des commissions; les grandes pensées ne voyagent pas par la poste ou sous bande. Buddensieg, *7 raldarianismus*, dans Herzog-Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd., I. xx, p. 21. L'effort ne fut cependant pas complètement stérile. En parcourant le pays pour exposer au clergé la situation critique, Palmer réussit à secouer l'apathie des clergy-

mon et des fidèles. cc qui permit de faire aboutir un second projet : deux adresses furent envoyées à l'archevêque de Cantorbéry, le Dr Howley; la première, couverte de 7 000 signatures de membres du clergé (plus de la moitié), présentée en février 1834, et la seconde, rédigée par Jos. Watson, signée de 230 000 chefs de famille, remise en mai 1834. Cette agitation eut pour effet de relever le courage des clergymen et de leur montrer qu'ils étaient plus forts que leurs ennemis ne le croyaient. Cf. A. Perceval, *Collection of papers*, p. 12.

Plusieurs des amis de Hadleigh s'en seraient volontiers arrêtés à ce succès d'estime et se seraient tenus pour satisfaits d'avoir réveillé les sympathies du clergé et des fidèles pour l'Église établie. Mais déjà d'autres avaient employé une méthode plus directe et plus efficace : ils s'étaient adressés au grand public par les *Tracts for the times*, publiés, non pas au nom d'une commission, mais sous la responsabilité personnelle de leurs auteurs et sans visa de comité.

III. Les premiers tracts (1833-1835). 1° *Le chef du mouvement*. — Il fallait dissiper l'ignorance, cause d'une grande partie du mal dont souffrait l'Église, il fallait Instruire, non seulement les fidèles, mais les clergymen eux-mêmes, sans excepter les évêques. C'est pourquoi on choisit la ville universitaire d'Oxford, pour être le centre de l'agitation, à l'encontre du désir de Palmer, qui aurait préféré Londres. Partant d'un milieu intellectuel réputé et considéré comme le représentant officiel des Idées *High Church*, les publications feraient une plus forte impression que si elles sortaient de l'agitation politique de Londres.

L'Instigateur de ces publications fut J.-IL Newman. Il avait subi, à l'âge de quinze ans, une première crise intérieure. Il en sortit, à la suite de lectures dans les théologiens de l'école évangéliste, fortement imprégné des idées de ce parti, imbu de convictions antipapistes. À Oxford, où il entre, en 1816, au collège de la Trinité, et où il est reçu *fellow* d'Oriel en 1822, il se laisse gagner par Walhely au libéralisme, qu'il jugera plus tard un rationalisme antidogmatique. Ce caractère même du libéralisme devait lui déplaire; ses études sur les Pères, ses relations avec Haxxkins, qui proclamait la nécessité de la tradition, avec W. James, qui enseignait la doctrine de la succession apostolique, les conceptions d'aîmes de Walhely sur l'indépendance de l'Église, les conférences du Dr Lloyd (évêque d'Oxford en 1827), l'ityAc/mrc/imcin, qui s'efforçait d'insinuer dans l'esprit de ses auditeurs des vues plus catholiques, ses relations avec Ed. Pusey, le détachèrent du libéralisme. Nommé *tutor* à Oriel, en 1826, il prend au sérieux ses fonctions, exerçant une influence considérable sur les *undergraduates*; et lorsque, en 1828, il ajouta à ses fonctions de *tutor* celles de curé de Sainte-Marie. Il commença à réunir autour de lui plusieurs amis, deux de ses pupilles, b'r. Kogers et IL Wilberforce, puis Gladstone, dirigeant leurs études et leur vie morale. K.-IL b'romlc, pour qui Newman eut d'abord de la méfiance, finit par le dégager de toute attache à l'évangélisme et par le gagner aux idées orthodoxes, en l'engageant à étudier les théologiens du xvn^e siècle et à reprendre sérieusement la lecture des Pères; il lui inspira son dégoût du formalisme superficiel et routinier, son besoin d'une vie religieuse profonde, son amour des Ames. L'évolution était terminée en 1829. Newman n'hésite pas à reconnaître qu'il tenait de Kcble et de Erondé ce qu'il y avait de meilleur en lui. « Je me sens quelque chose comme la gêne d'un coupable, quand on me loue de mes découvertes, Vous et Kcble êtes les philosophes, et moi le rhétoricien. » À Morley, *Letters and correspondence of J.-IL Newman, during his life in the English Church*, t. II, p. 171.

Lorsque Kcble donna son sermon sur l'apostasie nationale. Newman rentrait d'un voyage en Italie et en Sicile, à la fin duquel, au cours d'une grave maladie. Il avait eu la conscience très nette qu'il avait une œuvre à accomplir dans son Église. Elle allait commencer. Il sera le chef et l'Amc du mouvement tractarim; même lorsque Pusey entrera dans la lutte, en 1836, et que l'opinion publique donnera le nom de puseyisme au mouvement, Newman en restera le directeur spirituel et le véritable chef.

2° *Les Tracts for the times*. — Le 9 septembre 1833, d'accord avec broude et Kcble, mais sans consulter ses autres amis. Pose, Palmer et Perceval, il publie le premier *Tract* d'une série qui en devait compter quarante-deux, sous le titre : *Tracts put forth to meet the exigencies of the times*. Ce premier *Tract* était intitulé : *Thoughts on the ministerial commission, respectfully addressed to the clergy*. Il était publié sans signature, et il en devait être ainsi des autres : Il suffisait que l'on sût qu'ils venaient d'Oxford. De fait on le saura aussi tôt, et ils seront bientôt désignés sous le nom d'Ox/ora *Tracts*. Cf. *Lett, and cor.*, t. I, p. 10, 183; t. II, p. 8. Les premiers seront de courts traités de quelques pages, le n° 1 n'en a que trois, contenant des affirmations très nettes sur la question posée, sans discussion, sans argumentation : on voulait faire pénétrer la doctrine. La difficulté, au début, était de pourvoir à leur diffusion : Newman et ses amis s'en chargèrent, colportant eux-mêmes ces publications dans les presbytères.

Ce premier appel au mouvement est adressé : « À mes frères dans le ministère sacré, les prêtres et les diacres de l'Église du Christ en Angleterre, ordonnés à ces fonctions par le Saint-Esprit et l'imposition des mains. » L'auteur se justifie de garder l'anonymat : il ne veut pas se donner trop d'importance, en parlant en son nom propre. Mais devant le silence de tous, il ne peut se taire. Laissera-t-on les évêques porter tout le poids de la lutte sans les aider? Sans entreprendre sur leurs droits de successeurs des apôtres, on peut leur servir d'écuyers. Newman montre le danger d'être abandonné par l'État, de tomber sous la dépendance et la servitude des fidèles, comme cela se passe chez les dissidents. L'Église a des titres de créance, qu'il faut revendiquer. Ces titres ne se trouvent pas dans la popularité, le succès, les distinctions temporelles; ils ne sont pas des affirmations gratuites. « Le fondement réel de notre autorité repose sur notre origine apostolique. Notre-Seigneur a donné le Saint-Esprit aux apôtres: ceux-ci l'ont donné à leur tour, et le don sacré est arrivé jusqu'à nos évêques. En sommes-nous suffisamment persuadés? » Cette doctrine de la succession apostolique est affirmée par l'ordination. C'est l'idée essentielle du *Tract* : elle sera l'idée maîtresse de toute la première partie du mouvement. Elle conduira Newman et les tractariens à remonter à l'Église apostolique. L'auteur du *Tract* touche à un autre point de doctrine qui se développera également dans la suite et donnera avec le premier les traits caractéristiques du mouvement : « De même, nous devons considérer les sacrements comme nécessaires au salut, parce que Dieu en a fait les moyens pour obtenir la grâce. »

D'autres *Tracts* suivent rapidement le premier : ils traitent toutes sortes de questions : le bill irlandais, les altérations dans la liturgie et le service des funérailles, la succession apostolique, la constitution de l'Église du Christ, sa notion et son essence, son autorité, les rapports de l'Église actuelle avec l'Église primitive, les objections historiques contre les privilèges, les dogmes et le culte de l'Église anglicane, la prière, la discipline ecclésiastique, les défauts des Églises chrétiennes, le jeûne, la communion fréquente... Ils

donnent des extraits des théologiens anglais, des évêques Beveridge, Wilson. Cosin, etc., sous le titre *Records of the Church*, In traduction des premiers Pères de l'Eglise, Ignace. Iremee, Justin ...

Newman est l'auteur principal des Tracts; mais il l'a aidé par Keble, J.-M. Bowden, puis plus tard par Pusey. Froude (né en 1812, publié après sa mort), Perceval. Palmer donnent leur collaboration, ainsi que de jeunes étudiants. Le but visé fut rapidement et largement atteint : l'attention était attirée sur les questions soulevées, grâce à la qualité des auteurs, aux sujets traités, auxquels on n'était plus habitué. Les esprits «sont poussés en avant». *Lett. and corr.*, t. II, p. 18. On est amené à réfléchir : la doctrine de la succession apostolique, si riche en conséquences, étonne agréablement certains évêques, leur rend confiance. (cf. *Church •p. cil.*, p. 120)

Autour de Newman se groupent les meilleurs hommes de son collège. *Fellowes* comme H. Wilberforce, H. Mozley, Fr. Rogers, J.-F. Christie, anciens élèves comme H. Wilberforce, H.-F. Wilson, W. Froude, H. Williams, S.-F. Wood. J. Bliss, H. Mozley, quelques étrangers, Woodgate, de Saint-Jean, Is. Williams et Copeland, de Trinité. Mais la sympathie pour le mouvement n'était pas universelle. Ceux dont l'enseignement était zwinglien ou calviniste et les théologiens libéraux s'y montraient nettement opposés, commençaient à murmurer l'accusation de romanisme, ou du moins de tendance au romanisme, bien que la doctrine des *Tracts* fût puisée dans le *Prayer book* et chez les théologiens anglicans. Même parmi les amis, certains n'étaient pas satisfaits : l'aimer était effrayé de leur ton ferme et péremptoire, de leur absence de preuves; il aurait voulu les interrompre. D'autres enfin, poussés à réfléchir, jugeaient bonnes les suggestions faites, les idées émises, mais, ne voulant pas ajouter à leur responsabilité, demeuraient indifférents.

A la fin de 1831, quarante-six *Tracts* étaient publiés : ils furent réunis en un volume, avec un avertissement qui fit le point après cette première année d'action. Les auteurs affirment travailler au relèvement de la doctrine religieuse : Succession apostolique, Eglise catholique, étaient des principes d'action pour les théologiens du XVIII^e siècle. On les a abandonnés pour des doctrines froides. Les ministres ont rejeté les vérités les plus consolantes pour les enfants du Christ; les sacrements, représentés autrefois comme les sources de la grâce, sont délaissés. La conséquence est que ceux à qui l'Eglise restreint les dons de la grâce sont attirés par le méthodisme ou par l'Eglise romaine. Il faut rendre à la branche anglaise de l'Eglise du Christ sa pleine efficacité, dont elle a été privée par les théories particulières de l'époque actuelle. C'est à cela qu'invitent les auteurs des Tracts. Cf. *Church, op. cit.*, p. 122-125.

Est-ce à dire que les Iracariens eussent alors un système de doctrines bien défini? Newman avoue lui-même qu'ils eussent été bien embarrassés de dire quel était leur but positif... S'il leur avait fallu déterminer l'application pratique de leurs publications, rien ne leur eût été plus difficile. *Lectures on anglican difficulties*, dans Thureau Dangin, *op. cit.*, t. 1, p. 85. Cependant on peut dégager des premières publications trois idées maîtresses, opposées aux conceptions courantes : réaction contre les conceptions actuelles en s'appuyant sur les théologiens du XVIII^e siècle et le *Prayer book*, interprété dans un sens catholique, en défaisant ce qui n'a été fait pour porter dans l'Eglise, en revivifiant certaines doctrines; réaction contre les tendances des théologiens libéraux, en plaçant dans le dogme le fondement nécessaire de la religion et en relevant les études théologiques; réaction contre l'érastianisme, en affirmant l'indépendance essentielle à

l'Eglise, société visible, gouvernée par les évêques successeurs des apôtres.

Tirer des conséquences pratiques de ces principes était chose pleine de difficultés. Déjà en désaccord sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les amis d'Oxford ne s'entendaient pas sur les dogmes essentiels pour la vie chrétienne : lorsque Newman affirme la présence réelle, il est blâmé par son ami, le Rev. H. K. K. K.; s'il reproduit en tract un écrit de l'évêque Cosin contre la transsubstantiation, c'est de Froude qu'il reçoit de* reproches. Il se justifie en disant qu'il veut seulement soulever la question, préparer les esprits à un tract ultérieur ou Keble exposera sur l'eucharistie une doctrine *High Church*. Cf. *Lett. and core.*, I. I. p. 11; I. II. p. 31-32.

3^e *Collaboration de Pusey.* Les *Tracts* continuèrent en 1835 : dans le premier semestre, il en parut une vingtaine, composés pour la plupart encore par Newman. Ce dernier cependant commençait à se lasser; ses collaborateurs ne réussissaient pas tous également. Désirant poursuivre d'autres études, il eut un instant l'idée d'interrompre leur publication : le 9 août 1835, il fait part de son intention à Froude, qui l'en dissuade. Cf. *Lett. and core.*, I. n, p. 121. C'est alors qu'une nouvelle adhésion au mouvement vient considérablement renforcer l'action des tractariens. (cf. d'Ed.-B. Pusey.)

Fellow d'Oriel en 1821. Pusey était aussitôt entré en relations étroites avec Newman et Keble. Après deux années «d'études en Allemagne (1825-1827), il posa sa candidature comme *regius professor* d'hébreu au collège de Christ Church à Oxford. Il dut à cette occasion se défendre auprès de l'évêque d'Oxford, le Dr Lloyd, du reproche de latitudinarisme que lui avait mérité l'ouvrage qu'il venait de publier et où l'on sentait l'influence du rationalisme germanique : *An historical inquiry into the probable causes of the national character lately predominant in the theology of Germany*. 1828. En 1829, il soutint encore les libéraux. Lors de l'élection de B. Peel, (onire le groupe de Newman et de ses amis. Ces derniers cependant ne désespéraient pas de le voir tourner au *High Church*. Cf. *Lett. and core.*, t. I, p. 211. Froude ne se trompait pas en exprimant cette conviction à Newman. Dès le début, par suite de son amitié pour Newman et du travail qui se faisait en lui, il fut favorable au mouvement : il aidait à la diffusion des *Tracts*, les défendait contre les détracteurs; mais il se refusait à collaborer à leur rédaction. Il en donna un cependant en 1833 sur le jeûne, mais il avait eu soin de le signer de ses initiales, pour ne pas être confondu avec les autres tractariens.

La collaboration qu'il se décida à apporter, à la fin de 1835, fut précieuse pour le parti : «Pusey, écrit Newman dans *VApologue*, nous a donné une position et un nom. Sans lui, nous n'avions pas de chances, surtout en 1831, de résister sérieusement à l'attaque libérale. Mais Pusey était professeur et chanoine de Christ Church, il exerçait une grande influence, grâce à son caractère profondément religieux, à la largesse de ses charités, à son enseignement, à ses attaches de famille, à ses relations avec les autorités de l'université... Il sera désormais la tête et le centre des gens zélés qui, dans quelque partie du pays (pic ce soit, adopteront nos opinions. Bien plus, il donnera au mouvement une façade et le fera connaître dans le monde entier. » *Church, op. cil.*, p. 133-131. Second chef du mouvement, en pleine sympathie avec le premier, bien que différant de lui à certains points de vue, il sera aux yeux du monde le chef officiel du mouvement : le newmanisme devient le puseyisme.

Son adhésion au Mouvement d'Oxford eut encore une autre importance : elle modifia la conception des *Tracts*. Pusey était habitué aux études théologiques

approfondies; il ne trouvait pas sullisanl d'attirer l'attention sur les anciennes doctrines de l'Églisc, comme le faisaient les premières publications; il voulait qu'on les exposât intégralement et qu'on les défendit contre les mauvaises interprétations. Ce changement dans la forme et le caractère des *Tracts* se remarque dans ceux que Pusey publie à la fin de 1835, sous les n°67-69. (as trois publications d'environ cent pages cha< une. constituent le traité sur le baptême le plus fouillé peut-être qui ait été publié en Angleterre *. Church, op. cit., p. 136. Pusey y rétablit la véritable portée de ce sacrement, où l'on ne voyait plus que le signe et non la réalité de l'action régénératrice de Dieu.

Les *Tracts* suivants seront faits, pour la plupart, suivant ce modèle de dissertations théologiques étendues et savantes. Newman est convaincu de la nécessité de ce changement. Cf. *Lett. and corr.*, t. n, p. 138. Mais cela demandait plus de soin dans leur préparation et dans le choix des sujets opportuns. C'est pourquoi Pusey institua une société théologique, qui tiendrait ses assises chez lui et où l'on discuterait des études qui entreraient dans les *Tracts* ou dans le *British magazine*. La première réunion eut lieu le 12 novembre 1835.

1° *Autres moyens d'action des tractariens.* La diffusion des *Tracts* n'absorbait pas toute l'activité des chefs du mouvement. D'autres publications étaient faites dans le même esprit et pour le même but. et Newman dans ses sermons de Sainte-Marie ajoutait l'influence de sa parole à celle de ses écrits.

À la réunion de Hadleigh, on avait examiné un petit supplément *nuChurch catechism: un Churchmans manual*, composé par Perceval. Il fut revu par Bose, Palmer et Froude. Son but était de compléter le catéchisme sur la nature de l'Églisc, ses droits et ceux de ses ministres, de donner un sommaire de la théorie anglicane et de sa situation vis-à-vis de Rome et des dissidents. Il fut approuvé par des évêques, des clergymen et de hautes personnalités. Soumis à l'archevêque pour approbation, correction ou suppression, celui-ci répondit qu'il ne voyait pas de difficulté à sa publication, mais qu'il ne pouvait lui donner une sanction officielle. Aucune publication théologique n'avait été entourée de tant de soins. Ceci prouve, dit Perceval, (pie la fondation du mouvement auquel Hose était attaché, fut faite avec tout le soin et toute la (irronspection que la raison pouvait exiger. » Church, op. cit., p. 126,

On ne saurait dire si cet exposé de la théologie d'Oxford a exercé une influence considérable. Il n'en est pas de même des sermons de quatre heures de Sainte-Marie, qui gagnèrent au Mouvement un nombre considérable d'adhérents. La prédication constituait une partie importante, pour ne pas dire la partie essentielle, du culte anglican : le service quotidien, prescrit par le *Prayer book*, était tombé en désuétude. Froude aurait voulu rétablir la célébration, sinon quotidienne, du moins hebdomadaire, de l'eucharistie. En 1831. Newman hésitait encore à le faire. Voilà un an que je suis préoccupé de (ommencer la célébration hebdomadaire du *Lord's Supper*, et je n'ai pas encore fait le premier pas. » *Lrtt. and corr.*, t. n, p. 50. Et cependant il voulait réveiller le culte paroissial de la sorte de léthargie où il était tombé, ranimer la piété, amener les fidèles à regarder en eux-mêmes, à se juger, à insister dans la pensée religieuse un peu de chaleur, substituer une vie religieuse profonde à une piété superficielle et routinière, à une religion de convenance. Ce fut le but des sermons qu'il donna le dimanche, à partir de 1828, à trois heures, dans son église Sainte-Marie. Il n'était pas orateur. Il était aussi loin de l'orateur (pie pouvait l'être un grand prédicateur. Church. *Occasional papers*, t. n, p. 112 Il ne mettait aucune action dans

ses manières. qu'il parlait d'une voix tranquille sans inflexions. Et cependant le succès fut tel que Church a pu écrire : « Sans les sermons, le mouvement ne se fût jamais développé, ou, tout au moins, il n'eût pas été ce qu'il n'était. » *The Oxford movement*, p. 129. Ceh tient aux sujets pratiques imités et à la profonde conviction de l'orateur. Ils attirèrent surtout les jeunes étudiants de l'université. Ils furent pour plusieurs, d'après un témoin, l'une des principales influences qui ont gouverné leur vie. Thureau-Dangin. op. cit., t. i. p. 117 Sur l'influence produite par ces sermons, cf. J. Mozley, dans un article de *Christian remembrance*, janvier 1848, p. 169; J. Schairy, *John Keble*. 1866. p. 12-17; F. Doyle, *Herminisme* and opinions*, 1866, p. 115. Pour étendre leur action. Newman publia ces sermons, l'n premier volume parut en mars 1831; onze furent édités dans la suite, exerçant même une action plus profonde que les tracts. ♦ Ils ont changé toute la manière de sentir en matière religieuse. » Church, *Occasional papers*, t. n. p. 111.

IV. L'apogée du mouvement (1836-1839). - 1° Les publications. 2° La question romaine. 3° Résultats» l'Attitude des autorités.

1° *Les publications.* Durant cette période les *Tracts* proprement dits s'enit moins nombreux : d'octobre 1835 à 1811, il n'en paraîtra plus que vingt; mais ils seront plus importants. En langage plus coriel, ils étudient à fond les questions, abordent le principal sujet : l'Église catholique apostolique, qui attirera davantage l'attention sur l'Églisc de Rome*. Avec l'approbation de Pusey et de Keble, Newman l'expose dans le *Tract 71*, du 1^{er} janvier 1836; dans le *Tract 75*, il fait l'éloge du bréviaire romain, ce qui amène plusieurs de ses disciples à le réciter; le *Tract 35*, 1838, reproduit des conférences sur la sainte Écriture dans ses rapports avec le *Credo* catholique : l'auteur soumet à une dure critique la théorie protestante du libre examen et lui oppose la nécessité d'une Église divinement instituée pour interpréter les vérités religieuses, Pusey, dans les *Caten/e Patrum*, qui forment les *Tracts 76, 75, 51*, expose la continuité historique et l'autorité de l'ancienne Église, les doctrines de la succession apostolique, de la régénération par le baptême, de l'eucharistie. Dans le *Tract 50*, complété par le *Tract 57* sur la prudence dans l'exposé de la vérité religieuse, 1841. Williams montre combien il est inopportun et préjudiciable d'insister sur les vérités de la foi, sur la justification, devant des indifférents et «les incroyants. il appuie sur l'importance de la discipline ecclésiastique, d'une vie pieuse, pour la formation du caractère religieux. Keble, parle *Tract 58*, sur l'interprétation mystique des Pères, considère et * derniers comme les plus sûrs interprètes de l'Écriture.

L'étude des Pères commençait à prendre de l'importance dans les préoccupations des tractariens : ils voulaient rattacher l'Églisc actuelle, par l'intermédiaire des théologiens du xvi^e siècle, à l'Église des premiers Ages. D'où l'intérêt de mieux connaître les écrivains autorisés de cette période. Déjà, sous le titre *Records of the Church*, on en avait donné des extraits dans les *Tracts*. C'était insiilllant. Pusey, en 1836, lançait un prospectus annonçant une *Library of the fathers of the holy catholic Church anterior to the division of the East and West*. Editée par Pusey, Keble et Newman, dédiée à l'archevêque de Cantorbéry, elle commence à paraître en 1838. De 1838 à 1851. 38 volumes étaient traduits et publiés par Pusey, Newman, Keble, Marriott, Church, Morris... Après 1851. il en parut encore une dizaine. Dans la préface, Pusey avait désigné l'Ancien et le Nouveau Testament comme les sources de la doctrine, les Pères de l'Églisc comme le canal par lequel elle arrive jusqu'à nous. En donnant ces traductions, les éditeurs entendaient bien démon-

trcr que leur Église s'appuyait sur l'Église primitive; que, si elle s'écartait de l'Église romaine, elle était d'accord avec l'Église catholique; que, si elle avait dévié sur certains points de la doctrine primitive, Rome avait les mêmes reproches à se faire.

Cette même préoccupation se retrouve dans les conférences que Newman, pour compléter les sermons de Sainte-Marie, donna chaque année, pendant la semaine, à partir de 1831, dans la chapelle Adam de Brome, ancienne chapelle Notre-Dame de Littlemore. Ces conférences furent publiées en volumes, sous les titres : *Prophetical office of the Church, viewed relatively to romanism and popular protestantism*, 1837; *Essay on the doctrine of justification*, 1838; *Antichrist*, 1838; *Canon of Scripture*, 1838.

En même temps qu'étaient livrées au public ces conférences, Newman publiait sous le titre *Remains*, le journal intime et la correspondance de son ami R.-H. Froude, qui venait de mourir. En dévoilant l'état d'âme et les pensées de son ami, il voulait donner à tous une leçon d'ascétisme et susciter un enthousiasme nécessaire au mouvement. Cf. *Lett, and core.*, t. n. p. 210. Froude était en effet un ardent partisan des doctrines tractariennes : avec une logique irrésistible, il déduisait les conséquences des principes posés par ses amis. Ses *Remains* nous le montrent loin de la *Via media* de Newman : il déteste les réformateurs du xvr siècle. Pour lui la Réforme fut une rupture néfaste. Son idéal chrétien se trouve dans l'Église du Moyen Age, dans sa parfaite unité de doctrine; elle est la règle et le modèle de toute autre Église; c'est en elle que se réalise le *Quod semper, ubique et ab omnibus*. Confrontant avec cet idéal l'Église d'Angleterre, il trouve dans celle dernière un subjectivisme outré, trop de changements dans les doctrines et les pratiques. Il dit devenir chaque jour « un (ils moins fidèle de la Réforme. » Il veut une restauration catholique avec les formes de piété du Moyen Age, les fêtes, le célibat, la fuite du monde, le culte de la Vierge... En un mot, l'Église de la Réforme doit se dépouiller de son protestantisme. La publication lit scandale. Arnold y voit une extraordinaire impudence, lettre du 5 août 1838. Stanley. *Life of Arnold*. Le Dr Faussett, un « renouveau de papisme », sermon du 20 mai 1838 devant l'université. Cf. Thurcau-Dangin, *op. cit.*, t. i, p. 146-117.

2° *La question romaine.* L'accusation de papisme était inévitable, malgré les efforts faits par les tractariens pour demeurer dans une situation intermédiaire entre l'Église romaine et le protestantisme. Arnold, « chef de maison » du collège de Rugby, commença l'attaque dans un article de la revue d'Édimbourg, *The Oxford malignant**, avril 1836, où il manifesta contre les tractariens une violente répulsion, les représentant comme des émissaires de Rome, les appelant « obscurs fanatiques, idolâtres pires (pie les catholiques romains ». Le Dr Dickinson, futur évêque, inventa -A *pastoral epistle from His Holiness the Pope to some members of the university of Oxford, faithfully translated from the original latin* », et s'attire une verte réplique de Pusey : *An corniest remonstrance to the author of the Pope's pastoral teller*.

A cette époque, Newman était encore très anti-romain; il voyait toujours dans le pape l'Antéchrist et son opposition à Rome s'était encore accentuée dans sa controverse avec l'abbé Jager. Cf. Jager, *Le protestantisme aux prises avec la doctrine catholique, ou controverse avec plusieurs anglicans, membres de l'université d'Oxford*, 1836. La question se posait néanmoins qu'il fallait élucider: si l'Église d'Angleterre est, comme le crevaient les tractariens, une partie de l'Église catholique, quelle réponse pouvait-elle apporter aux accusations et aux revendications de l'Église romaine.

quelle était sa situation entre cette dernière et le protestantisme? On était parti avec la croyance commune que Rome était l'Antéchrist, que le système romain, doctrinal et pratique, ne méritait pas l'examen. Or les questions hardies de la ronde avaient amené ses amis à comprendre que l'on devait être mieux instruit sur ce point; le sentiment de ce qui faisait défaut dans l'anglicanisme pressait d'être plus indulgent pour ce qui manquait dans l'Église de Rome. Moins disposé (pie Fronde à interpréter favorablement les reproches faits à Rome, Newman en était arrivé cependant à se convaincre que celle-ci enseignait aux nations la foi et l'espérance, qu'elle demeurait une part de la corps historique qui se rattachait aux apôtres. Cette idée n'était d'ailleurs pas nouvelle dans la théologie anglaise. Dans les *Tracts 38 et //*, Newman avait déjà tracé un premier système de *via media*. L'Église anglicane, par renseignement des théologiens du xvii^e siècle et par la liturgie du *Prayer book*, tient le milieu entre les réformateurs du xvi^e siècle et l'Église romaine. La règle de foi se trouve dans la doctrine des apôtres et de l'ancienne Église, non dans les 39 Articles, qui ne sont qu'une protestation contre les erreurs grossières qui se sont glissées dans l'Église pendant le cours des siècles. L'Église anglicane actuelle s'est éloignée de la doctrine des apôtres manifestée dans la liturgie : elle doit y revenir. De même l'Église romaine s'en est écartée; la confession de Genève a subi elle aussi des influences étrangères. La situation de l'anglicanisme sera bonne, si l'on y revient aux croyances et aux pratiques des anciens théologiens, elle évitera les erreurs protestantes et la corruption romaine.

Une connaissance plus approfondie du catholicisme romain fit saisir à Newman ce que sa construction de la *via media* avait de fragile. Il reprend la question dans le *Tract 71*, dans un article du *British magazine*. *Hume thoughts abroad*, mars et avril 1836, et dans *Romanism and popular protestantism*. Il n'oppose plus une Église pure, l'anglicanisme, à une Église corrompue, la romaine. Mais il considère que l'on est en présence de deux branches de l'Église divisée, chacune ayant sa réalité historique et son caractère, ses prétentions, ses qualités et ses défauts, aucune ne réalisant l'idéal. On ne peut les opposer l'une à l'autre; mais, en Angleterre, Rome est une intruse, de même que l'anglicanisme serait un intrus à Rome. Les anglicans ne devaient pas condamner Rome en gros, mais admettre du système romain ce qui pouvait l'être, rejeter ce qui était extravagant, arrogant dans ses prétentions, bas et corrompu dans sa religion populaire. Dans *Romanism and popular protestantism*, il louche au point capital de la question : l'infailibilité de l'Église. Il ne pouvait y échapper, puisqu'il reconnaissait dans l'Église le témoin de la vérité révélée, chargé de l'enseigner : comment conserver cette idée élevée de l'autorité enseignante de l'Église, sans admettre la théorie imposante et consistante de l'Église romaine? La doctrine de l'infailibilité lui apparaît inadmissible : elle se substitue à l'évidence historique de l'antiquité et au consentement des Pères; c'est une folie philosophique de fixer en des définitions précises nos connaissances fragmentaires. Il lui suffit qu'il y ait dans l'Église historique une véritable autorité, qui varie dans ses degrés, digne de foi et suprême sur les points fondamentaux, claire et de poids, mais pas absolue, dans d'autres questions. Il pensait ainsi échapper au protestantisme et au catholicisme, condamnant à la fois les abus du jugement privé et la prétention à l'infailibilité doctrinale, revendiquant le principe dogmatique et sacramentel, tout en répudiant la corruption romaine. Le même effort pour justifier cette *via media* est fait par Palmer, dans *Treatise on the Church of Christ*, 1838.

3° *Résultats.* Cette période est l'apogée du mouvement d'Oxford : In sympathie grandit autour de ses chefs, dont les publications reçoivent partout bon accueil : en 1838, plus de soixante mille *Tracts* étaient vendus. Cf. *Lett, and carr.*, t. n, p. 278, 279, 283; ils parviennent jusqu'aux Étns-l'nis. Cf. H.-S. Liddon, *Life of /9/sq/*, t. n. p. 121. Les clergymen se réunissent pour discuter ces idées nouvelles, lit ce n'est pas seulement à Oxford que l'attention est attirée. Cambridge même, la rivale d'Oxford, s'intéresse au mouvement ; ses étudiants cherchent à entrer en relation avec les traclariens. Les adhérents actifs se multiplient : aux amis de la première heure, Bowden, Fr. Rogers, Is. Williams, les deux Wilberforce, d'autres se joignent, Fr. Oakley, *fellow* de B illol, Ch. Marriott, collaborateur de la *bibliothèque des Pères*, ainsi que Church, qui devait écrire l'histoire du mouvement, F.-W. Faber, qui entre dans le parti en 1837 et se convertira un mois après Newman, J. Dalgirns, futur oratorien, A.-J. Christie, *fellow* d'Oriel, qui entrera dans la Compagnie de Jésus, S. Wood, oncle de lord Halifax, J.-K. Scott, converti en même temps que Manning, ce dernier influencé par le mouvement dès 1837. Tous n'appartenaient pas au *High Church*: plusieurs vinrent de l'évangélisme (Oakley, Faber, Church. Wood. Manning). L'école libérale fournit moins de recrues. On peut noter cependant Mark Patison, à partir de 1838; et parmi les disciples d'Arnold, les plus réfractaires au mouvement, A.-P. Stanley se sent fortement attiré par Newman, mais finalement reste libéral. Cf. Bow. E. Prothem, *Life and correspondance of A.-P. Stanley*, t. i, p. 131, 19G; par contre W.-G. Ward est pleinement conquis.

D'une habileté dialectique extraordinaire, d'une grande puissance de discussion, allant naturellement aux extrêmes, semant partout l'agitation, Ward devait donner une tournure décisive au parti tractarien, en montrant l'inconsistance du système théologique anglican. D'abord disciple de Whately, puis d'Arnold, lié avec Stanley, il est opposé au mouvement tractarien à ses débuts. Eutrainé par ruse aux sermons de Sainte-Marie, puis aux conférences de la chapelle Adam de Brême, il est séduit par Newman ; ses objections contre la position traclarienne, soumises à Rogers, sont réfutées par Newman. Sa conversion est achevée par les conférences dans lesquelles ce dernier démontre la nécessité d'une Eglise pour interpréter les Écritures. 1) acquiert la conviction que « si la chrétienté primitive a été corrompue dans le papisme, elle ne se retrouve pas dans l'anglicanisme ». T. Mozley, *Reminiscences*, l. n, p. 5. Cf. W. Ward. H.-G. *Ward and the Oxford movement*. Il n'avait pas pour l'Eglise d'Angleterre le même attachement que les chefs du mouvement. Mais, membre de l'Eglise anglicane, il l'acceptait avec loyauté, tout en la jugeant, la comparant avec l'idéal de l'Eglise qu'il commençait à se former.

Devenu puissant à Oxford, le parti tractarien pouvait intervenir dans les affaires de l'université. Il le fit dans deux circonstances. La nomination, en 1836, par lord Melbourne du Dr Hampden, comme *regius professor* de théologie, suscite leur première intervention. Esprit spéculatif, le Dr Hampden était un orthodoxe rigide, acceptant les doctrines et les *Credo* de son Eglise. Il avait publié un volume de sermons, qui contenait un exposé remarquable des arguments scripturaires en faveur de la Trinité et une défense du symbole de saint Alhanase. Mais, en même temps, il reprenait la doctrine de l'autorité Int illible et suffisante de l'Écriture et rejetait le consentement de l'Eglise. Il soutenait qu'il y avait des formules qui pouvaient être des interprétations de doctrines ou des déductions scripturaires, appartenant à une époque ou à une école, qu'il fallait les donner comme telles et

ne pas le» considérer comme affirmations authentiques de la révélation. Il appliquait cette théorie aux 39 articles, expression de la croyance collective. On l'accuse de latitudinarisme, on lui montre que s'en tenir à la lettre pure de l'Écriture n'était pas suffisant, que rien n'y affirmait une Eglise organisée, catholique et apostolique. C'est ce que fait Newman, dans *Elucidation* of IP Hampden's theological statement*. Hampden répond en affirmant sa croyance orthodoxe. Arnold prend sa défense dans la Revue d'Édmbourg : *The Oxford malignant* and Dr Hampden*, avril 1836. La question est soumise à la « Convocation »; une première tentative échoue, grâce au *veto* des *proctors*; mais, le 5 mai 1836, le corps universitaire manifeste sa réprobation. Cf. Church h. op. cit., p. 159-176.

C'est encore la nécessité de défendre la doctrine de l'Eglise anglicane qui explique la position que prend le parti tractarien, lors du projet d'érection à Oxford d'un monument aux martyrs de la Réforme, Cranmer, Kidley et L. itimer. La souscription organisée à l'université devait embarrasser les traclariens. Les Réformateurs avaient donné à l'Égliscanglicane sa doctrine; ils furent longtemps l'objet d'une grande vénération, Mais les études faites sous l'impulsion du mouvement avaient montré que, sur bien des points, ils étaient indéfendables, qu'ils avaient été des théologiens infidèles et pleins de contradictions, que les circonstances seules leur avaient fait garder les points essentiels du catholicisme et qu'ils étaient attirés plutôt vers les idées de Calvin et de Zwingli. Ainsi pensaient les traclariens. Les amener à souscrire, c'était obtenir le désaveu de leurs idées. Newman et ses amis se tinrent à l'écart et entraînèrent Pusey. La souscription aboutit néanmoins, mais ses promoteurs avaient contraint les traclariens à manifester ouvertement leur déloyauté envers la Réforme.

•1« *Attitude des autorités.* — Le mouvement tractarien était un effort loyal pour servir l'Eglise anglicane. Ses chefs étaient des hommes instruits, de vie austère, estimés dans l'université; ils combattaient pour ce que l'université considérait comme ce qu'il y avait de plus cher et de plus sacré : les privilèges et le salut de l'Eglise. Cela aurait dû leur attirer la bienveillance des chefs de l'université et de l'épiscopal. Il n'en fut rien.

Les chefs de l'université auraient pu agir comme modérateurs; ils demeurèrent d'abord indifférents, se laissant troubler seulement par le bruit de quelque tract nouveau. Il y avait chez eux, dit Church, « une sereine Ignorance ». *Op. cil.*, p. 215. Ils se moquaient, plaisantaient, raillaient, criaient au papisme. De l'indifférence, ils devaient bientôt passer à l'aversion, après la publication du *Tract 90*. n'ayant pas pris soin de se renseigner, d'entrer en relations avec les traclariens, de juger en connaissance de cause et avec justice.

Les évêques étaient loin de la scène, préoccupés d'autres questions. Trois ou quatre seulement étaient théologiens, l'archevêque Howley, Phillips d'Exeter. Kaye de Lincoln. Marsh de Peterborough. Trois appartenaient à l'évangélisme, Ryder de Lichfield, et les deux Sumner de Winchester et de Chester. Le plus en vue était celui de Londres. Blomfield, mais il se reconnaissait incompetent dans les questions soulevées par les *Tracts*. Cf. Church, *op. cit.*, p. 249.

L'attitude des traclariens vis-à-vis des évêques avait été très déférente. Newman aurait voulu les voir prendre la tête du mouvement : la question intéressait l'Eglise et elle était traitée par des hommes irresponsables. Les traclariens invitaient le clergé à se serrer autour des évêques; il est vrai qu'en même temps ils écrivaient ne pas souhaiter aux chefs de l'Eglise « une fin plus heureuse de leur vie que la spoliation de leurs biens et le martyre. » Church, *op. cit.*, p. 250. Les évêques furent d'abord indifférents, puis perplexes sur

kur doctrine, quand les *Tracis* se développèrent : on n'avait jamais, d'une part, tant exalté la fonction des évêques, revendiqué pour eux une origine si haute et si sacrée, tant insisté sur leur autorité; d'autre part, le parti évangéliste reprenait faveur auprès des hommes au pouvoir et des autorités ecclésiastiques, et les tractariens les combatlatent. Les évêques ne pouvaient soutenir les uns sans mécontenter les autres.

Leur intervention se fait d'abord timidement. L'évêque Phillpotts suggère, dans un mandement de 1836, qu'on établisse la véritable notion de l'Église et des sacraments, mais sans faire allusion aux *Tracts*. L'évêque d'Oxford, Bagot, ami de Newman, mélange les louanges et les critiques à l'adresse du mouvement. Les critiques furent sensibles à Newman, qui aussitôt propose à son évêque d'abandonner ces publications. Celui-ci refuse, promettant d'apporter des adoucissements au blâme, lors de la publication de son mandement. La première attaque violente partit de Chester. L'évêque J.-B. Sumner dépeint le mouvement comme l'œuvre de Satan; en 1838, dans un mandement, il dénomme la « mine creusée sous les fondations de l'Église protestante par des hommes qui habitent dans ses murailles », la mauvaise foi de ceux qui « siègent dans la chaire des réformateurs et qui trahissent la Réforme ». L'évêque de Londres, Blomfield, félicite son collègue de Calcutta d'avoir critiqué les tractariens et lui-même leur reproche d'avoir « altéré la simplicité de l'Évangile de Jésus-Christ. » 1. *memoir of (L.-J. Blomfield*, t. II, p. 15. Cf. Church, *op. cit.*, p. 2-13-265; Rieu-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 119-152. Les évêques n'avaient pas compris le but du mouvement; ils se laissaient arrêter par des détails souvent peu importants. Les tractariens avaient d'ailleurs commis des fautes, le mouvement avait été trop rapide pour être tout à fait salutaire; les changements apparaissaient trop considérables de 1833 à 1840 dans l'enseignement, les idées, les pratiques du culte privé et public, pour des esprits non préparés. On avait aussi oublié, remarque Church, *op. cit.*, p. 251, la parole de saint Paul : *Omnia mihi licent sed non omnia expediunt*, I Cor., III, 12. Il aurait fallu distinguer les grandes vérités centrales (qui s'imposaient et les points secondaires qui pouvaient attendre.

V La crise (1840-1843). — 1° Situation du parti en 1840. 2° Le *Tract 90*. 3° Condamnation du *Tract 90*. 1° Conséquences de la condamnation.

1° *Situation du parti en 1840*. Le parti tractarien se montre sous un double aspect : théologique et pratique.

Il est toujours et avant tout préoccupé de la notion l'Église. L'Église est-elle une réalité ou une conception de l'esprit? Quels sont ses fondements? Comment discerner la véritable Église de ses contrefaçons? L'Église anglicane est-elle la véritable Église? A-t-elle besoin de réforme? Jusqu'ici aucun tractarien n'avait douté de la légitimité de sa position dans l'anglicanisme, considéré d'abord comme la seule véritable Église, puis comme une branche de la véritable Église. Un changement notable s'était produit dans l'attitude vis-à-vis de Rome. Le pape n'était plus l'Antéchrist; l'Église romaine était aussi un rameau de la véritable Église; mais comme celle d'Angleterre, elle avait ses défauts. Dans un article sur la « Catholicité de l'Église », dans le *British critic*, janvier 1840, Newman constate que, si l'Église d'Angleterre n'a pas les notes de catholicité et d'unité, elle possède les autres caractères de la véritable Église; Il espère qu'elle pourra s'unir à celle de Rome, quand celle-ci aura libéré de côté ses « corruptions », corruptions qu'il connaît surtout par les théologiens du XVIII^e siècle, qu'il constate dans ce qu'il appelle son esprit d'ambition et d'intrigue, dont il voit une preuve dans l'al-

lignement des catholiques anglais avec O'Connell, dans la politique sans scrupule du clergé romain. En 1841, Newman avait encore la même conviction relative ment à son Église : il considère l'Église d'Oxford comme l'Église locale; la vie de l'Église anglicane est une note de sa vérité, elle est le canal divinement établi par lequel la grâce surnaturelle se répand dans l'âme des fidèles. Cf. *Letter to the bishop of Oxford*, 29 mars 1841, dans Church, *op. cit.*, p. 276-280. Pusey, Keble, Marriott, Williams sont dans la même tranquillité. D'autres n'ont plus la même assurance. Ward, Oakley Faber, Dalglairns, ne tarderont pas à voir l'inconsistance d'un pareil système : la vérité de l'Église de Rome leur apparaîtra plus clairement, aux dépens de celle d'Angleterre qui se montre incapable de supporter les réformes proposées. Ils sont séduits par tout le système romain : son principe d'autorité, son idéal de la sainteté, ses habitudes de piété. Pour eux, il n'y a pas de milieu, le système anglican est à garder ou à rejeter.

Pratique, le mouvement cherche à développer une véritable vie chrétienne. Son idéal est exposé dès 1833, dans les *Esquisses de la vie chrétienne primitive*, publiées par le *British magazine* et réunies en volume sous le titre *Church of Bathurst*: on doit chercher chez les Pères non seulement la doctrine, mais des exemples et des modèles de vie chrétienne, cette préoccupation morale se retrouve dans leur façon d'étudier l'Évangile. La théologie évangéliste s'était plus occupée de l'œuvre du Christ que de ses exemples; on regardait les Épîtres de saint Paul comme le dernier mot de l'Évangile, on cherchait des textes pour prouver la suffisance de l'Écriture, le droit à l'interprétation privée, la doctrine de la justification. Les tractariens recherchent le Christ dans l'Évangile, ses leçons de renoncement et d'abnégation. D'où l'importance donnée à la vie intérieure et aux pratiques d'austérité, recommandées dans les sermons de Sainte-Marie.

Dans cette dernière phase la question doctrinale prend le dessus; de très vives controverses sont déclenchées par le *Tract 90*, qui sera en fait le dernier de la série.

2° *Le Tract 90*. La question de la souscription aux 39 Articles de l'Église anglicane avait déjà été soulevée au début du mouvement. Les tractariens avaient pris position contre les théologiens libéraux, qui en demandaient la suppression et avaient, en 1835, contribué à faire rejeter le projet de ceux-ci. Cf. Church, *op. cit.*, p. 116-158.

C'est contre eux que la question se posait maintenant, dès lors qu'ils avaient habitué à accorder l'importance qu'elles méritaient aux doctrines de l'Église anglicane. On se demandait si ceux qui partageaient les principes catholiques que les tractariens s'efforçaient de rétablir dans l'anglicanisme pouvaient loyalement souscrire aux 39 Articles. Newman voyait là un danger pour le parti : alimenter l'incompatibilité entre la confession de foi de l'Église établie et les idées du mouvement, n'était-ce pas une invitation pour certains à quitter cette Église pour celle de Rome? Pour conjurer ce péril, autant que pour répondre aux accusations de déloyauté, Newman publia, le 27 février 1841, le *Tract 90 : Remarks on certain passages in the 39 Articles*. ζβ

Le but de l'auteur est de montrer qu'il n'y a pas opposition réelle entre les 39 Articles et l'enseignement qu'il avait défendu, en s'appuyant sur les théologiens du XVIII^e siècle, et que certains tendaient à identifier avec la doctrine romaine. Il s'efforce de prouver que les articles n'ont pas louché à ce qui était clairement et évidemment catholique; qu'il est faux que les définitions du concile de Trente y soient contredites : ce qu'ils condamnent, ce sont les abus et

les perversions de la doctrine, non la doctrine elle-même.

Si on lui objecte que les auteurs des articles étaient bien connus, qu'ils avaient voulu établir une barrière infranchissable entre l'Église d'Angleterre et ce qui la rapprochait de Rome, il répond que l'Église actuelle reçoit les articles non pas d'eux, mais d'une autorité plus ancienne, qu'on n'est pas lié par leur parole ni par leurs sentiments privés de théologiens et de politiciens ecclésiastiques; (pic leurs auteurs avaient voulu par ces articles, gagner un grand nombre de leurs contemporains qui auraient été écartés par des déclarations excessives et anticalholiques contre Rome. Ils étaient un compromis, contrairement aux autres réformes d'Allemagne et de Suisse, l'était visible, non seulement dans les articles, mais dans la politique de l'Église établie, attachée obstinément à la continuité et aux formes de l'ancienne hiérarchie; c'était visible dans l'administration des sacrements, dans le *Prayer book*, qui a supprimé beaucoup pour plaire aux protestants, qui a laissé beaucoup pour plaire aux catholiques. «Produit d'une époque anticalholique, il sont par la providence de Dieu, tout au moins non anti-rat ludiques et ils peuvent être souscrits par ceux qui aspirent à être catholiques de cœur, de doctrine.

Il étudie en détail tous les articles communément regardés comme anticalholiques et antiromains, avec une logique serrée, celle d'un théologien habitué à toutes les finesses du langage et aux distinctions les plus subtiles. Ainsi, l'art. vi. affirmant que l'Écriture est la seule règle de foi, est interprété dans ce sens : nous regardons l'Écriture comme règle de foi, en admettant d'autres compléments (liturgie, tradition, écrits des Pères), car on ne peut juger sûrement l'Écriture, sans recourir à ces autres sources. Il explique l'art. xi : justification par la foi seule, en distinguant le moyen intérieur et les moyens extérieurs, v. g. le baptême : il n'y a pas opposition entre eux; la doctrine de l'efficacité instrumentale de la foi n'exclut en aucune façon les œuvres, qui sont, elles aussi, un moyen de justification, mais pas dans le même sens que la foi. L'art. xxii rejette, dit-il, dans la croyance au purgatoire, non pas le purgatoire comme tel, mais le sens qu'il sauve les réprouvés; dans les indulgences, l'idée seulement que le pape peut accorder le pardon des péchés pour de l'argent; dans les images et les reliques, uniquement le culte idolâtrique. Si l'art. xxv repousse le nombre sept des sacrements, on doit distinguer sacrements au sens strict et sacrements au sens large. L'art. xxviii ne nie pas toute transsubstantiation, mais seulement le changement au corps terrestre et naturel du Christ. Par l'art. xxxi est affirmée seulement la différence entre le sacrifice de la croix et celui de l'autel; il ne nie pas l'existence du sacrifice de la messe. Seul, l'art. XXXVII. rejetant l'autorité de l'évêque de Rome, reste sans changement.

Newman conclut : C'est notre devoir de comprendre les articles réformés nu sens le plus catholique possible. Nous n'avons aucune obligation envers leurs auteurs. Les articles doivent être interprétés dans leur sens grammatical et littéral, non d'après la pensée et le point de vue de leurs auteurs, mais dans le sens de l'Église catholique. » Plusieurs des interprétations proposées par Newman sont maintenant admises dans l'Église anglicane. Elles sont d'accord avec les anciennes liturgies; elles n'étaient pas nouvelles et avaient déjà été faites dans deux tracts précédents, sur la prière pour les morts et dans la *Catena* sur le sacrifice de la messe. Mais dans l'ensemble, elles allaient trop à l'encontre des idées courantes, pour ne pas créer de l'agitation.

3° *Condamnation du Tract Oii.* En quelques semaines douze mille exemplaires sont vendus, preuve de l'in-

terêt qu'il souleva. Mais cette tentative de donner aux articles une interprétation catholique devait être grosse de conséquences. Newman le sentait. C'était, dira-t-il dans l'*Apologetic*, une question de vie ou de mort». De l'accueil qui serait fait au Tract, on pourrait juger de ce que l'anglicanisme pourrait supporter de catholicisme. Si l'essai ne réussit pas, des mesures extrêmes s'imposeront. Parmi les tractariens. Keble ne voyait rien à reprocher à l'altitude prise par le chef; J. Motley, dans une lettre du 8 mars 1841, reproduite par Church, op. cit., p. 287-288, la reconnaît normale et conforme à l'enseignement des anciens théologiens anglicans. Ward, tout en étant d'accord avec Newman, avait prévu qu'elle déclencherait une vigoureuse attaque chez les adversaires. De fait l'agitation soulevée fut considérable. Pour ceux qui avaient toujours regardé les articles comme clairs et précis dans le sens protestant, c'était attaquer une position qui leur était chère. S'efforcer de mettre d'accord l'anglicanisme et l'Église romaine, était pour beaucoup un sujet de crainte. On ne remarquait pas que l'auteur maintenait toujours avec autant de force qu'autrefois la position et les droits de l'Église établie; le seul fait d'admettre la possibilité de mettre le contenu des articles en harmonie avec la doctrine autoritaire de Rome, était regardé comme incompatible avec la loyauté envers l'Église anglicane.

C'est ce que pensèrent les autorités de l'université, saisissant l'opportunité de frapper le parti de Newman. Dès le 8 mars, quatre *senior tutors*, dont Tait de Balliol ancien tractarien, accusent l'auteur de fournir le moyen, en cas de vues romaines, de violer l'engagement solennel pris envers l'université par la souscription aux Articles. Le 15 mars, les « chefs de maisons » refusant d'entendre la défense que Newman avait préparée, déclarent que « ces modes d'interprétation suggérés dans le dit *Tract*, détournent plutôt qu'ils n'expliquent le sens des 39 Articles et, conciliant la souscription aux Articles avec l'adoption d'erreurs qui leur vont contraires, en annulent l'objet et sont incompatibles avec l'obéissance due aux statuts de l'université ». Church, op. cit., p. 292.

(elle sanction fut, de la part des autorités d'Oxford, une faute très grave, qui permit à l'auteur du *Tract* de montrer sa supériorité sur ceux qui l'avaient moins condamné qu'insulté. Ses amis prirent hardiment sa cause en main : Keble, Pusey, Ward, ce dernier exagérant encore la portée du *Tract* et réclamant pleine tolérance pour les doctrines condamnées comme romaines; des marques de sympathie viennent de *high churchmen* qui s'étaient séparés de lui, lors de la publication des *Pentateuchs* de Eroude : Hook, Perceval, Moserly, Palmer...

Il est à remarquer qu'aucune réfutation ne fut opposée à Newman; on ne disputa pas ses doctrines et ses interprétations des Articles; on se contenta de l'accuser de romainisme; on vit dans la publication du *Tract* la manifestation d'un complot, l'œuvre ambigüe d'un traître qui voulait se détacher de l'anglicanisme au profit de Rome. C'est le début de l'accusation de « malhonnêteté », de « jésuitisme » qui ne disparaîtra qu'après la publication de *l'Apologetic*. Arnold écrit, le 30 octobre 1841 : « Mes sentiments vis-à-vis d'un catholique romain sont différents de ceux que j'éprouve pour un newmaniste, car j'estime le premier un ennemi loyal, et l'autre un traître. » Stanley, *Life of Arnold*, t. II, p. 215.

L'université ne se contenta pas de sa victoire sur Newman. Elle s'en prend à ses amis. En juin 1841, Ward est destitué de sa chaire à Balliol; M. Williams est écarté de la chaire de poésie, abandonnée par Keble à cause de ses relations avec Keble et avec Newman; Church dut se démettre de ses fonctions de *tutor* à

Oriel; les étudiants sont prévenus que leur attachement à la cause tractaricenne peut compromettre leur avenir : on leur impose, contrairement aux statuts, la soutenance de thèses qu'ils ne peuvent défendre sans renier leurs convictions. Cf. Church, *op. cit.*, p. 320-TJI.

Ces vexations ne sont rien à côté de la mesure que l'université va prendre contre Pusey. Pusey avait déjà été accusé de romanisme, en 1811, alors qu'il était allé en Irlande étudier la vie monastique, qu'il désirait rétablir dans l'Église anglicane; il avait cherché, en 1812, à couvrir les ardents du parti, en exposant à l'archevêque de Cantorbéry que les grands responsables de leur attitude étaient les anglicans (pii les repoussaient et les jetaient dans les bras de l'Église romaine. Il était suspect. On saisit la première occasion de le frapper. Le 11 mai 1813, pour compléter son ouvrage sur le baptême, il donne, dans l'église de Christ Church, un sermon sur l'eucharistie. Il veut rendre plus fréquente l'administration de ce sacrement qui n'est autorisée qu'une fois par mois à Christ Church; il ne cache pas sa foi en une présence réelle objective. Or, quelques jours après, le Dr Faussett, professeur de théologie à Margaret, dénonçait le sermon au vice-chancelier comme contenant une doctrine hérétique et le vice-chancelier commençait aussitôt la procédure. Pusey envoie le texte de son sermon et demande à être entendu. Pas plus qu'on ne l'avait fait pour Newman, à propos du *Tract 90*, on ne lit droit à sa requête. Sans avoir été entendu, sans qu'on lui eût fait connaître de façon précise l'accusation, ni d'où elle venait, sans qu'il eût pu savoir quels étaient les passages incriminés, ni en quoi ils étaient opposés aux Articles, Pusey était condamné le 27 mai, pour avoir enseigné une doctrine contraire à celle de l'Église d'Angleterre et, le 2 juin, par l'autorité du vice-chancelier, il était suspendu de la prédication dans l'université, pendant deux ans. Une requête, signée d'hommes appartenant à tous les partis, fut présentée au vice-chancelier, pour connaître les fondements de la sentence : elle fut refusée. De Londres, une protestation arriva contre ce déni de justice, signée entre autres par Gladstone et Coleridge. Le vice-chancelier se fâcha : il réprimanda hommes d'État et laïques, non seulement parce qu'ils prétendaient intervenir dans ses propres fonctions, mais parce qu'ils se rendaient coupables du plus grand crime, du crime académique, du crime de troubler la paix de l'université. Cf. Church, *op. cit.*, p. 327-335.

La réprobation du *Tract 90* ne vint pas seulement de l'université. Ce qui affecta le plus Newman, ce fut l'intervention de l'évêque d'Oxford, intervention qui devait mettre fin à la publication des *Tracts*. Tout en condamnant l'écrit, l'évêque voulait ménager l'auteur, il demanda conseil à l'archevêque de Cantorbéry, qui recommanda de mettre fin à une controverse dangereuse. Des négociations s'engagèrent alors, par l'entremise de Pusey, entre l'évêque d'Oxford et Newman. L'évêque aurait voulu le désaveu du *Tract* par son auteur et sa suppression. Newman répond que, si on lui impose un tel reniement, il résignera sa cure de Sainte-Marie. On arrive à établir un compromis : les membres du parti ne publieront plus de *Tracts*, mais le *Tract 90* ne sera ni condamné ni supprimé. Même une nouvelle édition parut, avec des notes justificatives. Cf. Lett, and core., t. n, p. 337-338; Liddon, *Life of Pusey*, t. n, p. 183 sq. Pour conclure cette affaire, Newman écrivit à son évêque une lettre où il expliquait la doctrine du *Tract*, sans en rien retrancher, mais en insistant sur ce qu'il disait contre Rome. L'évêque répondit en félicitant et en remerciant l'auteur. Cf. Lett, and corr., t. II, p. 337-313. C'en était fait des *Tracts*. Newman se montra satisfait : il avait

évité une condamnation épiscopale; il espérait qu'en gardant le silence, il désarmerait ses adversaires. Il se trompait.

En moins d'un an, 1811-1812, quarante-deux évêques censurent le *Tract 90* : ils répudièrent l'interprétation donnée aux Articles, comme entachée de romanisme, déloyale envers l'Église, propre à susciter le schisme ou l'apostasie. L'un d'eux le déclare l'« œuvre de Satan ». Les deux membres les plus influents de l'épiscopat anglais, l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres, se laissent entraîner par le mouvement de réprobation, de même que l'évêque le plus *High Church* Phillpotts d'Exeter. Et, ce qui fut plus pénible à Newman, l'évêque d'Oxford, au mépris des engagements pris, ajouta sa condamnation aux autres censures. La proscription du *Tract* ne parut pas encore suffisante : les évêques de Londres et de Winchester refusent l'ordination des clercs suspects de romanisme. Cf. Lett, and Corr., I. n, p. 350-390. La réaction était complète : elle parut accentuée encore par l'affaire de l'évêque protestant de Jérusalem.

Pour préparer les voies à une reconnaissance par l'Église d'Angleterre de la nouvelle Église d'État de Prusse, le ministre Bunsen avait émis le projet de faire nommer un évêque protestant à Jérusalem, alternativement par la Prusse et par l'Angleterre : sacré par les évêques anglais, il aurait juridiction sur les protestants anglais et allemands de Palestine. L'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres acceptèrent, et le bill fut voté en 1811 : c'était, contrairement au but poursuivi par les traclariens, rattacher plus étroitement l'anglicanisme au protestantisme, faire à l'hérésie une concession qui, écrivait Newman à son évêque, « privait son Église du droit d'être considérée comme une branche de l'Église universelle ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, I. i, p. 22 l.

1° *Conséquences de la condamnation du Tract 90.*

1. *Sur le chef du mouvement : retraite de Newman à Littlemore.* — La condamnation du *Tract 90* avait montré que l'Église d'Angleterre était incapable de supporter les doctrines catholiques des traclariens. Ces derniers commençaient à être rejetés par leur Église : iraient-ils à Rome, plutôt que de retomber dans le protestantisme? Wiseman, qui venait, en 1810, d'être nommé coadjuteur de Mgr Walsh, vicaire apostolique du centre, avait, depuis les débuts du mouvement, les regards fixés sur lui, espérant, malgré la défiance des catholiques anglais, qu'une ample moisson s'offrirait bientôt à l'Église romaine. Cf. J. Gulbert, *op. cit.*, p. 173-201. Newman voit le danger. Il veut l'écarter, en affirmant de nouveau les titres de l'anglicanisme. Il se dit que, si la situation de son Église est anormale, elle n'est pas illégitime. Cf. Lett, and core., t. n, p. 316-319; que, parmi les adhérents du parti, un seul jusqu'ici lui a échappé, Sibthorp, *fellow* de Magdalen, converti en 1811. Dans une série de quatre sermons, décembre 1811, il démontre la légitimité de l'anglicanisme, à l'aide d'une théorie nouvelle, celle de Samarie. Séparée de Juda, Samarie demeurait le peuple élu; Dieu continuait à lui envoyer ses prophètes; les Samaritains n'étaient pas tenus d'aller à Jérusalem. L'Église d'Angleterre est séparée de Rome : mais, mieux que Samarie, elle a gardé les signes de l'alliance, les sacrements; la vie divine se manifeste en elle par des grâces extraordinaires : on n'est donc pas obligé de la quitter pour Rome; on doit lui garder foi et confiance.

On sent que, par cette comparaison, il veut, non seulement arrêter les autres sur le chemin de Rome, mais se convaincre lui-même. Déjà, en 1839, le doute avait pris possession de lui. Ses études sur les monophysites, qui l'avaient amené à reconnaître que la situation de ces derniers vis-à-vis de Rome était iden-

tique à celle des anglicans, la lecture d'un article de Wiseman, *7 hr anglican claims*, dans la *Retnir dr Dublin*, août 1839, qui lui fit faire le même rapprochement entre les donnstistes et les anglicans et qui lui donna l'obsession de cette parole de saint Augustin *securus judicat orbis terrarum*, tout cela l'avait troublé si fort qu'il émet, pour la première fois, devant des amis intimes, Rogers et H. Wilberforce, l'idée d'une conversion possible au catholicisme. Mais bientôt son trouble s'apaise : ses doutes ne sont-ils pas l'œuvre du démon ? Si c'est l'appel de Dieu, il se reproduira. On sent ce désir de se rassurer pleinement dans le sermon sur les appels divins, *The divine calls*, octobre 1839. Voir sur son état d'âme à cette époque sa réponse à Manning, le consultant sur le moyen de retenir une personne dans l'anglicanisme, dans Thurcau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 184-186.

Le calme de sa conscience ne pouvait être que de peu de durée. En préparant son livre sur les ariens, en 1811, il aboutit à la même conclusion qu'à propos des monophysites : les ariens purs sont les protestants, les semi-ariens les anglicans, Borne est toujours la même, l'Église d'Angleterre a tort, dit-il à son vicaire Is. Williams, le devoir est de se joindre à elle. » *Autobiography of Is. Williams*, p. 110. « Je crains, écrit-il à Dope, le 17 octobre 1811, d'être obligé de dire que le seul moyen de garder l'Église d'Angleterre est d'envisager ouvertement la possibilité de la quitter et d'agir en conséquence. » *Lett. and core.*, t. n, p. 356.

De telles préoccupations intérieures lui rendaient pénible l'exercice de ses fonctions de curé de Sainte-Marie et délicate la direction du mouvement. Il avait interrompu les *Tracts* pour plaire à son évêque; de lui-même il abandonne la direction du *British critic*, il met fin aux conférences théologiques qui se tenaient chez Pusey, il laisse l'administration de sa paroisse à son vicaire, Is. Williams, et se retire à Littlemore, emmenant avec lui sa bibliothèque théologique et patristique.

Des amis viennent le rejoindre dans sa retraite. N'était-ce pas le moment de réaliser le projet de restauration des ordres religieux, qu'il avait cessé en 1810 ? Ce serait donner une arme nouvelle à ses adversaires : il y renonce. Néanmoins, c'est une véritable vie monastique que l'on mène à Littlemore, à partir de 1812 : oraison en commun, pendant quelque temps oraison de nuit, méditation, confession, communion fréquente, jeûnes et abstinence, élude... Au dehors on ne s'y trompe pas. L'évêque d'Oxford demande, en avril 1812, des explications sur cet essai de restauration monastique. Newman ne peut que se plaindre de la malice de ses adversaires qui ne cessent de le poursuivre de faux rapports, malgré le silence qu'il observe depuis le *7th tract* bii.

Ce silence, il ne le rompra que pour rétracter, dans un article du *Conservative journal* d'Oxford, février 1813, ses anciennes attaques contre Home : il rejette la responsabilité de ces dénigrement sur les théologiens du xvi^e siècle, qu'il a suivis aveuglement et qui l'ont trompé. Il considère dès lors la communion catholique comme la véritable Église des pasteurs; mais il relie toujours ses disciples, pressés de s'unir à Home : c'est pour lui un devoir du loyalisme envers l'anglicanisme, envers ceux qui lui ont confié leurs enfants; il considère également qu'il est de leur intérêt de ne pas agir avec précipitation. C'est ainsi qu'il relie Faber, fortement impressionné par l'audience qu'il vient d'obtenir de Grégoire XVI, et Ward, qui disait : « Newman est mon pape, sans sa permission je ne puis remuer. » W. Ward, *op. cit.*, p. 211.

Les conversions commençaient cependant Newman avait reçu à Littlemore, en 1812, un jeune Écossais, Lockhard, arrivé à Oxford en 1839, gagné au mouve-

ment par les *Remains* de Fronde, le tract de Pusey sur le baptême, les sermons de Sainte-Marie et le *Tract 90*. Il doute du pouvoir d'absoudre des prêtres anglicans; Newman ne peut lui répondre; mais il obtient de lui l'engagement d'écarter toute idée de changement pendant trois ans. Au bout d'un an, après une retraite de trois jours, sous la direction d'un religieux rosminien, le P. Gentil, Lockhard abjure, août 1813. Pour déga-ger sa responsabilité, Newman écrit à son évêque, lui exposant comment Lockhard avait manqué à sa parole. Malgré tout, sa position dans l'anglicanisme devient intenable : il ne voit d'autre solution que la résignation de son cure, car il prévoit d'autres défections, dont on le rendra responsable. Il s'en ouvre à Keble, *Lett. and corr.*, t. I, n, p. 422, à Pusey, à ses amis, à ses sœurs, qui combattent sa résolution. *Lett. and corr.*, t. n, p. 418-421. C'est en vain. Il est décidé, depuis quelque temps déjà. La conversion de Lockhard n'est que l'occasion. « Je ne suis pas, écrit-il à J.-B. Mozley, un assez bon fils de l'Église pour pouvoir garder en conscience le bénéfice que je tiens d'elle. J'aime trop l'Église de Home. » *Lett. and corr.*, t. n, p. 423. Le 18 septembre 1813, il signait à Londres sa démission; le 21, il donnait à Sainte-Marie son dernier sermon, sans aucune allusion à sa retraite; le 25, il faisait à Littlemore ses adieux à ses auditeurs anglicans, traitant dans son sermon de la séparation des amis, terminant par « une plainte déchirante à l'adresse de l'Église qu'il a tant aimée et qui le rejette ». Thurcau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 281. Newman rentrait dans la communion laïque.

2° *Sur le parti : la scission.* — La séparation des amis se faisait déjà dans le parti trinitarien. Parmi ses adhérents, ceux du début continuaient à suivre l'ancienne voie. Très attachés à l'Église d'Angleterre et prévenus contre Home, ils voulaient ramener leur Église à l'idéal des théologiens du xvi^e siècle et la fortifier ainsi contre Home. Keble et leurs premiers partisans se montraient satisfaits de la position de l'Église anglicane : il y avait des anomalies dans toutes les Églises, mais pas plus dans la leur que dans les autres. On voyait dans Home un système définitivement corrompu, avec quelques choses bonnes et catholiques; on était antiromain autant qu'antianglican.

Les jeunes disciples. Ch. Seager, J.-B. Morris, Fr. Faber, Fr. Oakley, J.-D. Dalgiorns, W.-G. Ward, n'avaient plus les mêmes idées. Dès le début de leur adhésion, ils réglaient vers Home. La situation est renversée. Ce n'est plus l'Église romaine qui est mise en jugement, mais celle d'Angleterre que l'on proclame déchue, dont la position est indéfendable. Il faut non plus l'élever comme une Église indépendante, mais la rapprocher de la catholicité parfaite de l'Église de Home. L'expression d'un de ces ardents, rapportée par Church, « combien je hais ces anglicans », *op. cit.*, p. 212, est significative.

Les *Remains* de Fronde avaient contribué à discréditer les réformateurs du xvi^e siècle. W.-G. Ward etale son amour pour l'Église romaine, pour ses théologiens, pour les maîtres de sa dévotion mystique et ascétique. Pour lui, l'anglicanisme n'est pas à corriger : c'est un système à conserver ou à rejeter; il insiste sur la position dégradée de l'Église établie : elle ne peut qu'implorer humblement, aux pieds de Home, son pardon et son relèvement. Les relations de Ward et d'Oakley avec des convertis catholiques, Pugin et Philipps, avec Wiseman qui se préoccupe des moyens de réaliser l'union des deux Églises, la visite qu'ils font enthousiasmés au monastère cistercien de la Grâce-Dieu, près d'Oscott, exaltent leur romanisme, qu'ils exposent ouvertement dans le *British critic*. Cf. W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford movement*, p. 190-201; *Life and times of card. Wiseman*, t. I, p. 371 sq.

Ottc attitude n'étéftlt pas sans inquiéter les chefs du mouvement. Dans un article du *British critic*, avril 1839, sur l'état des partis religieux, Newman avait déjà constaté les exagérations de certains de scs disciples » «gens trop jeunes pour être sages, trop généreux pour être prudents, trop chaleureux pour être modérés ». Il ne voit pas là un réel danger. On commence à constater des appréhensions chez lui, à ce sujet, à partir de la fin de 1839, des craintes de voir cet état d'esprit aboutir à des conversions individuelles. L'alarme est plus grande, quand on prend connaissance de la lettre publiée dans *VUnivers* de Paris, le 13 avril 1840, donnée comme provenant d'un Jeune oxfordman, mais que l'on sait écrite par Ward en collaboration avec D. ilg. ilms. Dans ce manifeste, ceux-ci notent les perspectives d'union des deux Églises, leur brûlant désir de se réunir aux catholiques, leur sincère amour du Siège apostolique, centre de la chrétienté. Ils invitent les catholiques à ne pas espérer de conversions individuelles, mais à se réformer eux-mêmes pour faciliter la réunion et terminent en demandant des prières à cette intention. Pusey réclame des explications à Ward : celui-ci répond par une nouvelle affirmation de son amour pour Home, par son désir de s'unir à elle, désir entravé seulement par sa confiance en Newman, qui est d'ailleurs d'accord avec lui. Cf. W. Ward, *op. cit.*, c. vin. Interrogé par Pusey, Newman, qui goûte peu la logique outrancière de Ward, mais qui admire sa nature généreuse et qui sent qu'il est dans la vérité, est embamssé pour avouer à Pusey la conformité de leurs sentiments, bien qu'il ne soit pas disposé à le suivre. Inquiets, des traclariens se séparent de Newman : c'est le cas de son vicaire, Is. Williams, qui quitte Oxford, de son confident le plus intime et le plus aimé, Rogers, qui se retire à Londres et lui écrit, le 3 avril 1843, une lettre pleine de sentiments profonds et délicats, mais marquant la rupture de leurs relations. Cf. *Letters of lord Blackford* (Rogers), p. 110-111; Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. i, p. 262-263.

VL Le déxoitbmbxt. — L'attitude hostile des évêques et de l'université, la position singulièrement avancée des ardents parmi les traclariens, vont disloquer définitivement le parti : beaucoup, continuant leur évolution, iront à l'Église romaine, à la suite de Newman; les autres, à la suite de Pusey, resteront fidèles à l'anglicanisme et poursuivront l'œuvre du début. Trois faits vont précipiter ce dénouement : l'accueil fait à la publication des *Vies des saints anglais*, la condamnation de *L'Idéal d'une Église chrétienne* de Ward, l'étude de Newman sur le *Développement de la doctrine chrétienne*.

Les vies des saints de l'Église d'Angleterre. — En 1843, Newman avait pris la direction d'une grande collection, consacrée à la vie des saints anglais. En 1844, Ddgdrrns faisait paraître celle de saint Étienne Harding. On l'accuse d'exalter l'Église romaine. Gladstone, Pusey et d'autres se font l'écho de ces plaintes. Ils demandent que l'on commence par des vies moins romaines. « Il n'y en a pas », répond Newman, et il renonce à diriger la collection : les vies paraîtront désormais sous la responsabilité personnelle de leurs auteurs. C'est une nouvelle expérience, qui permettait de conclure que l'Église anglicane ne pouvait pas porter la vie de ses saints ». *Memoirs of J.-R. Hope*, t. ii, p. 21 sq.

20 *L'Idéal d'une Église chrétienne* de IV.-G. Ward. — Les tendances romaines fortement accentuées de Ward Jetaient l'émoi parmi les modérés du parti. Palmer, fin 1843, publie dans le *British critic*, un article où il oppose l'enseignement des derniers écrivains de la *Revue* à celui des premiers *Tracts for the times* et où il dénonce la tendance romanisante de Ward et de ses amis. Ne pouvant répondre dans la *Revue*, qui avait

cessé de paraître. Ward publie un gros volume, en juin 1844, intitulé : *Idea! of Christian Church considered in comparison with existing practice*; il voulait exposer ce qu'il croyait être sa position et la justifier aux yeux des lecteurs justes et intelligents.

Après avoir établi ce qu'il concevait être l'idéal d'une Église chrétienne, il affirme que l'Église romaine seule le réalise et il démontre en détail que l'Église anglicane, en dépit de ses réformes, ne satisfait pas pleinement aux conditions requises. La solution proposée est claire : l'Église d'Angleterre doit se réformer en prenant Rome pour modèle. On pourra procéder graduellement, mais on doit reconnaître son autorité divine et se repentir de s'être séparé d'elle.

Quant à sa position personnelle, elle est en conformité avec les vues précédentes : il accepte et enseigne toute la doctrine romaine. « Nous trouvons, dit-il., tout le cycle de la doctrine romaine graduellement accepté par nombre d'ecclésiastiques anglais... Trois années ont passé depuis que j'ai dit ouvertement qu'en souscrivant aux Articles je ne renonçais pas à la doctrine romaine; maintenant je garde mon poste de *rector*, sous la mouvance de cette signature, et j'en ai reçu de censure ecclésiastique» sous aucune forme. *The ideal*, p. 565-567.

La censure ne devait pas tarder. Dès la rentrée de l'université, on s'occupe du livre : il fut facile d'en extraire plusieurs propositions alarmantes. En décembre 1844, les « chefs de maisons » annoncent leur intention de soumettre à la « Convocation » les trois mesures suivantes : censure du livre; dégradation de l'auteur; addition aux statuts d'un article imposant à ceux qui devaient souscrire les 39 Articles l'obligation de déclarer qu'ils les entendaient au sens où ils furent publiés et où ils furent imposés par l'université, avec peine d'exclusion contre quiconque refuserait cette déclaration. De ces trois mesures, la première seule paraissait raisonnable; la seconde était « mesquine et injuste », Church, *op. cit.*, p. 377; la troisième était surtout inopportune, comme imposant un nouveau *test* : elle atteindrait non seulement les traclariens, mais aussi tous ceux qui revendiquaient une plus grande liberté d'interprétation. Elle fut retirée par le vice-chancelier, craignant que le rejet de cette mesure n'entraînât l'insuccès de la condamnation de Ward. On lui substitua une proposition de censure formelle des principes du *Tract 90*, que les chefs de maisons acceptèrent le 1 février; de la sorte, le maître serait atteint en même temps que le disciple. La « Convocation » se réunit le 13 février 1845. Ward se défendit avec vigueur et habileté. Les deux premières mesures, la censure et la dégradation, furent votées. Quand on en arriva à la condamnation du *Tract 90*, le *senior proctor*, Guillemard, prononça la formule : *Nobis procuratoribus non placet*. Newman était sauvé de la flétrissure publique de malhonnêteté, car tel était bien le sens que l'on voulait donner à la censure. Cf. Rogers, *Short appeal to members of Convocation on the proposed censure on no 90*, dans Church, *op. cit.*, p. 383-384. Oakley, attaché à la chapelle d'Old Margaret Street, à Londres, voulut suivre son ami Ward dans sa disgrâce : il écrivit au vice-chancelier qu'il partageait les opinions de celui qui venait d'être condamné, à son évêque qu'il croyait à toute la doctrine romaine bien qu'il ne revendiquât pas le droit de l'enseigner». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. i, p. 305. Déféré à la Cour des arches, il fut frappé de suspension perpétuelle.

30 *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* — Pendant qu'on essayait de l'atteindre à la « Convocation » du 13 février 1845, Newman demeurait calme à Littlemore : une condamnation ne lui aurait pas déplu. Il y aurait vu, écrit-il à Pusey, la circonstance extérieure qu'il attendait et qui l'aurait aidé à prendre

une décision. Liddon, *L. ifr of Pttscy*, I. it. p. 428. Il voulait, avant de faire le pas décisif vers Borne, éclairer encore un point qui demeura obscur : les dogmes nouveaux, dans lesquels il voyait une corruption de l'innée croyance, ne seraient-ils pas un développement légitime de la doctrine catholique ? Son attention sur ce sujet avait déjà été attirée par un sermon de Wiseman, en 1839. Cf. W. Ward, *Life and times of card. Wiseman*, I. I, p. 311-319 ; il le considère attentivement, à partir de 1843 ; à la fin de 1811, il se décide à écrire un essai, des conclusions duquel dépendra le parti qu'il prendra vis-à-vis de son Église. Mais point n'est besoin d'attendre la conclusion du travail : son parti est pris dès la fin de 1811. Il en prévient ceux de ses amis qui n'ont pas encore pu se faire à cette idée, Pusey en particulier. Cf. *L. ctt. and corr.*, I. n, p. 157-466. Ce dernier cherche en vain à le faire revenir sur sa décision ; il n'a plus qu'un espoir, c'est que les disciples ne suivront pas le maître. Liddon, *op. cit.*, t. n, p. 433. On remarque d'ailleurs un changement dans la vie religieuse de Newman : il cesse de lire le service anglican de la communion, le 3 octobre 1845. Il demande au prévôt d'Oriel de rayer son nom des livres de l'université ; le 6 octobre, il terminait l'avertissement à *V. Essay on the development of Christian doctrine*. Il n'eut pas la patience d'attendre l'impression du volume : le 8 octobre, il accueillait à Littlemore le P. Dominique, passionniste, qui le recevait le lendemain dans l'Église catholique.

VII. Conclusion. La conversion de Newman, dit Gladstone, « forme époque dans l'histoire de l'Église d'Angleterre », *Life of bishop Wilberforce*, I. I, p. 328. C'est un fait de la plus grande importance pour le catholicisme et pour l'anglicanisme.

Le clergé catholique anglais n'eut pas de part dans ce résultat. Comme l'ont bien fait remarquer le P. Morris et le cardinal Manning, Newman s'est converti « sans avoir subi l'influence d'aucun catholique vivant, sans avoir mis le pied dans une Église catholique, ni vu la figure d'un prêtre catholique ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 315. Si l'on excepte Wiseman et le P. Spencer, converti en 1830, les catholiques anglais n'eurent jamais confiance dans les heureux résultats que pouvait avoir le mouvement d'Oxford : ils se défiaient des traclariens et peut-être redoulaient-ils l'afflux au milieu d'eux d'hommes supérieurs, formés par la forte discipline intellectuelle d'Oxford. Ils triomphèrent lorsqu'ils apprirent que le nouveau converti Sibthorp était retourné à l'anglicanisme.

C'est avec la grâce divine, l'aspect contradictoire de l'anglicanisme, qui a conduit à Borne nombre de traclariens. L'Église d'Angleterre se prétendait catholique et voulait être conforme au christianisme des premiers siècles. L'étude de la littérature patristique montra qu'il n'en était rien, tandis que le système romain, (innée doctrine et sa pratique, ne présentait, des origines au XIX^e siècle, aucune solution de continuité. C'est l'argument principal, auquel s'ajoute l'impuissance fondamentale de l'Église d'Angleterre, éloignement au pouvoir temporel, à défendre efficacement sa position actuelle, à conserver la doctrine que lui avaient léguée les théologiens du XVIII^e siècle. La conclusion s'imposait. Avant Newman, W. Ward avait abjuré, en septembre 1815. Cf. W. Ward, *op. cit.*, p. 357-366. Après lui vint Dalgairns, 29 septembre 1815. l'un des jeunes hôtes de Littlemore, suivi par Anibr. Saint-John, le 2 octobre ; le 9 octobre, Stanton et Bowle se font recevoir dans l'Église catholique par le P. Dominique, avec Newman ; puis vinrent I. W. Lüber, Oakley. Coilln, T. Meyrick. A. Chrislle, H. Simpson, et l'année suivante, J.-S. Norlhcolc. J.-B. Morris. G. Byder, D. Lewis. Plus de trois cents conversions de clergymen, de gradués de l'université.

de laïques, sont la conséquence immédiate de celle de Newman. L'Église catholique d'Angleterre reprenait une nouvelle vigueur : c'était bien, comme le dit Lecky, « le plus grand événement dans cet ordre d'idées depuis les Stuarts ». W. Ward, *Life and times of card. Wiseman*, t. I, p. 438.

Dans l'anglicanisme, s'opère, à la suite du mouvement d'Oxford, un nouveau classement des partis. Il se produit un nouveau genre de libéralisme, sorti de renseignement d'Arnold et du collège de Bugby, plus hardi et plus indépendant que les anciennes formes, plus tranchant dans ses critiques, accordant de moins en moins d'importance à la tradition, n'ayant pas, comme les traclariens, le respect du passé. Il se développera au grand étonnement des « chefs de maisons ». il renversera les autorités victorieuses des traclariens, et bouleversera de fond en comble les institutions universitaires. Cf. Church, *op. cit.*, p. 390-393.

Les chefs du parti tractarim. Pusey. Keble, Murriotti, demeurèrent fidèles à l'Église anglicane : leur altitude (ut un nouveau point de départ pour ceux qui croyaient à la vérité de l'anglicanisme. Influencés par le courant romain, ils reconnaissent, tel Is. Williams, ce qu'il y avait de bien à Borne, ce qu'il y avait de mal dans l'anglicanisme, sans songer à se soumettre à Home. Nous pouvons nous taire, disaient-ils, mais, tout en n'ayant aucun désir d'abandonner l'Église d'Angleterre, nous ne pouvons rejeter la croyance que l'Église d'Occident, sous la direction de Borne, est une branche vraie, vivante, vénérable, de l'Église chrétienne. Il y a des dangers dans une telle croyance, mais on peut y pourvoir... Church, *op. cit.*, p. 399-400. Pour y pourvoir, ils faisaient appel à la vitalité et à l'expérience, aussi bien qu'à l'histoire et aux caractéristiques essentielles de l'Église d'Angleterre, actuellement existante : comme toute autre, elle a des lumières et des ombres dans son enseignement et dans sa vie. Pusey et Keble s'efforcèrent à le montrer, étendant leur action en dehors d'Oxford. à Londres et dans tout le pays, ce que Newman n'avait pas songé à faire. Les idées du mouvement d'Oxford trouveront leur continuation et leur réalisation dans le puseyisme et le ritualisme.

I. OUVKAORS EXPOSANT LES DOCTRINES TRACTARIENNES et les connexions ni connexions. — IX* articles et travaux de .1. IL Newman, *Tracts for the times by members of the University of Oxford*, 10 vol., 1833-1842 ; *Elucidations of Dr Hampden's theological statement*, Oxford, 1836 ; *Letter to the Margaret professor of divinity on M. R.-H. FrOude's statements on the Holy Eucharist*, 1830 ; *Lectures on the prophetic office of the Church, viewed relatively to romanism and popular protestantism*, 1837 ; *Parochial sermons*, 6 vol. 1837-1842 ; .1. teller to the Rev. Fausselt on certain points of faith and practice, 1838 ; *Lectures on justification*, 1838 ; .1. Idler addressed to the Hon. K.-IV. Jelf, D.D., in explanation of n° 90 in the series called « Tracts for the times », 1811 ; A letter to Richard Haggard, bishop of Orford, on occasion of n° 90 in the series called « Tracts for the times ». 1811 ; The Church of Fathers, 1812 ; Plain sermons, 1843 ; *Lives of the English saints* (S. Rrttelin, S. Edithoard, S. Cnndicus), 1843-1844 ; .In r'suy on the development of Christian doctrine, 1815 ; Loss and gain, 1818 ; *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church*, 1850 ; *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching, considered in twelve lectures addressed in 1830 to the party of the religious movement of 1833* ; *Address pro vita sua*, 1864 ; *The history of the anglican Church*, 2 vol., 1877 ; dans le *British magazine*, 1833-1836, *The Church of Fathers, primitive Christianity, Convocation of Canterbury, Home thoughts abroad* ; dans le *British critic*, 1839-1842, *Palmer's view of faith and unity. Anglo-american Church, The catholicity of the anglican Church, The protestant idea of Antichrist, Milman's view of Christianity, The reformation of the eleventh century. Private judgement* ; dans le *Conservative journal*, 1813, *Retraction of anticatholic statements* ; dans *Dublin Review*, juin 1816, *John Keble, fellow of Oriel*.

Dickinson, /1 pajfora/ episth Jronn His Holiness Hie pope t., some members of the university of Oxford faithfully translated from the original latin ; Iût B. Passey, *An earnest remonstrance to the author of the Pope's pastoral letter*, 1836; du même, *Spiritual letters*, éditées par Johnston et Newbolt; Jager. /1* protestantisme aux prises avec la doctrine catholique, ou controverse avec plusieurs ministres anglicans, membres de l'université d'Oxford, Paris, 1836; IL Newman et J. Koble, *Remains of the laïc IL-R. i'roude*, 1838-18311; Th. Turion, *the roman catholic doctrine of the eucharist : the scriptural argument considered in reply to Dr Wiseman's argument front Scripture*, 1837; du même, *Observations on Dr Wiseman's reply*, 1839; G. Fausset I, *Sermons : Revival of popery*, 1838; Inlier, *Tracts on the Church and the Prayer book*, 2 série*, Londres. 1839-1810; W. Palmer, *The apostolical jurisdiction and succession of the episcopacy in the British Churches indicated against the objections of the Dr Wiseman*, dans *Dublin Review*, 1810; (hi même. *Letters to Dr Wiseman on the errors of mmanism in respect to the worship of saints, satisfaction, purgatory, indulgences and the worship of images and relics*, 1812; Wiseman, «1 letter addressed to the Rev. J.-H. Newman upon some passages in his letters to the Dr Jclf, Londres. 1811; du même. *Remarks on a letter from the lieu. W. Palmer*, Oxford, 1811; du même. *High Church claims, or a series of papers on the Oxford controversy*, 1811; du même, A letter on catholic unity addressed to the R.-H. the eart of Schrewsbury, 1812; du même, dans *Dublin review. The High Church theory of dogmatical authority*, 1837, *Tracts for the times*, 1838. Froude's remains, *The anglican claims*, 1839, *Strictures on the High Church movement in Oxford*, 1811 ; du même, *Lettre sur l'unité catholique adressée en 1841 au comte de Schrewsbury dans la Bévue anglo-romaine*, mai 1896; A.-P. Perceval. J collection of papers connected with the theological movement, of 1833, 1812; *Memoirs of R. Peel*, 2 vol., 1812; J. Koble. *Sermons academical and occasional*, 1817; du même. *Sermons occasional and parochial*, 1868; Ailler. *The Church of England cleared from the charge of schism, upon testimonies of councils and Lathers of the first six centuries*, 1816; W.-G. Ward. *The ideal of a Christian Church considered in comparison with existing practice*, Oxford, 1811; J.-B. Mozley, *The theory of development, a criticism of Dr Newman's essay*, Londres, 1878; A. Moxley, *Letters and correspondence of J.-H. Newman during his life in the English Church with a brief autobiography*, 2 vol., Londres, 1881.

IL Gf.Nf.iiAt.iTi s sun i.f. mouvement d'Oxford. — 1. Koble. *The Christian year, thoughts in verse for thr Sundays and holidays throughout the year*, 2 vol., 1827; \V. Palmer, /1 narratur of events connected with the publication of the *Tracts for the times, with reflections on existing tendencies to romanism*, 1813; t'hdcn, *Dir Zustandc tn dcr anglik. Kirche*, Ixipzig, 18-13; E. Browne. *History of the traclarian movement*, Dublin, 1856; du même, *The trials of tht faith*, 2* cd., Londres. 1860; J.-A. Froudc, *7 hr Nemesis of faith*, Londres, 1819; Ti Hoch, *Movements of ictiginus thought in Britain*, Londrc*. 1869; Fr Oakley, *Historical notes on the traclarian movement, 1883-1843*, Londres. 186-!; A.-P. Forbes, *An explanation of the thirty-nine articles*, 2 vol.. Oxford, 1868; Meyrick, *Narrative of three years of undergraduate life at Trinity Ctdltgc Oxford, 1844-1847*, Londres, 1872; Mudaunc, *Ignate Spencer et la renaissance du catholicisme en Angitterre (1828-1872)*, 1873; du mime. *Newman <f l'école d'Oxford en 1833*, Boi en. 1875; Mac Curthy, *A history of our own times*, Londres, 1879; J. Iit nt. *Religious thought in England in the nineteenth century, a contribution to the history of lluolngy*, 3 vol., 1870-1873; B.-F. I.illcdule, *Defence of Church principles, secessions to I orne*; T. Mozley, *Reminisctntes of Oriel College und the Oxford movement*, 2 vol.. Londres, 1882; A. Mozley, *Letters of canon J.-B. Mozley*, Londres, 1881 ; B. Ornsby, *Memoirs of J.-R. Hope Scott*, 2 vol.. Londres 1881; H.-O. Waken an. *History of religion tn England · Highways of history ·*, 1886; B.-II, I lulton. *Essays on same modtrn guides of english tlought in matters of faith (Carlyle, Newman.,.)*, Londres. 1887; *Memoirs of M. pudi on*. Londres, 1885; w. Ward. U (· Ward arid the Oxford movement, Londres. >889; du même. H'.-G Ward, and the catholic revival. Londres. 1893; A. I e Blare, *Le cardinal Newman avec des notes sur le mouvementd'Gxfbrd it ses partuar·*, par John Oldcastte, traduit det'anglais. Part*. 1889; Ch. Wordsworth, *Annuls of my curly life, 1806-1816*, I crrtrt 1891; Th. Mi rphy. *The position of the catholic Church In England and Wales during the last luo centuries*, Londres. 1802; A. Chrvillon. *Sydney Smith rt la renaissance*

des idées libérales en Angleterre au A'.Y» siècle, Paris, 1891; B.-W. Church, *Thr Oxford movement. Twclwc years, 1833 to 1845*, Londres, 1891 ; du même. *Occasional papers*, 2 vol.; J. Grabinski, *La n naissance catholique en Angleterre et le cardinal Newman d'après une élude du card. Capcctlalro*, Lyon. 1893; W. Lockhnrdt, *Card. Newman. Reminiscences of 50 years*; Bngey, *La crise religieuse en Angleterre*, Paris, 1896; du mê.nr. *L'anglo-catholicismc*, Paris. 1897; du même, *L'dme anglicane de Chapmm*, Paris, 1899; du même. *Le mouvement catholique en Angleterre au .V/.t· siècle*, 3 vol.; Nye, *Story of Oxford movement*, L(»ndre», 1899; Thurcau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au X/.X· siècle*, 3 vol.. Paris, 1899-1906; Lord Halifax, *The agitation against the Oxford movement*, Londres, 1899; Walsh, *The secret history of the Oxford movement*, Ltndrcs, 1897; du même. *The history of the Romeward movement in the Church of England, 1833-1861*, Londres, 1900; Walworth. *The Oxford movement in America*; Allcavme, *Newman el les conversions anglaises an catholicisme*, Bonen, 1900; E. Cany, *Ixs années anglicanes du cardinal Newman*, Genève, 1901; Pnrspflrtis, *Some side-lights on the Oxford movement* ; E. Dhnmt. *La pensée catholique dans l'Angleterre contempdraine*, Paris, PJ06; J. GUbcrI. *I-e réveil du catholicisme en Angleterre au -V/.V· siècle*, Paris, 1907; Buddensicg, *Traktarianismus dans l lcrzog-1 lauck, Rcat-Encyklopadic fur protestantische Théologie und Kirche*, 3* éd., t. xx. Leipzig, 1908; I'.-\\V. Poller, *The continuity of the Church of England before and after its reformation in the A'IIII century*. Londres, 1912; S. Tyszkiewicz, *Ihi épisode du mouvement d'Oxford, la mission de William Palmer*, dans les *Etudes*, 1913, t. cxxxvt; A.-C. Headlam, *H.-J. Rost and the Oxford movement*, dans *Church quarterly review*, 1921, t. xciii; W.-L. Knox, *The catholic movement in the Church of England*, Londres, 2· éd.. 1930; S. Baring-Goi ld. *Early reminiscences, 1834-1861*, Londres, 1921; S.-L. 01lard, *The anglo-catholic revival*, Londres 1925;C.-<2. Martindale, *Catholics in Oxford*, Londres, 1926.

HL Biographies. — J.-H. Thom, *The life of the no. J. Blanco White*, J vol.. 1815; Stanley, / ife and corre>pondence of Th. Arnold, 2 vol.; St.-A. Brooke, *Life and letters of Fr-W. Robertson*, 2 vol., Londres, 18· 5; J. Schairy, *John Koble*, 1866; Denisson, *Notes o/ my life, 1805-1878*, Londrc*; H.-J. Jennings, *Card. Newman. The s.ury of his life*, Lom're.. 1882; Fr. Ma rice. *Life of Fr.-D. Matrice chiefly told in his own litters*, 2 vol.. 1881; B. Hutton, *Card. Newman*, Londres. 1887; B.-G. Willbeifoice, *Thr life of Samuel Wilberforce*, 3 vol., 1888; J.-E. Bowden, *The life and letters of E.-W. Faber*, Londres, 2· éd.. 1888; Hi Hon. Card. Manning, with a bibliography, Londrc*, 1892; du même. *Card. Newman*, Londres. 1892; W. Lock. *J. Keldc*, Londres. 1893; *Memorials nf Serjeant Bcllash*, 18·'3; H.-S. Liddon. *Life of Ed.-B. Puscy*, I vol., Lontfrcs. 1893-1891; Prevost, *Autobiography of Is. Williams*, Londres, 1893; J.-B. Gasquet, *Card. Manning*, Londres, 1896; h.-Sh. Purvdl, *Life of card. Manning, archbishop of Westminster*, 2 vol., Londres, 1896; E.-A. Abbott. *Anglican career of card. Newman*, 2 vol. Londrc-. 1897; L.-A. Tollemache. *Benjamin Jouutl*, 1895; E. Abbot! cl L. Campbell. *Life and letttrs of Ben a/nin Joi iH'tt*, 2 vol.. 1897-1899; M. Church, *Lift and httersof dean Church*, 1895; A.-P. Horl. *Life and letters of T.-J.-A. Hurt*, 2 vol.. 1896; W. Ward, *The life and times o' card. Wiseman*, 2 vol.. Londrc-. 1897; Lcallibury. *Leaders of the Church. Dean Chunir. Lock, J. Koble*; П.-Е. Pro·hero. *I ife and corresponde ice of A.-P. Stanley*, 2 vol.; W.-1L Kent, /hr life of card. Manning, Londrc-, 1996; A. < lemcn', *Newman parW. Barry*, Paris, 1906; B. Coupland, B *ltbcrfonr*, Oxford. 1923.

I . Mar ciial

OYNGT OU OINGT (do YCONIO) (Marguerite d), appelée autrement de *Liiijniji*, ou de *Duyn*, noble lyonnaise, fille de Gul< h: rd, chevalier, et < e M r ucrite ('c Brlei ne, en ra Jeune envoie au couvent des chartreuses <c Polctclns, près de Lyon, où dans la suite elle fut prieure <c puis 1286 hisqu'h sa bienheureuse mort survenue le 9 févr cr 1310 (ou 1311, nouveau style). C'était une Ame d'élile très avancée dans la perfection. Son Époux <eleste l'enrichit de grâces extranr innlres cl la favor su de visites spéciales cl de fréquentes visions. La parlic de scs œuvres, qui reste encore, témoigne de sa sainteté l et des grandes lumières qu'elle recevait sur les mys-

tères de la foi. Jusqu'à la grande Révolution, elle fut honorée, à Polcleins, <1*un culte privé. En 1810, l'ordre des chartreux et Mgr Devie, évêque de Belley, firent des Instances auprès du Saint-Siège pour obtenir la confirmation du culte *ab immemorabili*. La cause est encore pendante.

Marguerite d'Oyngt avait soin de mettre par écrit les choses merveilleuses (sic) Dieu lui découvrait dans ses extases, les supérieurs de l'ordre étalent ainsi à même de la diriger prudemment et de profiter de ses lumières pour le bien des Ames. En 1294, dom Hugues, prieur de la chartreuse de Valbonnac (Gard), porta au chapitre général le récit de la vision, qui, dans les œuvres publiées, porte le titre de *Speculum sancte Margarete virginis*, etc. Dans une de ses lettres. Marguerite disait à son directeur : « Je ne sais ce que vous demandez ? Vos les trouveres plus verayment es granz caiers que li priors du Ligcl a. » On ignore si ces « granz caiers » renfermaient des œuvres de Marguerite qui sont perdues. En tout cas, voici celles qui restent et, depuis 1877, ont été livrées à la publicité. Sauf les *Méditations*, clics sont toutes écrites en dialecte lyonnais :

1. *Pagina meditationum*, récit des impressions ou de l'extase qu'elle eut le dimanche de la Scpluagésime, en 1286, lorsque le chœur entonna l'introit de la messe. Son Ame éprouva presque toutes les Impressions et sentiments qui caractérisent les trois degrés de la vie intérieure. Marguerite les a exprimés sous la forme affective et a complété son exposé par des conseils pratiques sur l'oraison. — 2. *Speculum* ou récit de trois visions mençilleuses concernant l'adorable personne de Jésus-Christ, dans sa vie mortelle, dans sa passion et dans sa gloire, se terminant par les merveilles de Dieu et des élus qu'elle eut le bonheur de contempler. — 3. La *Vie de seiti Eiatrix, virgina d'Ornaciou*, religieuse chartreuse du Dauphiné, sa contemporaine décédée en 1309. Cette Vie est divisée en neuf chapitres. — 4. Cinq lettres ou fragments de lettres contenant le récit d'autres grâces extraordinaires et des conseils spirituels. Le manuscrit où ces œuvres diverses furent recueillies dès le xiv^e siècle comprend aussi trois paragraphes ou souvenirs d'un contemporain de Marguerite qui, dans le même dialecte, raconte : 1° une prophétie faite par la vénérable, 2° la reconnaissance miraculeuse qu'elle fit du crâne d'une religieuse chartreuse de son monastère morte depuis longtemps. 3° l'apparition de l'âme de Marguerite après sa mort au chartreux dom Durand, vicaire du couvent des chartreuses de la Salle ou Cour-Notre-Dame, autrement Salcltes, dans le Lyonnais. (> ms. provenant de la Grande Chartreuse est aujourd'hui à la bibliothèque de la ville de Grenoble, sous le n. 3755 /L

Vers 1610, le général des chartreux fit traduire en français les *Méditations*, le *Speculum* et la *Vie de la bienheureuse Déatrix d'Ornacieu*. Ce travail inédit est aussi à la bibliothèque susdite sous le n. M86 II, I) renferme une notice sur Marguerite, les *Méditations* en français, le *Speculum* en latin et en français, la *Vie*, texte original et trad., français, et plusieurs notices sur diverses maisons de l'ordre des chartreux. Cf. *Cal. gén. des mss. de la ville de Grenoble*, Paris, 1889, p. 118, n. 411. La *Vie de la bienheureuse Matrix d'Ornacieu* fut traduite en latin, au xv^e siècle, par dom Léon Le Vasseur, (pii l'inléra dans les *Ephemerides Ord. Cartus.*, imprimées de nos jours à Montreuil-sur-Mer, t. iv, p. 119-432. Dom Charles Le Couteulx a reproduit cette traduction dans ses *Annales Ord. Cartus.*, t. v. p. 5-23. Le texte original servit très utilement au postulatcur de la vierge chartreuse, Béatrix d'Ornacieu, et au H. P. Bellanger, auteur

d'une histoire de la cl du culte «le celte sainle, (h. noble, 1871.

Enfin, en donnant, en 1886, une nouvelle édition de cet ouvrage, l'auteur y ajouta le texte original avec une traduction française.

Œuvre de Marguerite d'Oyngt, prieure de Poletelm publiée* (Tapré* le manuscrit de la bibliothèque de Grenoble par E. Philippon... avec une introduction de M.-IE Guiguc, Lyon, 1877. in-12, xxxix-93 pagrs.— V.Lc Clerc. Marguerite d'Duyn, prieure de la eharleu.xe de PoMln, ta vie, ict écrits. dans Histoire littéraire de la France, t. xx, 18-12. p. 305-325, et 791-792. Beaucoup d'hbtoriens m sont occupés de Marguerite d'Oyngt fit divers points de vue. L^s uns ont prétendu qu'elle était de la Savoie, 1rs autres l'ont revendiqué* pour la France et la province de Lyon. Quelques litterateurs ont fait de* études philologiques sur ses OBUvm de langue vulgaire,qui. selon M. Guigne -constituent fit peu près l'unique monument du dialecte parlé dans la province du Lyonnais fit la lin du xm^e siècle .*

Cf. Le Vasseur. *Ephemeride* ord. carta**, Montreuil-sur-Mer, 1890, p. 167-169; dom lx* Coutculx. *Annale* ord. cartus.*, cités ci-dessus; dom Victor Dorcau. *Lef éphéméride* de l'ordre de* chartreux*, t. iv, p. 7-16.

S. Aurons.

OZANAM Antoine-Frédéric, historien et lilt -râleur français, né à Milan le 23 avril 1813, mort à Marseille le 8 septembre 1853.

Fils d'un ancien officier de l'armée d'Italie installé à Milan comme médecin, puis, en 1816, après que les traités de 1815 eurent donné Milan à l'Autriche, revenu à Lyon d'où il était parti en 1793, Ozanam fut. à Lyon, élève du collège royal de 1822 à 1829. puis cicrc d'avoué. En octobre 1831. son père, qui le destine au notariat, l'envoie suivre des cours de droit à Paris, où il est bientôt le pensionnaire d'André-Marie Ampère. En 1836 il est docteur en droit. Mais il a poursuivi en même temps ses études classiques. Il se sent une vocation littéraire. Dès 1828, il collabore à une petite revue lyonnaise, l'*Abeille*; en mai 1831. quand les saint-simoniens, Bcynaud. Leroux, Laurent tentent de conquérir le peuple de Lyon, il attaque leur doctrine dans le journal le *Mparalcur*. Il publie peu apres cet article développe dans une brochure dont l'Arcntr du 24 août, fera un grand éloge : *Wflexions sur la doctrine de Saint Simon*, Lyon. 1831. dans CEu pit s complètes, 2* édit., in-8°. 1862 1865. t. vm (Mélanges). En 1835. il est licencié cs-lettres; le 7 janvier 1839, docteur cs-lettres. Sa thèse latine traitait *De frequenti apud veteres poetas heroum ad infero* descensu*, 12 p., in-8°. Paris; sa thèse française intitulée : *Essai sur la philosophie de Dante*, in-80. Paris, et, dès la seconde édition. *Dante et la philosophie catholique au xnr siècle*, 1815 (*Œuvres complètes*, t. vi). montrait « le travail intérieur » d'où naquit la *Divine Comédie*, clic était appelée à un grand retentissement. Cf. Sainte-Beuve. *Causeries du lundi*, t. xi. La *Divine Comédie de Dante*, p. 173-171. De 1839 à 1810. il est professeur de droit commercial à Lyon. Mais, reçu premier, en 1810.au concours d'agrégation des facultés des lettres qu'a institué Cousin, il devient en 1811, l'année mémo où il se marie, suppléant, à la Sorbonne, de Faune! dans la chaire de littérature étrangère, et au collège Stanislas. dont Gratry n pris la direction, du professeur de rhétorique, *Frédéric Ozanam professeur au collège Stanislas*, par Édouard Dccq-Ozanam dans *Correspondant* du 25 avril 1913, p. 219-227; il se fixe alors à Paris. En 1811, il sera professeur titulaire de sa chaire de Sorbonne mais devra abandonner son professorat à Stanislas. En 1846. il sera chargé par Salvandy d'une mission de recherches et d'études dans les bibliothèques publiques et privées d'Italie. Le fruit principal de cette mission fut le recueil très austère de textes et de notices : *Documents inédits*

pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie depuis le xiii^e siècle jusqu'au xix^e, avec des recherches sur le Moyen-Age italien, paru en 1850, et qui ne figure pas aux Œuvres complètes. En tête se trouve un mémoire : *Des écoles et de l'instruction publique en Italie aux temps barbares*, publié à part en 1850 et qui figure aux Œuvres complètes, t. h. De cette mission sortit aussi le livre des *Poètes franciscains en Italie au xiv^e siècle, avec un choix des - Petites fleurs de saint François traduites de l'italien* (cette traduction était l'œuvre de Mme Ozanam), In-8°, Paris, 1852 (Œuvres, t. v). Décollé époque datent également les deux ouvrages. *Les Germains avant le christianisme*, in-8°, Paris, 1847 (Œuvres, t. iv), grand prix Gobert, 1819, et *La civilisation chrétienne, chez les Francs*, in-8° Paris (Œuvres, t. v), grand prix Gobert, 1850, qui forment ensemble les *Études germaniques*.

En 1848, il applaudit au triomphe du peuple. Il croit à la démocratie; avec Lacordaire il fonde *Vie nouvelle* et il est garde-national malgré sa santé déjà chancelante. Il connaîtra les mêmes déceptions que Lacordaire. Il n'en sera pas moins hostile au coup d'Etat du 2 décembre. Mais sa santé de plus en plus mauvaise l'obligeait à s'éloigner de Paris et, après un séjour en Italie, il mourait à Marseille en 1853.

Outre les ouvrages signalés, il avait publié ou il laissait : 1. des articles de revue ou de journaux, des discours, etc., recueillis sous le nom de *Mélanges* (Œuvres, t. vu et viii); *Du progrès par le christianisme*, paru dans la *Revue européenne*, t. i, p. 1-25, loc. cit., t. vi; *Deux chanceliers d'Angleterre, Hacon de Verulam et saint Thomas de Cantorbéry*, Paris, 1866, loc. cit., t. viii; *Du protestantisme dans ses rapports avec la liberté*, paru dans *l'Univers*, 4-12 décembre 1838, *ibid.*; *Du divorce*, in-8°, 1848, *ibid.*; *Un pèlerinage au pays du Cid*, 61 p., in-8°, *ibid.*, etc. — 2. Un mémoire sur les *Sources poétiques de la Divine Comédie* (Œuvres, t. v, à la suite des *Poètes franciscains*); et une traduction inachevée de la *Divine Comédie*, trente chants sur trente-quatre de *l'Enfer*, six sur trente-trois du *Paradis* et les trente-trois du *Purgatoire*, *ibid.*, t. ix.

— 3. Des cours faits à la Sorbonne et qui parurent sous ce titre : *La civilisation au xiii^e siècle, introduction à une histoire de la civilisation aux temps barbares, suivie d'un Essai sur les écoles en Italie...* (Œuvres, t. let u), qui reçut le prix Bordin en 1856. — 4. Une abondante correspondance dont la partie la plus importante, sous le nom de *Lettres*, 1831-1853, a été publiée dans les Œuvres, t. x et xi : — 5. *Dix lettres inédites et des Discours sur la Société de Saint-Vincent de Paul*, In-8°, Paris, 1870.

Les Œuvres complètes furent publiées pour la première fois en 1855, 8 In-8°, Paris, avec une *Préface* de F.-J. Ampère. Des Œuvres choisies d'Ozanam, parurent en 1870, In-18, Paris, et en 1877 In-12, *ibid.* Il faut mentionner aussi le *Livre des malades* qui parut en 1857 et qui eut plusieurs éditions.

Ozanam appartient à l'histoire religieuse. Il est de cette génération de jeunes hommes qui, à la suite de l'ébranlement donné par le *Génie du christianisme*, tentèrent de ramener à l'Eglise les esprits que lui avaient aliénés le phyllosophisme et la Dévolution. C'est sous l'influence de son professeur de philosophie au lycée de Lyon, l'abbé Noirot, qu'Ozanam sentit sa vocation d'apôtre et, puisqu'il se proposait d'écrire, d'apologiste. Sur l'abbé Noirot et son influence, voir Heinrich, *Notice sur l'abbé Noirot*, Lyon, 1888, et sur sa philosophie. Tissandier, *Leçons de philosophie professées au lycée de Lyon par l'abbé Noirot*, Lyon, 1852. En relations avec Ampère, Ballanche, dont la pensée le pénétrera profondément, Chateaubriand, et parmi de plus jeunes, Montalembert. Gerbet. Lacordaire. subissant également

l'influence du Lamennais de *l'Imprimé*, il servira le catholicisme libéral et social.

Après diverses tentatives pour grouper les jeunes catholiques intellectuels dans une même pensée et une même action, il fondera la Société de Saint-Vincent de Paul en 1833: il sera de ceux aussi qui, à force d'insistance, amèneront l'archevêque de Paris, de Quélen, à instituer les conférences de Notre-Dame et à les confier à Lacordaire, 1834-1835. Il pèsera sur l'opinion par de multiples articles dans les revues ou journaux catholiques : le *Correspondant*, la *Tribune catholique*, *l'Univers*, la *Revue européenne*, surtout. Son œuvre entière d'historien et de lettré est une œuvre d'apologétique.

Dès 1829, il concevait un ouvrage qu'il intitulerait : *Démonstration de la religion catholique par l'antiquité des croyances historiques, religieuses et morales*, histoire de l'humanité religieuse, qui glorifierait la religion par ses bienfaits et démontrerait la transcendance du christianisme. Son article, *Le progrès par le christianisme*, paru en 1835 dans la *Revue européenne*, et faisant suite, en quelque sorte, à ses *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, répond à cette conception. En fait, cependant, les circonstances, en particulier les nécessités de son enseignement, l'engagèrent à se proposer seulement d'écrire une *Histoire de la civilisation au Moyen Age*; « Je ne propose, dit-il, d'écrire l'histoire littéraire du Moyen-Age depuis le v^e siècle jusqu'au xiv^e et jusqu'à Dante. Mais, dans l'histoire des lettres, j'étudie surtout la civilisation dont elles sont la fleur et dans la civilisation j'aperçois principalement l'ouvrage du christianisme. Avant-propos de la *Civilisation au xiii^e siècle*. Cf. *Lettre à Foissac* du 26 janvier 1846. Cette œuvre, Ozanam est loin de l'avoir réalisée. La *Civilisation au xiii^e siècle* est l'introduction générale. Elle montre le monde antique s'écroulant. Impuissant, sous les coups des barbares, l'Eglise sauvant alors de la civilisation ce qui doit en être sauvé et purifiant ce qui y devait être purifié; puis, forte de sa puissance divine, entreprenant l'éducation des peuples nouveaux. Les *Études germaniques* la montrent à l'œuvre auprès des peuples d'origine germanique, ce qu'ils étalent avant qu'elle prit contact avec eux, ce qu'elle lit d'eux et par quels moyens, où éclate son intelligence supérieure. C'était l'entrée dans le sujet. Ses travaux sur Dante en devaient être le couronnement. « Il abordait Dante comme le jeune lévite approche de l'autel », et il l'étudiait, pour la première fois, comme Dante veut être étudié, avec l'esprit catholique. Il y montrait l'expression de l'histoire de son temps prise au sens le plus étendu, l'expression non-seulement des passions, des haines politiques, des luttes, mais encore de la science, des croyances et des imaginations d'alors, Sainte-Beuve, loc. cit., et il en tirait celle double leçon que la théodicée couronne la philosophie, comme le *Paradis* est le tenue de la *Divine Comédie*, et que le bonheur complet de l'homme ne se réalise que dans la contemplation de Dieu.

En 1921, le conseil général de la Société de Saint-Vincent de Paul a parlé de demander à Borne l'introduction de la cause de béatification de l'archevêque Ozanam. Cf. *Revue apologétique*, 1^{er} mars 1923, p. 693-696.

Ozanam, *Itinéraire du chrétien*, in-8°, Paris, 1913 : Prince par B. Dniiinlc; Ozanam collégien; Ozanam étudiant : Jon uposMuf tntclclm l par G. Goynu; l'Imidalcu de la Société de Saint-Vincent de Paul, par de Luozac de Uiborie; L'hhdorien par B. Jordan; L'homme de lettres, par H. Cochin; l-a pensée sociale de Frdèrh Ozanam, par E. Dutholt; L'upalmhtc, par Mur Bnudrillntt; PtOographie, et bibliographie de Frédéric Ozanam, par A. Corbière.

Voir auul : Micorclttire, *Frédéric Ozanam*, Pari», 1856, *dun* Q-uvre*i. in-12, I. Mil, Puri-¶ 1877; *Nolkeitlpanégyrl-QL/n*, p. 197-281 ; ΝοηγΗμoπ, / r. Ozanam, *ta air rl *r* écrit**, dam *Portrait* rl éludes*, in-12, Purl», 1860, |». 263-287; < . Λ. O/iiniini, *Vit de F. Ozanam*, In-12, Pnri», 1882; Ch, Huit, *La nie rl h\ truing tic Frédéric Ozanam*, in-8-.

Lyon, 1888; Kathléen O'Mem, *Frédéric Ozanam. ia me ri *ri ouvrage**, In-12, Pon*, 1892; B. Faulqultr, *Frédéric Ozanam*, 1893; Calippc, *Hlogeaphle toclale de Frédéric Ozanam anrc recueil eommenlé drs prlnrftaux lrrlr* qui l'y référent*. P»13, dnn* la collection /-« *pentée chrétienne*, C Cokvtantiv

PACAREAU Pierre (1711-1797) naquit à Bordeaux, le 2 septembre 1711; il fit d'excellentes études et se consacra d'abord à la prédication; il devint chanoine de la cathédrale Saint-André de Bordeaux et, à ce titre, il fut deux fois vicaire capitulaire, en 1769 et en 1787. Favorable aux idées jansénistes, il applaudit aux changements imposés à l'Église par la Constitution; il approuva la Constitution civile du clergé et prêta le serment. Il fut élu évêque constitutionnel de la Gironde, le 11 mars 1791, et sacré à Bordeaux, le 3 avril, par Saurin, évêque constitutionnel des Landes. Il choisit comme principal collaborateur le docteur Dominique Lacombe, qui, en fait, gouverna le diocèse, à cause des infirmités de Pacareau. D'ailleurs, lorsque Pacareau mourut, le 5 septembre 1797, Lacombe lui succéda sur le siège de Bordeaux. — Pacareau a laissé quelques écrits : *Nouvelles considérations sur l'usure et le prêt à intérêt*, in-8°, 1781, s. I. — *Alémoire expositif ou Idée succincte des droits et de la juridiction du chapitre Saint-André de Bordeaux sur les cures de sa dépendance, et, en particulier, d'un droit foncier et exclusif des fonts baptismaux, contre les prétentions de MM. les cures de cette ville*, in-8°, Bordeaux, 1787. — *Analyse d'une requête en plainte au sujet au mémoire précédent*, in-8°, Bordeaux, 1787. — *Réflexions sur le serment civique*, publiées le 1er mars 1791, pour justifier le serment prêté à la Constitution. — Divers mandements, en particulier. *Mandement de prise de possession*, cl *Lettre de communion*, adressé au pape, le 12 avril 1791.

Michaud, *Biographie universelle*, I. xxxi, p. 572-573; t. 10. — *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix, col. 2-3; Feller-Wiel, *Biographie universelle*, t. vi, p. 332; *Annales de la religion*, t. i. p. 103; t. n. p. 406; t. v, p. 377, 393-390, 474-475; t. vi, p. 136; Aurélien Vivier, *Histoire de la Terreur à Bordeaux*, Bordeaux, 1877, in-8°. t. i, p. 60-70, 77-82; *Chronique religieuse* de 1797; FLSquet, *La France pontificale*, Bordeaux, p. 395-396; Pisani, *L'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, Paris, 1907, in-8°. p. 400-110.

J. Caillière.

PACCORI Ambroise (1649-1730) naquit à Céaucé, dans le Bas-Normandie, en 1619; il fit ses études philosophiques et théologiques sous les yeux d'Henri Arnould, évêque d'Angers, frère du grand Arnould. Il resta diacre toute sa vie. Appelé dans le diocèse d'Orléans, par l'évêque, M. de Coislin, il dirigea les études du séminaire avec une sévérité rigide. À la mort du cardinal de Coislin, il dut quitter le diocèse d'Orléans et il se retira à Paris, où il composa, sous le voile de l'anonyme, un grand nombre d'écrits, ordinairement très courts. Il fut appelé et rappela de la bulle *Unigenitus*. Il mourut à Paris, le 12 février 1730.

Les ouvrages de Paccori se rapportent à la morale ou à la piété et ils sont tous imprégnés des idées jansénistes. On peut citer *La vie, mort, passion et résurrection de Notre-Sauveur Jésus-Christ*, Orléans, 1688, in-12. — *Avis salutaires à une mère chrétienne pour se sanctifier dans l'éducation de ses enfants*, Orléans, 1689 et 1691, in-8°. — *Avis salutaires aux pères et aux mères qui veulent se sauver par l'éducation chrétienne qu'ils*

doivent donner à leurs enfants, Orléans, 1690 et 1710, in-8°; Troyes, 1722, 1767; cet écrit eut un grand succès et il compte au moins 15 éditions. — *Entretiens sur la sanctification des dimanches et des fêtes*, Orléans, 1691 et 1696, in-8°; une 12^e édition parut à Paris, en 1719. — *Règles chrétiennes pour faire saintement toutes ses actions dressées en faveur des enfants qui se font instruire dans les écoles catholiques*, Paris, 1700, et Bruxelles, 1711, in-12; très souvent réimprimées par les écoles chrétiennes. L'auteur du *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. in, p. 111-413, relève, dans cet écrit, plusieurs propositions nettement jansénistes sur les actions des infidèles et sur la grâce efficace. — *Règles pour travailler utilement à l'éducation chrétienne des enfants*, Bruxelles, 1722, in-12. — *Instruction chrétienne sur la manière dont on doit se conduire, dans le temps qui précède le carême et sur les désordres du carnaval*, in-18, Paris, 1722. — *Honneur qu'on doit à Dieu dans ses mystères et dans ses saints*, Paris, 1726, in-12, publié sous le pseudonyme de l'Étang, et où l'on trouve un rigorisme outré. — *Instructions chrétiennes sur les représentations deshonnêtes*, Paris, 1726, in-12. — *Règle pour vivre chrétiennement dans l'engagement du mariage et dans la conduite d'une famille*, Paris, 1726 et 1711, in-12. — *Devoirs des vierges chrétiennes, tirés de l'Écriture et des Pères de l'Église*, Paris, 1727 et 1736, in-18. — *Journée chrétienne, où l'on trouvera des règles pour vivre saintement, dans tous les états et dans toutes les conditions*, Paris, 1730, 1735, 1750, in-8°, cl nouvelle édition augmentée d'un abrégé de la vie de l'auteur par l'abbé l'Étang, Paris, 1760, in-12 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 11 mars 1763, p. 48). — *Pensées chrétiennes, tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères, pour tous les jours du mois*, Paris, 1733, in-18.

À ces ouvrages on doit en ajouter quelques autres, composés par Paccori, en collaboration avec d'autres auteurs ou réédités par lui : *Abrégé de la loi nouvelle, compris dans les deux grands commandements de l'amour de Dieu et du prochain, et dans le précepte de la prière...*, avec une suite qui traite de la charité selon saint Paul, par de Vornage et Paccori, Paris, 1711-1712, cl 1727, 2 in-12 (Goujct, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. n, p. 562-591); une *Suite de l'abrégé de la loi nouvelle* parut en 1711, Paris, in-12. — *Épîtres et évangiles, avec des explications par demandes et par réponses*, de l'abbé Perdoux, prêtre d'Orléans, augmenté par Paccori, Paris, 1727, 1 in-12. Une nouvelle édition, très différente, fut publiée par l'abbé Goujct, Paris, 1737, 3 in-12. — *Histoires choisies ou Livre d'exemples tirés de l'Écriture et des auteurs ecclésiastiques, avec quelques réflexions mêlées*, par l'abbé Genèveux, in-12, Paris, 1718, réédité, revu et augmenté par Paccori, Paris, 1727, in-12. L'abbé Goujct attribue à Paccori les *Regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du Pater*, Orléans, 1691 et 1737. in 12, que Barbier dit être l'œuvre du P. Proust, l'hérétique; mais Paccori a fait à l'ouvrage quelques additions.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxi, p. 579; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix, col. 8; Moréri, *Le*

grand dictionnaire historique, édit. de 1739, l. VIII, p. 2-3 de la lettre I.; Quérard, *la littérature littéraire*, t. vi, p. 5-13; Feller-Weiss, *biographie universelle*, l. Vf, p. 333; Richard et Giraud, *bibliothèque sacrée*, t. xvm, p. 383-389; Rondel et Barraï, *Appelants célèbres*, p. 29-30 (Pacory), le même article se trouve dans 1^{rs} *Nouvelles ecclésiastiques* du 2 mars 1730, p. 6-7; Hondet, *Abrégé de la vie de Paccori*, dans l'édition de la *Journée chrétienne* de 1700; Goujct, *bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle*, pour servir de continuation à celle de Dupin, t. n, p. 565-571; Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la butte Unigenitus*, p. 431-135, *Nécrologe des plus célèbres dévotieux et consueurs de la vérité du XVIII^e siècle*, t. 1, p. 141-1 12; *Supplément au nécrologe*, 1763, p. 273; *le Supplément au nécrologe de Part-Royal* donne la biographie de Paccori, p. 404-106 et la copie de son testament, p. 219-212; Barraï, *Dictionnaire historique et critique*, t. ni, p. 281-282; Uidvocat. *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, t. III, p. 41; Desessarts, *la's siècles littéraires*, t. v, p. 65-66; Caillcbotte, *Essai sur l'histoire et les antiquités de la ville et de l'arrondissement de Domfront*, 1816, ln-18, p. 67; Ilauréau, *Histoire littéraire du Maine*, l. ix, p. 1-7; Lebreton, *biographie normande*. Rouen, t. ni, ln-8°, p. 171-172; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, l. n, Paris, 1886, ln-S°, p. 321.

J. Carreyre.

PAGE (André do), conventuel (t 1102), originaire de Sacco, en Campanie, dans la province actuelle de Salerne, fut chapelain du roi Martin et, en 1390, provincial. Peu après, il fut élevé au siège épiscopal de Malle et y mourut en 1402. Il est l'auteur d'un *Viridarium principum, qualiter princeps debeat esse virtutibus decoratus, ex Aristotele et aliis auctoribus compilatum*. Cet ouvrage est conservé à Florence, dans la bibliothèque laurentienne, plut. A/v, cod. 2i/.

1. IL Sbnnilra. *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. i. Home, 1908, p. 38.

Am. Tketaert.

PACHECO Balthasar, frère mineur de la régulière observance. — Originaire de Ledesma, en Espagne, il appartient à la province franciscaine de Saint-Michel, et vécut à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle. Il publia les ouvrages suivants, en espagnol : *In secundum decalogi præceptum libertinus*. Salamanque, 1595 et 1600; *In symbolum apostolorum*, ibid., 1603; *Speculum seu instructorium sacerdotum*, Madrid, 1611 ; *Exhortatio ad theologos ad studium juris canonici et methodum cognoscendi rubricas* (en latin), Salamanque, 1611; *Meditationes de divino amore*, ibid., 1582; *Tractatus sive discursus quatuordecim in orationem dominicam*, ibid., 1595, 1596 et 1603 (pas 1516, comme le dit L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 35); *Sermones de sanctis*, ibid., 1605; *Sermones dominicales, a prima dominica adventus ad dominicam quinquagesime inclusive*, ibid., 1605; *Concio in sacra die Pentecostes Roma habita apud Aram cirli ad capitulum generale ordinis an. 1600 celebratum*, Rome, 1600.

L. Wadding. *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 35; 1. IL Sbnndcii, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 112.

Am. T1ΓAEitt.

PACHYMÈRE Georgo», philosophe et historien byzantin, né en 1212, mort vers 1310. 1 Vie. IL Œuvres.

1. Vu . — Nous savons peu de choses de Georges Pachymère. dont l'existence tout unie de professeur et de juriste ne dut comporter d'autres événements que ceux de son ascension graduelle aux plus hauts postes de son état. Les données biographiques ici recueillies, sont empruntées à une double source : 1° à l'œuvre historique de Fauteur où celui-ci s'est tout-à-fois peu livré;— 2° à une longue épitaphe de cent vers composée par un élève, Manuel Philès, Texte critique dans E. Miller, *Manuclis Philir carmina*, l. n, Paris, 1857. >. 100-105. Migne (*P. G.*, l. cxi.iii, col. 121. 122) reproduit l'édition princeps d'Allatius, *Diatriba de Georgiis*, p. 373. Cette notice nécrologique se trouve

également ailleurs. Voir les références de E. Miller. *op. cit.*, p. 400, n. 3. Quant aux neuf poèmes autobiographiques, le peu qu'en ait publié Villosion, *Anecdote græca*, t. n, p. 77 sq., et que *VHistoire romaine* ait fait connaître (cf. *P. G.*, t. cxi.in, col. 418, 419) en donne une fort mauvaise idée et justifie la présomption d'Allatius que nous ne gagnerions rien à les lire. Par contre, il nous est parvenu de Fauteur un portrait en couleur, peint dans la première moitié du xiv^e siècle sur le fol. 6 v° du *Monaccensis gr. 442*.

Pachymère naquit à Nicée en 1242 et fut très tôt destiné à la cléricature. Venu à Byzance après la reprise de la ville sur les Latins (1261), il y fit une triple carrière à l'université ecclésiastique, au patriarcat et au Palais. On ne sait exactement quelle chaire il occupa à l'université restaurée par Michel VIII Paléologue. Sur cette institution voir Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*. Leipzig-Berlin, 1926, p. 57, 58. Mais, à en juger d'après les ouvrages purement profanes qui nous sont parvenus de lui, Pachymère dut y enseigner à peu près tout ce que comportait l'ἐγκύκλιο παιδεία, surtout la rhétorique, la philosophie et les mathématiques. Au patriarcat, après avoir gravi les divers degrés de la hiérarchie (en 1285, il n'était encore que simple επωνήμων, cf. *Échos d'Orient*, t. xxvi, 1927, p. 148), il parvint à la haute charge de πρωτεύδικο qui lui donnait le cinquième rang dans le conseil du patriarche et le plaçait à la tête du collège des εκτιμοκ ou clercs chargés surtout de l'inspection dans les églises et les monastères et jouissant du privilège d'intervention directe auprès de l'empereur. Sur la fonction, consulter Ch. M. Dimilriou, *Οτ Έξωχατάχοιλοι άρχοντε τη έν Κωνσταντινουπόλει μεγάλη του Χρίστου Εκκλησία*. Athènes. 1927. p. 21-23; la note de Hanton (Gf. *byzantion*, t. v, 1927-28, p. 83) est insuffisante et trop succincte. La haute compétence de notre auteur en matières juridiques lui valut de plus une place dans la magistrature impériale, celle de δικαιοφύλαχ, à qui le soin était laissé de résoudre les cas de jurisprudence les plus compliqués. Cf. E. Stein, *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs-und Wirtschaftsgeschichte*, dans les *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, l. n, 1923-1925, p. 4 I. Ainsi, mis par le jeu de ses occupations professionnelles en contact journalier avec l'élite intellectuelle de la capitale, initié au gouvernement de l'Église et aux secrets d'État, Pachymère se trouva, sa vie durant, dans une position exceptionnellement favorable pour suivre le cours des événements et nous en exposer la trame. De là sans doute naquit sa vocation d'historien. Dans les âpres luttes religieuses qui, sous Michel VIII (1257-1282) et Andronic II (1282-1328), divisèrent la nation grecque en deux camps, le fonctionnaire, homme d'Église et de Cour, servit toutes les causes que l'on voulut, sans donner à aucune des gages qui eussent compromis sa tranquillité. Cet opportunisme, qui ne l'empêchait pas de déplorer, à huis clos, les hardiesses doctrinales du patriarche cathodque, Jean XI Beccos (1275-1282), comme les excès de la politique impériale contre les orthodoxes, le mit à l'abri des mesures répressives qui, à cette époque de délation triomphante, renouvelaient sans cesse le cadre des administrations. Par prudence ou par tempérament, Pachymère, qui enseignait à de futurs théologiens et avocats l'art du raisonnement et des sophismes captieux, ne se mêla pour ainsi dire pas aux grandes controverses théologiques que son *Dissoir* nous retrace cependant avec une exacte minutie. Cette double circonstance, qui maintint pendant près d'un demi-siècle l'observateur au premier plan des événements. au-dessus des passions aiguës, entretenues autour de lui par la campagne religieuse, imprima à toute son œuvre cette note dominante de sincérité et

d'impartialité que les critiques les plus divers lui ont reconnue.

II. Œuvres. — Celles-ci sont nombreuses et très mêlées, comme celles de tout encyclopédiste byzantin. Il en existe plusieurs catalogues dont les principaux sont ceux d'Allatius (= Fabricius, *Bibliotheca yrara*, l. x σ, p. 701-721 ; t. xn ô, p. 61-69 - P. G., t. cxi.iii, col. 407-422); de Fabricius-Maries, *Bibl. graca*, l. vi a, p. 158-469, 550-551 ; t. vn d, p. 775-787 = P. G., *ibid.*, col. 421-436; de Ch.-Em. Ruelle dans *VAnnuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, t. vn, 1873, p. 162-166, et de K. Knimber, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., 1897, p. 288-291. Parmi les traités purement profanes que nous n'avons pas à signaler ici, il en est un à qui nous devons toutefois une mention, le Σύνταγμα των τεσσάρων μαθημάτων, l'équivalent de notre *Quadrivium* médiéval. Dans le livre consacré à l'astronomie, perçue, en effet, un certain déterminisme sous l'empire duquel l'auteur tente par endroits, quoiqu'à son corps défendant, une explication religieuse du cours des choses, car il croit à la vertu des nombres mystiques et au rôle fatidique des comètes. L'ouvrage entier, aux deux tiers inédit, a été préparé pour l'impression par feu Paul Tannery et paraîtra tous peu par les soins de l'institut assomplionniste de Kndikdy. — Le reste de l'œuvre, dans la mesure où elle intéresse l'idée religieuse, comprend :

1. Un traité sur la procession du Saint-Esprit *Filio: Πρά τοῦ λέγοντα ὅτι διὰ τοῦτο λέγεται Πνεῦμα Γίου διὰ τὸ ὁμοούσιον ἢ διὰ τὸ χορηγεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου*. *Ad eos qui dicunt propter ea dici Spiritum Filii quod ejusdem cum eo substantia sit vel quod ab eo dignis elargiatur*. Édité et traduit par Allatius à deux reprises dans le *De Ecclesiis occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Cologne, 1648, p. 518-522 et la *Gracia orthodoxa*, t. i, p. 390-395. Reproduit par Migne, P. G., t. cxliv, col. 923-930. La doctrine de cet opuscule est assez réservée pour que catholiques (v. g. Allatius, cf. P. G. t. h c. cit., nA. 923, n. 1) et orthodoxes (v. g. Démétracopoulos, Ὁρθόδοξο Ἑλλάς. Leipzig, 1872, p. 66, 67) aient pu s'en réclamer. En réalité, elle ne saurait satisfaire ni les uns ni les autres. En effet, l'auteur, non content de réfuter les explications phocéennes de la formule : ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, attribue un certain rôle au Fils dans la procession du Saint-Esprit : ce qui ne pourrait plaire aux Grecs; d'autre part l'action du Fils dans celle spiratio se réduirait à une médiation passive : ce qui ne saurait satisfaire les exigences latines. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. i. Paris. 1926, p. 423.

2. Une Παράφρασις τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρα Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτην : Publiée d'abord séparément dans le seul texte original, en 1551, par Guillaume Morelli, puis conjointement avec les traités de Denis, en 1615, par le P. Pierre Lansell, S. J., elle fut traduite en latin et reproduite, en 1634, par le P. Cordier S. J.; édition renouvelée en 1674 et adoptée par Migne dans les t. m et iv de la P. G. Un important commentaire fut écrit, ainsi que nous l'apprend la suscription, sur la demande du patriarche d'Alexandrie, Athanasios III (1276-1316), alors réfugié à Constantinople; ce dut être après 1278 (arrivée du prélat fugitif à Byzance) et avant 1302 (date à laquelle fut transcrit le *Parisinus græc. 448* qui en conserve une copie.) La lettre d'envoi, loin d'émettre aucun doute sur l'authenticité d'origine des œuvres expliquées, rapporte tout au long le *curriculum vitæ* de l'auteur présumé. On ne crut pouvoir en faire état; cf. Mgr Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, éd. 1892, p. i.x. Mais, en réalité, sur ce point comme sur celui de la conservation à Rome, à une très haute antiquité, des ouvrages de Denys (P. G.,

t. in, col. 113 D), Pachymère n'est que l'écho de saint Maxime et d'une tradition erronée depuis longtemps. Les divers exposés de notre auteur suivent de même, pas à pas, ceux du moine de Chrysopolis, au point qu'il semble à peine inventer plutôt celui-ci « pour leur prototype commun. Mais l'imitation intelligente évite le simple démarquage, chaque développement, plus étendu que celui du modèle, comportant une bonne part de réflexions originales ou de déclarations intéressantes. Ainsi, sur plusieurs questions controversées entre Grecs et Latins (v. g. à propos de l'évêque ministre ordinaire de la confirmation, P. G., *ibid.*, nA. 521A, de l'existence d'un état d'expiation où les Ames des justes purgent leurs fautes et peuvent bénéficier des prières faites pour elles, *ibid.*, col. 576 A, etc.) le paraphraste émet des avis conformes à la doctrine catholique ou s'en rapprochant plus que de la pensée orthodoxe.

3. La Ῥωμαϊκή Ἱστορία ou *Histoire romaine* en 13 livres, dont les sept premiers décrivent par le détail le règne de Michel VIII Paléologue (1258-1282) et les six autres racontent les vingt-six premières années du gouvernement d'Andronic II (1282-1328). L'ouvrage entier parut à Rome en deux fois, en 1666 et en 1669, par les soins du jésuite français P. Poussines et fut reproduit, tel quel, avec sa glose latine, dans la *Byzantine de Venise* (1729) et, avec de légères retouches, dans le *Corpus de Bonn* (1835) auquel Migne en a emprunté le texte (P. G., t. cxi.iii, col. 443-995 et cxi.iv, col. 1-716). Une nouvelle édition, avec traduction française et commentaires, inaugurera bientôt le *Corpus Bruxellense* et sera publiée sur la base des manuscrits suivants : *Atonacensis græc. 442*; *Burberin. gr. 198-199* et *203-204*, dont dépendent médiatement ou immédiatement les huit autres témoins existants. Cf. V. Laurent, *Les manuscrits de l'Histoire byzantine de Georges Pachymère* dans *Byzantion*, l. v, 1929-1930, p. 129-205, et *Un nouveau témoin de l'Histoire byzantine de Georges Pachymère* *Te. Athen. gennad. 40, ibid.*, l. vi, 1931, p. 355-364. Pachymère est le premier chroniqueur qui ait accordé dans ses exposés aux choses d'Église une place prépondérante, donnant ainsi un exemple que devaient imiter, sans exception, les derniers historiographes de l'empire grec d'Orient. Les critiques lui en ont fait un grief d'autant plus injustifié qu'il sacrifie infiniment moins que ses successeurs et devanciers à la jhraséologie savante et au goût de la dispute théologique. Son style est d'une excessive concision et ses exposés ne donnent, dans la plupart des cas, que l'essentiel. Gibbon a dit justement : « Sans comparer Pachymère à Tacite ou à Thucydide, j'admire la clarté, l'éloquence et la liberté avec lesquelles il raconte l'élévation des Paléologues. » Ce qui a fait tort à l'auteur, c'est la qualité de son vocabulaire passablement chargé de mots rares, difficiles à entendre et même de néologismes nés d'une fantaisie de rhéteur. Le théologien trouvera dans ces volumineux mémoires l'exposé des querelles doctrinales qui agitérent et divisèrent l'Église byzantine de 1258 à 1308, en particulier touchant le dogme de la procession du Saint-Esprit à Paire *Filioque* la primauté du pape et le droit d'ajout au Saint-Siège. Tout fut dit à cette époque sur ces trois points entre Grecs et Latins. Nous renvoyons pour le détail aux tables synodiques de notre future édition. Mais le principal intérêt de cette vraie *Histoire ecclésiastique* est dans les révolutions qui y sont faites des événements qui marquèrent, à Byzance et dans la Méditerranée orientale, les huit années (1271-1282) de catholicisme, les seules qu'on y ait connues depuis le schisme de Célestin V. Il est certes à noter qu'en rapportant les multiples tractations « qui soumièrent alors Byzance à Rome » Pachymère, orthodoxe décidé, fait parfois œuvre de partisan et se montre injuste ou inexact. Mais ces dé-

fault sont (implements rachetés par la loyauté avec laquelle il rend hommage aux vraies intentions des papes, à la sincérité, à la science et à la sainteté dévot, aujourd'hui contestées, du patriarche Jean XI Beccos, le vrai artisan de l'union des deux Eglises à cette époque, à la nécessité en fin de la réconciliation entre chrétiens pour barrer la route à l'Islam menaçant. Ces jugements ont d'autant plus de valeur qu'il* émanent d'un écrivain qui passa toute son existence dans l'opposition anticatholique. L'auteur, arrivé aux événements de 1308, promet de tenir ses récits à jour. P. G., t. cxi, col. 713 A. Mais la mort, survenue bientôt, dut briser ce projet, l'œuvre annoncée n'ayant jamais paru.

Notons ici la part certaine, mais mal définie, que Pachymère prit à la rédaction d'un ouvrage théologique qui résume le point de vue orthodoxe sur les questions controversées entre Latins et tirées à la fin du xiii^e siècle, cf. P. G., t. exlii, col. 833. Voir, à propos de cet important mémoire doctrinal, l'art. Job Jasitès, t. vin, col. 1188.

5. Mentionnons enfin deux grands ouvrages de notre auteur, utiles à consulter sur des points de philosophie ou de théologie morale, a) La *Paraphrasis unioersa in Aristotelem*, en 238 chapitres dont 15 seulement ont été publiés. Cf. Ch.-Ém. Ituellr, *loc. cit.*, p. 163, n. 6 et p. 166-168.—b) Les Προγυμνάσματα του Μελέται, exercices oratoires, au nombre de 29, roulant sur des thèmes divers, v. g. sur la réflexion, source de la félicité, le pouvoir absolu de la richesse, et divers cas de jurisprudence. Voir la nomenclature des sujets dans P. G., t. cxi, col. 114-418. L'édition en a été faite en deux fois, par Chr. Walz, *Rhetores grivci*, t. i, 1832, p. 589-596, et ET. Boissonade, *G. Pachymeris declamationes XIII*, Paris, 1848.

6. *Œuvres perdues ou supposées* a) Hecueil de lettres. Signalé par C. Gesner dans sa *Bibliotheca*, à la suite, sans doute, d'une méprise ou d'une erreur, car, malgré toutes les recherches, rien n'en a encore révélé l'existence. De toute la correspondance de Pachymère deux lettres ont été retrouvées, l'une se lit en tête de la paraphrase du pseudo-Illenis, cf. P. G., t. m, col. 108-116, l'autre, confondue à tort avec la précédente par Kuclic, *loc. cit.*, p. 163. η. I, est inédite dans le *Paris, græc.* 996, fol. 275-276 v^o. Toutes deux sont adressées au même personnage, Athanasios d'Alexandrie. — b) Une *Vie de saint Jean Chrysostome* attribuée à notre auteur par Oisabon a été restituée à l'évêque d'Alexandrie Georges. Sur le personnage, voir Ch. Baur, *Georgius Alexandrinus*, dans la *Ryzanlinische Zeitschrift*, t. xxi, 1927, p. 1-7. Fabricius (*P. G.*, t. cit., col. 133, 431) observait toutefois qu'une erreur de ce genre de la part de l'illustre bibliothécaire serait assez surprenante. Quoi qu'il en soit le texte n'en a pas été retrouvé. — c) Un traité dont l'objet est inconnu et d'une obscurité telle qu'un lecteur aussi lettré que Georges de Chypre en manifestait son incompréhension totale, cf. *Ἐκκλησιαστικὸ Φάρο* » t. ill, 1909, p. 7, lettre θ'. On trouvera, *ibid.*, p. 37, 38, une autre lettre au même. — d) Quant à la prétendue *Responsio ad calumnias Georgii Cypni* dont parle Nicolas Comnène Papadopoli dans ses *Pranotationes mystagogicee*, p. 257, elle n'a certainement existé que dans l'imaginable imagination de cet impudent faussaire. Une *Suggestio de officio diaconi patriarchalis*, mentionnée par le même, *ibid.*, p. 398, est de même invention.

La bibliographie la plus importante a été citée dans le corps de l'article. On trouvera d'autres références utiles dans K. Kntmbacher, *Gesehtchle der byzantinischen Literatur*, 2^e éd., 1897, p. 248-241 et U. Chevalier, *Répertoire des littératures du Moyen Âge*, t. i, *Rio**bibliographie. I. ir. I. » 1907, col. 3170 sq. Le jugeaient porté par N. Jorga (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. n. 1925, p. 2 » 0-20 » 2) sur l'œuvre de Pachymère historien

est très tendancieux et semble inspiré par la lecture de la glose latine, plutôt que par l'examen réfléchi du texte original.

v. La UKi NT.

PACIEN (Saint), évêque de Barcelone (seconde moitié du vi^e siècle). - Les renseignements que nous avons sur sa personne sont dus exclusivement à la brève notice de saint Jérôme : *Padanus in Pyrenaei /ugis Barcelona^e episcopus castigata eloquentice et tam vita quam sermone clarus*, sub Theodosio principi* jam ultima senectute mortuus est. *De vir. illust.*, n. 106. En tenant compte du fait que le *De piris* est de 392. que le règne de Théodose a commencé en 379. on voit entre quelles dates on peut situer la mort de ce saint évêque dont la naissance devait remonter aux toutes premières années du siècle. Jérôme d'ailleurs pouvait être exactement renseigné sur lui. Le préfet du prétoire Dexter, à la requête de qui il a composé le *De Diris* (voir le prologue), était le fils de ce même Paden. *Dexter Pae(at)iant, de quo supra dixi filius, clarus ad sirculum et Christi fidei deditus. Ibid.*, n. 132.

Jérôme connaissait de cet évêque divers ouvrages, « d'une éloquence châtiée », ouvrages de peu d'ampleur. dont il ne signale que deux par leurs titres : *Scriptis paria opuscula, de quibus est Ctnvus et Contra novatianos. De vir.*, n. 106. — L'opuscule intitulé *Cerous* ou mieux *Cervulus* est jierdu, mais une allusion y est faite dans un autre ouvrage de l'auteur. *P. L.*, t. xxi, col. 1081 CD. L'évêque y flétrissait les désordres liés aux amusements profanes du 1^{er} janvier. On lui reprocha, dit-il lui-même, d'avoir par là scandalisé de bonnes âmes. *Puto nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem !* Sur les divertissements en question voir les deux glossaires de Du Cange aux mots Κερβούκολο et *Cervula* et le *Thesaurus linguae latinae* au mot *Cervulus*. — Les opuscules contre les novatians dont parle également Jérôme doivent être identifiés à trois lettres, dont la dernière a l'ampleur d'un petit traité, et qui sont adressées à un certain Sympronianus. Ce personnage, qui n'est pas autrement connu, avait désiré discuter par écrit avec l'évêque de Barcelone sur les principes du novatlanisme. auquel il se rattachait. A une première invitation du novatien. qui lui demandait d'exposer la position de l'Eglise catholique, *fidem catholicis veritatis*. Paden répondit par une lettre, où. après avoir justifié le nom de catholique que s'attribuait la grande Eglise (*chrisitianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen*, dit-il avec fierté). il mettait le doigt sur le point capital qui séparait celle-ci de la secte adverse : la possibilité acceptée par l'une, niée par l'autre de la réconciliation ecclésiastique des pécheurs ayant accompli leur pénitence. Texte dans *P. L.*, t. xxi, col. 1051-1058. Sur quoi Sympronien, qui avait, semble-t-il, des loisirs, renvoya coup sur coup à l'évêque deux lettres et un traité où. sur un ton quelque peu contentieux, il attaquait la doctrine des catholiques relative à la rémission des péchés, lui 2^e lettre de Pacien (col. 1058-1063), accusé de réception de toute cette écriture, se contenta de relever quelques difflcultés d'ordre plutôt personnel soulevées par son correspondant; mais Pacien promettait de réfuter quand il lui serait loisible les expositions dogmatiques de la secte. C'est ce qu'il fit dans une troisième lettre (col. 1063-1082), qui est plutôt un court traité en réponse à celui que lui avait adressé Sympronien. Ce dernier ramenait à trois points l'essentiel de la doctrine novativnne : après le baptême il n'y a plus de place pour la pénitence; l'Eglise ne peut remettre le péché mortel; elle se détruit elle-même en recevant les pécheurs (à la réconciliation). Sans s'astreindre à suivre exactement cet ordre dans sa réfutation. Paden ne laisse pas de faire un exposé très complet et fondé sur les meilleurs textes scrip-

turnirs du pouvoir que possède l'Église de remettre le péché. A coup sûr elle ne le fait pas en son nom personnel, mais par une délégation divine (voir surtout la discussion relative au pouvoir des clefs, η. 11 et 12). En se montrant accueillante au pécheur repentant, elle reste parfaitement dans l'esprit de l'Évangile, n. 13 et H; et quant à ce que dit celui-ci sur le péché Irrémisable (le blasphème contre l'Esprit) l'objection qu'en tirent les novatiens se résout sans trop de peine, n. 15. Bien plus facilement encore se débarrasse-t-on de tant de paroles et d'exemples empruntés aux deux Testaments et dont le novatianisme voudrait faire peur aux catholiques, n. 16-19. Et pour ce qui est des arguments qu'il croit devoir trouver dans certains traités de Cypricn (le *De lapsis* est expressément signalé), il n'est que d'y regarder de près pour voir que ces arguments se retournent contre les rigoristes, n. 23. 21. Le tout se termine par une chaleureuse invitation conviant les schismatiques à rentrer dans l'unité de l'Église. L'évêque promet d'ailleurs, ayant ainsi répondu aux difficultés des novatiens, de proposer de manière positive la doctrine catholique : *subjungam, cum vacuum erit, et aliam epistolam, in qua non vestra redarguam sed nostra proponam*.

Cette lettre, si elle a été écrite, ne s'est pas conservée et c'est bien regrettable; la manière si heureuse dont Pacien avait discuté les idées novatennes faisait bien augurer de ce qu'aurait été une exposition positive de ce point si important. À défaut de ce traité d'ordre théorique, il nous est resté du moins une exhortation (*parnmesis*), relative à la pénitence, adressée, non plus aux gens du dehors mais aux fidèles et qui a l'avantage de nous montrer comment, dans la pratique, les choses se passaient. Nul traité ancien ne jette un jour plus vif sur les divers aspects de la pénitence ecclésiastique. Texte dans *P. L.*, loc. cit., col. 1081-1090. Adressée sans doute de vive voix à l'assemblée chrétienne, cette parénèse a été ensuite mise par écrit; elle imite d'assez près le *De pœnitentia* de Tertulien. Comme ce dernier traité, elle vise tant les catéchumènes, pour leur inspirer la crainte des rigueurs pénitentielles, que les fidèles, pour qu'ils en usent, si ce remède leur est devenu nécessaire. Avec beaucoup de sens de la composition, l'évêque étudie d'abord les fautes qui sont astreintes à la discipline pénitentielle alors en usage; il exhorte ensuite ceux qui auraient commis un ou plusieurs de ces *peccata mortalia* à se soumettre à cette discipline et tout d'abord à l'aveu qui doit les classer dans la catégorie des pénitents. Mais, parmi ces derniers, il ne manque pas de gens qui, ayant fait leur confession, refusent ou négligent de se soumettre ultérieurement à toutes les rigueurs de la satisfaction; de *Vexomolagèse* ils négligent ainsi la partie capitale. C'est à décrire les conséquences funestes de ces deux manières d'agir que l'auteur consacre ses derniers développements, en même temps qu'il vante les heureuses suites de la pénitence pleinement et joyeusement accomplie. La simple énumération de ces divers points suffit pour faire saisir tout l'intérêt qui s'attache à une étude approfondie de ce court traité.

Du même genre est un *sermo de baptismo*, *ibid.*, col. 1089-1091, dont la division, annoncée au début, comme celle de la *parienesis*, n'est pas aussi religieusement respectée : *aperiam quid iucril ante gentilitas, quid fides praestet, quid baptismus indulgent*. La doctrine du péché d'origine et de sa transmission à la descendance d'Adam s'y exprime avec une clarté que l'on ne trouve guère ailleurs avant saint Augustin. C'est à cette corruption foncière de l'humanité engendrée par la première désobéissance que porte remède la souveraine obéissance du Christ. Sa victoire sur toutes les tentations qui l'engageaient à ne pas « sou-

mettre à Dieu eut des fruits de salut non seulement pour lui-même, qui échappa à l'emprise de la mort, mais pour tout le genre humain, dont il partageait la nature. *Iustitia Christi necesse est ut in genus transeat*. C'est en foi d'abord, le baptême ensuite, l'Indispensable complément de celle-ci, qui nous fait participer à cette victoire du Christ, Foi et ablution s'unissent pour nous faire naître à cette nouvelle vie que le Sauveur est venu apporter, pour nous faire vivre en une pureté et une sainteté inconnues en dehors de l'Église. Dans sa sobriété, cette courte instruction présente un remarquable raccourci de la catéchèse prébaptismale.

À ces élégants opuscules i) en faut ajouter, semble-t-il, un autre qui vient d'être récemment découvert. Dom G. Morin a étudié et publié, en 1913, un traité ayant sensiblement la longueur de la 3^e lettre à Sympronien cl qui a toutes chances de représenter une œuvre de Pacien. Cet écrit, intitulé *De similitudine carnis peccati*, a été cité sous le nom de saint Jérôme lors de la controverse adoptianiste du ix^e siècle par Élipand de Tolède, *P. L.*, t. xevi, col. 872 CD (*Deatus Hieronymus iterum dicit*), et par Félix d'Urgel (au témoignage d'Agobard), t. civ, col. 591). GO B. 65B-66B; les deux patrons de l'adoptianisme cherchaient à abriter leur erreur sous quelques expressions de ce traité. La dernière citation, qui est assez longue, a permis à dom G. Morin de retrouver cet opuscule dans une pièce inédite du *Paris, lat. 13 3H*. Publié dans *Études, textes, découvertes*, t. i, p. 107-150. Dans ce ms. il figure sous le nom du bienheureux Jean. Les preuves qu'a données l'inventeur de l'appartenance à Pacien de ce traité, preuves tirées surtout de l'examen interne du livre et de la comparaison avec les ouvrages de l'évêque de Barcelone, ont rallié les sutrages des critiques. Il serait facile, nous semble-t-il, de les renforcer encore.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage se présente comme adressé à une vierge riche et fort généreuse, dont l'éloge encadre un long développement théologique. La destinataire a failli succomber à une épidémie qui a fait de grands ravages dans le pays. Cette calamité a-t-elle donné lieu aux manichéens à faire quelque propagande en faveur de leur solution du problème du mal. C'est possible. Toujours est-il que l'auteur du traité s'en prend vivement à eux et tout spécialement à ce point de leur doctrine qui niait la réalité de la nature humaine de Jésus. C'est à démontrer que le Christ (c'est le nom que l'auteur emploie pour désigner le Fils) a vraiment assumé notre chair, et la « chair de péché », celle qui, de par la malédiction d'Adam, est exposée aux souffrances et à la mort, que le traité est consacré. Très vigoureux quand il s'agit de mettre en évidence la réalité de la nature humaine du Sauveur, très perspicace en ses analyses des opérations de l'humanité, l'auteur est encore très inhabile à exprimer les rapports entre les deux éléments, divin et humain, qu'il reconnaît en ΓΙΙΟΙΗΠΟ-Dieu. Cela* tient partiellement à l'absence d'une terminologie arrêtée; l'emploi de l'expression concrète, *homo perfectus**, là où nous mettrions l'abstrait, *natura humana*, est aussi pour beaucoup dans l'impression troublante que causent certains passages. Celui qui a été cité par les adoptianistes espagnols, si on le prenait en toute rigueur, ne serait pas loin d'exprimer l'idée qui a été condamnée sous le nom de doctrine des deux fils. Pariant du baptême de Jésus et de la voix qui se fait entendre : « Tu es mon fils, je l'ai engendré aujourd'hui » (c'est une des leçons de Luc., in. 22), l'auteur oppose en ces termes le Dieu et l'homme : « *Quis est iste cadestis ? Hic sine dubio qui eum quem gestabat in baptismo fecit audire quod ante illum nullus audierat : i Filius meus es tu ego hodie genui te.* » Et qualiter dicitur hodie » si t in principio Verbum, et Verbum apud

*Deum et Drus crut Verbum · ? Quia non istud Verbum, fiod semper in Patre et apud Patrem et cum Patre luisse et esse credendum est, sed homo quem in gratiam salutis Deus Verbum suscepit audivit. Hic tuus hominis per dei filium Dei esse filius in Del filio phomehet uii; nec adoptio a natura sejungitur [qu'il faudrait traduire le (i)ls) adopté n'est pas séparé du (I)ls) par nature), sed natura cum adoptione confungitur, quoniam cum Verbum caro factum esi, non per adsumptam decrevit adsumptior fle Verbe qui assume (la nature humaine) n'n pas été diminué par cette nature assumée), sed in udsumente crevit adsumptio. Édit, citée, p. 122. l. 5-18; ci. p. 125, l. 28 : *filium hominis in Jesu et filium Dei teneamus in Christo*, et aussi p. 138, l. 23. Mais on aurait grand tort de voir en ces expressions, qui seraient aujourd'hui blâmables, une chose que les tâtonnements d'une pensée qui se cherche et qui ne trouve pas d'emblée la formule adéquate. Il reste que, tout en exprimant en des termes parfois malheureux la distinction des deux natures, l'auteur ne laisse pas de croire à l'unité essentielle du personnage de Jésus. Par ailleurs, les formules qu'il emploie pour exprimer l'existence dans le Christ des deux volontés et des deux opérations sont bien frappées. Commentant longuement la scène de l'agonie et le mot du Sauveur : *Pater, non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, il écrit ces paroles qu'un théologien moderne ne désavouerait pas : *Cum Patris et Filii una voluntas sit, ut una natura, unde hic diversitas voluntatum ? Credo, unde illam ipse sensit emanare cum dicit : « Spiritus promptus, caro autem infirma. · Cujus caro ? nempe hominis. — Quant à sa doctrine du péché originel elle s'exprime en des tenues qui rappellent à s'y méprendre celle (pic donne le *Sermo de baptismo*, et celui-ci, d'autre part, insiste sur la *caro peccati* assumée par le *Christ*; cf. *P. I...* t. xm. col. 1091 B.**

En ces divers traités, Pacien nous apparaît donc comme un théologien non méprisable et qui a droit à être nommé à côté des deux grandes lumières de l'Église latine de cette époque : Ambroise et Augustin.

1^{re} xTEs. 1^{re} x* lettres, le *De bapthmo* et le *He p.rni-lentibus* ont été publiés pour la première fois par E. du Tillot en 1538 et reproduits par les diverses *Hiblhdhèques* des Pères, finalement dans celle de Gallandi, t. vu, 1770, et dans *P. L.*, t. XIII, col. 1031-1091; ils ont été également publiés dans l'édition de *Salvien et de Sulpice Sévère de Gal-dnus*, Home. 1504, dans l'édition de *Ch usten M mer* donnée par C. Barth, Zwickau, 1655. et dans *In Collect, vult t. concit, hist.* d i card. d'Ag drre, t. f. p. 317-311. Toutes ces publications ne font que reprendre la lecture de du Tillot. Récemment J. van der Vliet n donné dans *Mnemosyne*, 1914, sér., t. xxiii, 1893, p. 185-198, une série de notes critique*, qui ont été utilisées par son élève Pli -P. Pcyrol pour une édition critique, Zwolle, 1896; notes philologiques de même genre dans A. Gruber, *Studien zu Pachmus von Barcelona*, Minich, 1901; dans H. Kauer, *Studien zu Pa-claims*, Vienne, 1902.

Le *De similitudine carnis peccati* signalé par G. Morin, dans *Trime bènédicte*, 1912, t. xxix, p. 1, a été publié par celui-ci dans *Eludes, textes, découvertes*, t. 1, M.ircdsotis, Pnrb, 1913, p. 81-110.

Travaux. - Outre les travaux philologiques* signalés ci-dessus, voir les notices littéraires des «liverse* patrologies, les pins récentes sont celles de O. B.irdciihcwvt, *Altkirchl., Literatur*, t. ni, 1912, p. 101-103. et de M. Schanz, *Gesch. der ram. Literatur*, t. iv a, 1911, § 950.

E. Amann.

PACIFIQUE DE CEREDANO (Geicano). ou **DE NOVARE** (Novaiulnsis) (Lo bienh.), frère mineur de l'observance, naquit, en 1120, à Ccranò, dans le diocèse de Novare, en Lombardie, de la famille considérée de Bnrnati. Entré, en 1155, dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, à Novare, il fut destiné, après son ordination, à la prédication, dans laquelle il s'acquit une grande renommée. Dans l'es-

prit et sous la direction de saint Bernardin de Sienne, il travailla à la restauration religieuse, morale et sociale de l'Italie et il prit une part importante à la prédication de la croisade contre les Turcs, décrite et promulguée par Sixte IV. Le chapitre général de l'observance, tenu à Ferrure, le 13 mai 1181, le députa en Sardaigne en qualité de commissaire, afin d'y visiter et d'y régir les couvents franciscains. Il mourut, dans cette île, avant le 11 juin 1482, comme cela résulte du témoignage de L. Wadding, *Annales minorum*, t. v», Lyon, 1518. p. 131. Philippe de Ferrure (*Calhologus generalis sanctorum*, Venise, 1625) et Arthur de Munster (*Martirologium franciscanum*. 2^e édit.» Paris, 1653), placent sa mort le 4 juin 1182. Selon son désir, on transporta le cadavre du P. Pacifique à Ccranò, où il fut inhumé dans l'église des franciscains. Sa tête toutefois fut donnée à l'église paroissiale. Il fut honoré par le peuple comme un saint et, en 1715, Benoît XIV approuva son culte pour l'ordre franciscain et le diocèse de Novare. Sa fête est célébrée le 8 juin, dans l'ordre des capucins.

Le P. Pacifique est l'auteur d'une *Somme de confession*, plus connue sous le titre de *Summa pacifica*, à tendances casuistiques, dans laquelle il expose la meilleure méthode pour entendre les confessions. Elle fut imprimée pour la première fois à Milan par Philippe de Lavagnia, en 1179, in-8°, 2^e p., sous le titre de *Opereta dicta Stimula ho vero Sumeta de pacifica conscientia*, et online l'allincent W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's repertorium bibliographicum*, part. I, Berlin, 1926, n. 12 259, et G. Brunet, *Manuel du libraire, Supplément*, t. n, Paris, 1880. col. 126. et non *Somma Pacifica o sia Trallato della scienza di confessere*, comme l'affirme L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. n, part. 2. Berlin, 1925, n. 12 259. et la plupart des historiens comme P. Jcilcr, *Kirchentexikon*, t. ix, col. 1232; M. Bihl, *The catholic encyclopedia*, t. xi, p. 382, etc. Cette somme fut composée en 1473. Nous lisons, en effet, après le titre mentionné ci-dessus : *composta nd anno del Signore 1173*. Elle fut, dans la suite, réimprimée plusieurs fois : à Brescia, 1497, in-4° : (Main, *op. cit.*, n. 15183, où elle est anonyme); s. d. n. L in-8°, 198p. (Copinger, *op. cit.*, n. 1575; elle porterait comme titre : *Summa confessionis, intitulata Pacifica conscientia*); à Venise, 1501, in-8J (J.-I L Sbaraka, *Supptemenlum et castigatio ad scripturas trium ordinum S. Francisci*, 2^e édit., t. n, Rome, 1921, p. 302); à Venise. 1506, in-8°, *ibid.*; à Venise, 1509, in-8', *ibid.*; à Venise, 1513, in-8°, *ibid.*; à Venise, 1518, in-8c. édition corrigée par Lucas Olchinensis, *ibid.*; à Venise, 1535, in-8°, *ibid.*; à Venise), 1563, in-8°, *ibid.* La même somme fut revue, corrigée et adaptée aux prescriptions du concile de Trente par le P. François de Jrcvise. religieux carme et réimprimée à Venise, en 1579, in-8rt, et en 1581. In-8°. On y lit, en effet, après le titre : *Xuoramente con somma studio, et diligentia ndotta in miglior lingua, riormata, et illustrata, con le determinationi del santissimo concilio di Trento, d'intomo alla materia del matrimonio, con le figure de' parentadi, c d'atre cose necessarie, e facili per institutione, et commoditii de' confessuri*. Dans cette double édition, on trouve une lettre du mémo P. François, datée de 16 mars 1574. Les rééditeurs du *Supplementum* de Sbarilen y voient un indice pour com lure à l'existence d'une édition de la Somme du P. Pacifique, revue par le P. François, publiée à Venise, en 1571, et mentionnée par L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e édit., Rome, 1906, p. 181. Contrairement à ce qu'affirment plusieurs auteurs, comme M. Bihl (*op. cit.*), et P. Jcilcr (*op. cit.*). Il faut admettre que la *Summa pacifica* n'a jamais été imprimée en latin; du moins aucune édition latine n'en est connue. Les éditions de Venise, 1501 et 1503, qui sont considérées généra-

lenient conine des éditions latines, sont imprimées en Italien et nullement en latin.

L. Wadding. *Annales on/inis Minorum*, t. vu, Lyon, 1548, p. 20, 90 et 131 ; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2^e éd. L. Rnmr, 1906. p. LSI ; .L IL Sbtmdcii, *Supplementum r/cadigilin ad scriptores trium ordinum S. Francisei*, *¹ éd. L. Lir, Rome, 1921, p. 302 ; IL Hurter, *Nomenclator*, 3^e 6111., l. n, col. 1071 ; *Ada sanctorum*, juin t. i, Paris, 1867. p. 106-407 et 789-790 ; (Anonyme), *l'ita dei bealo Pacilien di Cerano, della otscroanza *ii S. Francesco, prolcl-tore di Cerano*, Novare, 1878 ; Basile de Neironc, *Sul Ivato Pacifico da Cerano nlla tua P fcsllività centenaria, panegtrien*, Gênes, 1882 ; M. Cazzoln, *// beato Pacifico Ramali cia sua Cerano note itorlche-statistichr*, Novurc, 1882.

Am. ΤΕΕΤΛΚΠΤ.

PACOME (Saint), fondateur de la vie cénoblique (n^e siècle). — Si Ton est d'accord, entre critiques sur les grands traits de la vie de Paeôme, il n'en subsiste pas moins des divergences assez notables entre les divers exposes que l'on en a faits. Cela tient à la confiance plus ou moins grande que l'on accorde aux deux grandes catégories entre lesquelles se répartissent les documents relatifs à sa vie. Si, avec Bevuillout, Amelineau, Griitzmacher et d'autres, on considère comme primitives les sources coptes ou arabes, on est amené à écrire une biographie de Paeôme assez différente de celle que rédigent ceux qui font confiance surtout aux sources grecques. Il y a là toute une série de problèmes que nous n'avons pas à trancher ici, encore que les travaux récents montrent le caractère original des sources grecques. Qu'il nous suffise de marquer les traits suivants : Paeôme, né d'une famille de paysans, près d'Eznch, en Haute-Égypte, vers l'année 290, fut élevé dans le paganisme. Enlevé comme recrue, il eut l'occasion, dans la Basse-Égypte, de connaître les chrétiens, et d'expérimenter leur charité. Cette circonstance le convertit au christianisme. Libéré très vite du service militaire, il se relira d'abord dans les ruines d'un petit temple de Sérapis, puis va faire l'apprentissage de la vie ascétique auprès d'un ermite autour de qui s'étaient groupés quelques disciples. Une vision céleste, diversement rapportée selon les sources, l'aurait amené à concevoir pour la vie religieuse et ascétique une formule différente de celle qui était alors en pratique. Quoi qu'il en soit, il reste qu'il entreprit à Tabennésl, sur la rive droite du Nil, en face de Denderah, la création d'une communauté religieuse organisée. La date de cette fondation doit se placer vers 320 ; elle fut suivie de plusieurs autres, car, malgré des exagérations suspectes, les documents ne laissent pas de doute sur l'extraordinaire attirance qu'exerça ce premier essai de vie cénobitique. Quand il meurt, vraisemblablement le 9 mai 316, Paeôme est le chef d'une véritable congrégation comprenant une douzaine de monastères d'hommes et trois de femmes, dont le couvent de Pabau, un peu en aval de Tabennésl, était la matrice-mère. Chose intéressante le cénobitisme paeômien se rencontre, dès les années 330-310, dans les milieux schismatiques méléliens. Voir différentes lettres relatives à des communautés de ce genre dans H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924.

Le monachisme paeômien, avons-nous dit, apporte de la vie religieuse une formule nouvelle, laquelle fut appelée à une longue fortune, puisqu'elle préside encore à la plupart des manifestations modernes de celle vie. Le monachisme a commencé par être la vie érémitique telle que l'avait réalisée un Paul de Thèbes ou un Antoine ; bien vile autour des ermites, qui avaient rêvé de vivre dans la plus parfaite solitude se groupent des disciples. Mais, s'ils sont groupés, ces disciples ne vivent pas pour autant de la vie commune. Dispersés sur des espaces plus ou moins étendus, ils vaquent séparément à la prière et au travail, ne se

retrouvant guère que pour le service dominical. Telle que la conçoit Paeôme, la vie religieuse, au contraire, se réalise essentiellement par la vie commune. Au lieu de vivre dispersés, les moines sont rassemblés en des enceintes closes, prient ensemble, travaillent ensemble, mangent ensemble. La formule du couvent, telle que nous la voyons encore s'appliquer, est désormais trouvée. Cette vie commune exige la constitution d'une véritable hiérarchie, laquelle est préposée non seulement à la formation religieuse et morale des moines, mais encore à l'administration temporelle de la communauté. L'autorité des supérieurs devient quelque chose de très différent de ce qu'était la direction surtout morale que donnaient les premiers pères du désert.

Les communautés telles que Paeôme est amené à les constituer ne peuvent vivre sans une règle précise, gardée par la coutume ou enregistrée par écrit. L'esprit tout pratique, dont le fondateur de la vie cénobitique a toujours fait preuve, permet de supposer qu'il a voulu, de bonne heure, mettre par écrit le coutumier de ses monastères. Mais l'état actuel des recherches ne permet pas encore de dire ce qu'il y a de primitif de proprement paeômien dans les textes copés, et grecs qui se présentent comme la *Règle* de saint Pacome. En 401, saint Jérôme traduit en latin une *Regula sancti Pachomii*, sur un texte grec, lui-même traduction d'un texte copte : *ut erant de Aegyptiucit in Graeam linguam versa, nostro sermone dictari*, P. L., t. XNiii, col. 65 B. Des fragments du texte copte, étroitement apparentés au texte hiéronymien, se sont retrouvés ; il existe d'assez nombreux textes grecs dont les rapports avec le copte et le latin ne sont pas encore définitivement fixés. Mais tous ces documents ne nous donnent pas, à coup sûr, l'état primitif de la règle. — Certains critiques ont cru trouver cet état dans le texte qui figure au c. xxxn (xxxvm) de *l'Histoire lausiaque*. Texte dans l'édition de Butler, p. 88-93 ; cf. P. G., l. xxxiv, col. 1099-1100. Palladius, voir son art., y raconte que Paeôme reçut d'un ange une tablette de cuivre sur laquelle était écrite une règle dont le texte est donné. Pour sommaire qu'il apparaisse, ce texte a bien des chances de n'être pas primitif et la *règle angélique* doit contenir un certain nombre de retouches que l'expérience aura montrées nécessaires. En tout état de cause, la règle paeômienne témoigne d'un réel souci de l'organisation en même temps que d'un ascétisme modéré et de bon aloi. Bien qu'elle s'adresse à une communauté, elle laisse suffisamment de place à l'initiative individuelle, surtout en matière d'ascétisme et de prière. D'après le récit de Palladius, Paeôme aurait fait à l'ange cette objection que les prières prescrites par la règle étaient peu nombreuses. A quoi il fut répondu : « J'ai précisé cela afin que les petits puissent s'acquitter sans peine de l'office. Quant aux parfaits, ils n'ont pas besoin de réglementation, car, à part eux, dans leurs cellules, ils consacrent à la contemplation leur vie entière. » En dehors de la règle, Jérôme a traduit également un certain nombre de *monita* et une douzaine de *lettres* de Paeôme ; plusieurs de celles-ci, adressées à des supérieurs de ses communautés, emploient des procédés cryptographiques que Jérôme s'est déclaré incapable de résoudre. — Amélincau a publié, en 1895, un certain nombre de fragments en copte de sermons attribués à Paeôme : Je n'ai pour garant, écrit-il, qu'ils aient été prononcés par Paeôme que le litre qui suit le précède chacun d'eux. Lui garant il se peut-être un peu mince, mais rien non plus ne s'oppose à cette attribution, tout ceci est d'ailleurs fort court et sans importance majeure au point de vue proprement théologique.

L. Vu s. — Signalons d'abord, bien évidemment, postérieur* aux textes ci-dessus, les renseignements fournis par

Palladius, *Histoire latisiaqiie*, c. xxxn, édit. Biller. p. 87-97 (l.ticol, p. 210-22 >)t par Sozotnène, // . l?., in, 11, /< G., t. i.xvn, col. 1069*1070. — H y « de tré* nombreux * vic* de Paeôme, qu'on pent répartir eu deux catégoie* :

I-//ii» In grecques. — Voir, sur leurs nippirt*, lesarl.de F. Ifnlklñ, dans Ana/eefa *bolhuidlana*, 1929, t. xi.vu.fi.376-388,1930, t. xi.viii,p. 257 sq. qui annulent partiellement le travail de W. Bou*»ct, *Apophlegmata. Studien zur (inch, dn (iltrslcn Manrhlums. II. Zur Uebcrlic/erung der Vita. Pachomiit* Tubing ic, 1923. L'auteur annonce l'apparition A brève échéuicv de* *Sancti Pachomii idba grauuv*. qui formeront le n. 20 <le> *Subsidia hagiographie* de* Bollnn-diïtcs. En attendant on trouvera une partie de ce* texte* dans les *Acta sanrtoru/n*, mai t. ni (édit, de 1680), p. 25.-62.; et dans P. O.. t. IV, p. 125-503.

2. Le* *ides orientales*. — Aperçu «le ces vie* dan* *Riblioih. hagiogr. orient.*, 191», n. 821-829. On trouvera les texte* copte* et arabes dan* deux grandes publication* d'Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés (Annales du musée Gulmel*, t. xvn, 1889). et *Monuments pour servir a l'histoire de VÉgypte chrétienne (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique /rançaise au Caire*. t. iv, (asc. 2, 1895); le texte syriaque dans Bcdjan. *Acta mart, et sanct.*, t. v, p. 122-176. M. Lefort n annonce la publication des *Vital Pachomii et sociorum e/u/*, dans la série copte du *Corpus script, christ, orient. (Ct. Comptes rendus de VAcad. des Inscr. et Pelles-Lettres*, 1919, p. 316.)

IL Ouvrages. — Les *sermons* retrouvés par Amélincau sont dans les *Monuments* (ci-dessus), p. 612-619. — lui *ibglr* est h l'heure présente l'objet de travaux qui ne sont pas encore terminé*. Sur les textes *copte cl grec*, études «l'approche de Th. læforl dans le *Muséon*, t. xxxiv, 1921, p. 61-70; t. xxxvn, 1921, p. 1-28; t. xl, 1927, p. 31-61. lui publica-tion d'un vol. *Pachomius et sociorum ejus opera qu.u supersunt omnia* dans le *Corp. scr. christ, orient.*, est annoncée. Utiliser provisoirement le texte grec qui ligure dans *Acta sanct.*, foc. *rit.*, p. 62.-63. (cf. P. G., col. 918-952), et un autre dans Pilra, *Analecta sacra et classica*, t. va, p. 112-115. Texte *latin* de saint Jérôme, dan* P. L., t. xxm, col. 65-92 (h la suite, les *epistolia*, col. 91-106); édition récolte de B. Albers, S. *Pachomii abbatls Tabcnncnsis reguha monastics*, Bonn, 1923.

III. ThwauX. — Parmi le* travaux anciens, Tillemont, *Mémoires*, t. vu, p. 167-235; 67 1-692. garde toute sa valeur. — Travaux récents : Amélincau. *Étude sur S. Pachome el le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte, d'après les monuments coptes* (dans les introductions aux textes ci-dessus mentionnés); Griitzmacher, *Pachomius und dos diteste Klosterleben*, Fribourg-en-B. el Leipzig, 1896; l-a-deuze. *Étude sur le cénobitisme pahkomien*, Louvain, 1898; dom Cuthbert Buller, *The lausiac history o/ Palladius*, t. n, 1901. p. 206 *qM et *passim*, voir table alphabétique, p. 267; Schhvietz, *Gesh. und Organisation drr parhomia-nischen Kläster*, dans *Archiv /ür kathoUsches Kirchenrechl*, t. Lxxxi, 1901, p. 161-100; t. lxxxii. 1902. p. 217-233, 151-175; t. lXXXIH, 1903, p. 52-72; sur le* rapports entre monachisme inélélien cl monachisme paeômien, Ghedlni, *Luci nuovc dai papiri sulloscismo McIrtiano c il monachisme in Egillo*, dans *Scinda cattoica*, 1925. p. 261-280,

B. AMANN.

PADILLA (François de), historien espagnol, né en 1527 à Antquera (prov. de Malaga), professa la théologie à Séville, devint chapelain du Balais royal à Tolède et finalement chanoine de Malaga; il mourut le 15 mal 1607. On lui doit : *Tabuler septem Ecclcsiir sacramentorum*, Madrid, 1587; *Conciliorum omnium index, chronographia scu epitome*, Madrid, 1587; une *Htslorta delà santa casa de Xuestra Seïïora de Loreto*, Madrid. 1588, mais surtout une volumineuse histoire ecclésiastique de l'Espagne qu'il poussa jusqu'au viip siècle : *Historia ecclesiastica de Espaiïa, hasta el anno 700 de Christo*, 2 vol. in-fol., Malaga, 1605.

N. Antonio, *Hibliolheca hhpaua nova*, 2 edit.. Madrid, 1783, t. l. p. 156; Hoefer, *Xouit Hc biographie générale*, t. xxxix, col. 28; Ilurtrr, *Xomenclator*, 3* édit., t. m, col. 516.

É. AMANN.

PADILLA (Jean do), chartreux espagnol cl fa-meux fioèlc «lu xv. siècle. Il naquit à Séville, en 1168,

et reçut une éducation littéraire correspondant â lit haute position de son père (naturel) et aux rares dis-position* pour l'étude qu'il manifesta dès l'cnfance. Sc* œuvres poétiques démontrent qu'il avait acquis une érudition vaste et profonde de l'histoire tant sacrée que profane, de la théologie, de la géographie, de In cosmographie et de la mythologie. Son style est gran-diose et sa diction élégante. Sc* compatriotes lui ont décerné le titre glorieux d'Homère et de Dante espa-agnol. A l'âge de trente ans, il sc fit religieux à la chartreuse de la* Cuevas, près de Séville, et aussitôt apres sa profession on lui accorda h dispense pour être vicaire (1500) de son monastère. En 1505, il étah prier de la chartreuse de Aniago, au diocèse de Valla-dolid (Espagne), et remplit *ucre*srvcm nt la mém« charge dans le* mlsons du Paular, de Cazalla et d« las Cuevas. Il fut aussi visiteur des deux province*. carlusicnncs espagnole*. Sa mort survint le 1er juillet 1520.— Avant son entrée en religion, Il avait publié de* poésies en langue vulgaire, et l'ouvrage suivant qu« l'on a eu le tort de croire perdu : La* *ciento ij cin-cuenta* (copias) *det labirinlo del duque de Cadix don Hudrigo Ponce de Leon de gloriosa memoria*, Séville. 119.3, in-1% 17 feuillets à 2 colonnes. Antonio n'i pa* connu ce poème, mais il est marqué dan* le *Reperto-rium* de ILiin, n. 12 260, dans les *Annales* de Panzer, t. rr, n. -161 et dans le *Supplément* de Brunet, Paris. 1834, t. in, p. 1. Dans cet ouvrage, Jean de Padilfa célèbre la gloire de l'armée espagnole dans la conquête de Grenade. Religieux, il composa deux grand* poèmes qui ont immortalisé son nom : 1. *Retablo de la vida de Christo*, tenu ne le 21 décembre 1500. et publié en 15«»5. à Séville, par Jacques Kromberger. La Biblio-thèque nationale de Paris possède un exemplaire de la deuxième édition achevée d imprimer le 8 novembre 1529 à Alcala de Henarès, in-folio, 76 ffs à 2 col. avec gravures sur bois. La troisième édition par Jean de Varela parut à Séville, en 1530, in-folio. L'nutcur. en quatre chants, raconte la vie de XoIre-Seigneur depuis l'annonce des prophéties jusqu'à la descente du Saint-Esprit. 2. *L's doce tnum/os de los doce Apostolos*, terminé le 11 février 1518. et publié a Séville, par Jean de Vareh. en 1521 et 1529, in-folio. Ce poème est plus grandiose que le précédent. L'auleur a imité la *Divine Comédie* de Dante. Le* douze apôtres sont figurés par les douze signes du zodiaque. L'apôtre saint Paul conduit le poète au ciel, à travers la terre et jusqu'il la porte de l'enfer. Selon le goût de son temps, dom Jean de Padilla mélange le texte sacre avec le profane sanscesserd'être sublime. On a dit qu'il y a préludé ;i la gloire de Herrera y Rioja. En 1811-1812, le chanoine de Oviedo, don Michel del Ricgo tlt imprimer Londres ce poème cl une partie du *Retablo de la vida de Christo* dan* le L rr de son recueil Intitulé : *Colecciõnde obrus poe-ticas espaAulas*.

1). Jo*é Amador de lo* Rio* duns son *Historia critu.. d-' la literatura ripaMa*, Madrid, 18t»5. t. vu, c. XIX, p. 269 270. cl dans le* études publiro* précédemment dan* L.. *hlorcsla andalusa*, Seville. 1811-1812, don* *El Tteinpo*, Madrid, 19 imril 1811. cl dan* *La revista htrrarta det l'pai*(d, octobre 1815 Voir nn**i Vulcnrl, Non *liruno y la onfrn de les carlujos*. Valence, 1899. p. 116-118; Tarin, *Real cartu/a de Miraflores*, B.irgo*. 1897. p. 165, note 1; \ntonlo, *Riblinlh. hispan. nmhi*, Madrid, 1783, t. î, p. 751, et l. n, p. 332; Morozzo, *Thatrum chronol. S. carias, ordinis*, Turin, 1681, p. 112 et 117; Trotnby, *Storla*, t. ix. p. 357.

S. Auront.

PAESMANS ailles Nobonu., tertiaire fran-ciscain, naquit à Hassell, dans le Limbourg belge, h 15 août 1511, conquît le grade de docteur en théologie à l'univcrsitéde Louvain, appartient au clergé séculier et. vers la lin de sa vie, devint tertiaire franciscain.

(I mourut apri.* 1621 et liliissn : I» *Tractatus calechlstoil de vu sacramentis*; 2e *Elucidatio catechistica sym-Mi apostolic!*, orationis dominica ct Salutationis angelicje; 3» *Conciones xv de passione Domini*; -1° *Definilio brevis pro Satae Regina et Ave Maria contra orthod»iæ fidei inimicos* (cn Hamand), Bruxelles, 1622.

Hkhini et Giraud, *RlbUotMque sacrée*, t. xvm. p. 27 et 107; J. H. StraralcU' *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisei*, t. n. Bonte, 1921, p. 5.

Ain. Τεετλεπτ.

PAEZ (Ferdinand do), frère mineur de l'observance (t 15X3), originaire de Penalvcz, dans le diocèse de Tolède; docteur de l'université d'Alcala, il y occupa le premier ll chaire de Duns Scot. Entré, ensuite, dans l'ordre des frères mineurs de la régulière observance, il habita le couvent de Alcala. Il composa un *Commentarius in primum librum sententiarum*.

J. H. Sbnralcn, *Supplementum ad scriplores trium ordinum S. Francisei*, t. n, Home, 1921, p. 252.

Am. Τεετλεπτ.

PAGANI Antoine, frère mineur de l'observance (t 1589), que l'on ne peut point confondre avec le conventuel Marc-Antoine Pagani, comme l'ont fait, à la suite de L. Wadding, *Scriplores ordinis minorum*, Rome, 1906. p. 29, un grand nombre d'historiens. Originaire de Venise. Anl. Pagani appartint probablement d'abord au clergé séculier et porta le nom de Marc, tomme cela résulte de l'*Index librorum prohibitorum Alexandri Vil*, Rome, 1661. p. 107, dans lequel sont mentionnés parmi les livres défendus, deux livres de poésie de Marc PaganI, à savoir : *Trlonfo angelico cl Sonetti diversi*, composés avant son entrée en religion. Il fut docteur en droit canonique cl civil, entra après 1557, à l'âge de trente et un ans, dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, au couvent d'Udine. el changea son nom de Marc contre celui d'Antoine. Il prit part au concile de Trente, y tint un discours sur la nécessité de la réforme de l'Églisc, et mourut le 1 Janvier 1589, à Viccncc, où il fut inhumé dans l'église 8 lint Bl.ii'-c.

Antoine Pogani est l'auteur de nombreux opuscles ascétiques, écrits en italien, énumérés par L. Wadding, *op. cit.*, et par J.-H. Sbaraleo, *Supplementum*, t i. Rome, 1908, p. 91. sous les litres latins suivants : *Sermo de salutifera el fructuosa pxnitenlia*, in-1°, Venise, 1570, qui traite de la contrition, de la confession et de la satisfaction. — *Oratio de miseriis sui (emporis ab hieresi, bellis, devastationibus*, dédiée au ministre général François Gonzaga. Venise. — *Reguhe sodalitatit S. Crucis*, Venise, 1587. non 1597 comme le soutient L. Wadding, *op. cit.* — *Speculum veri Christiani*, Venise, 1589. pas 1539. comme l'allInné le même L. Wadding, *op. cit.* — *Sponsalia anima cum Christo*, Venise, 1585.— *Tuba mililiæ Christi*, Venise, 1585. — *Prévis summa triumphorum militantium pro perfecta reformatione interioris hominis*, Venise. 1587. pas 1539, comme le déclare L. Wadding, *up. cit.* Dans cet ouvrage, intitulé en italien : *La brève somma délit esercizi de' penitenti per la profitcvole riforma dell'uomo interiore*. Pagani traite : a) de la connaissance des vertus chrétiennes, opposées aux vices et aux péchés : b) des avantages qu'elle nous procurent ici-bas el dans le < ici; e) des moyens les plus cHlcaces de les acquérir. Dans la préface dédiée au ministre général François Gonzaga, il fait allusion à une autre œuvre qu'il aurait composée, à savoir : *Compendium, guo modo confessorius ct pernitenz debeant se cantinere in peccatorum confessione*.

Il a composé aussi, en italien, des *Pia carmina*, \enisc. 1557, in 8' et pas 1570, in-1° comme le dit L. Wadding, *op. cit.*, en deux livres, dont le premier comprend les triomphes du Christ cl de la croix, le second, les triomphes des bienheureux et de la chas-

teté. ainsi que les louanges de la sainte Vierge. Dans le triomphe des bienheureux, il chante avant tout les louanges de saint François, de saint Antoine de Pndouc. de sainte Claire, de saint Bonaventure et de saint Bernardin de Sienne. On lui doit encore : *De purgatorio et indulgentiis (Triumphus glor. Venetorum*. lib. III, cap. n). — *Sermones*, en italien, Venise, 1587. — *Orath pro Ecclesia: reformatione habita in concilio Tridcnlino*, Venise, 1570, in-1°. publiée aussi dans un appendice des actes du concile de Trente par Labbe. Il a édité aussi les *Opuscula S. Roruwenlurit correctâ ct auctiori numero adornata*, à Venise, en 1561, comme cela résulte d'une lettre, conservée au couvent Saint-Biaise, à Viccncc, que lui adressa le général François Zamora, le 27 mars 1563. dans laquelle il est prié de bien vouloir mettre la dernière main à cette édition, qui généralement, cependant, est attribuée à François Zamora.

Enlin, L. Wadding, *op. cil.*, lui attribue encore : *Tractatus de ordine, jurisdictione ct residentia episcoporum, non omisis eis, quæ a synodo Tridentina fuerunt de hoc argumento decreta*, qui semble devoir s'identifier avec *VOratio pro Ecclcsia reformatione*; et un *Generalis discursus in legem canonicam*.

L. Wadding, *Scriplores oritlnis minorum*, Rome, 1906, p. 29; J. H. Sbar.dca. *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisei*, t. i, Rome, 1908, p. 91; II. Hurter. *Xomenclator*, 3» édit., I. in, col. 363-361; Porus Rodulphus. *Historia srraphtea*, I. II, Venise, 1586, p. 271.

Am. Τεετλεπτ.

1. PAGI Antoine, (senior), (1G21-1699). conventuel, un des plus célèbres historiens et des plus habiles critiques de son temps, naquit à Rognes, en Provence (département des Bouches-du-Rhône), le 31 mars 1621. Après avoir fait scs études chez les jésuites d'Aix, il s'enrôla dans l'ordre des frères mineurs conventuels au couvent d'Arles et émit ses vœux solennels le 31 janvier 1611. Après avoir achevé sa philosophie el sa théologie, il prêcha quelque temps avec succès. Ses talents lui méritèrent les premiers emplois dans sa province. A peine âgé de vingt-neuf ans, il fut élu provincial cl, dans la suite, il exerça encore trois (ois celle charge, sans que ses occupations administratives l'empêchassent de s'appliquer avec ardeur à l'élude de la chronologie cl de l'histoire ecclésiastique*.

Il entreprit l'examen des *Annales ecclesiastici* de Baronins, d'abord, dans *VEpilomc Annalium eccles. Baronii* de H. Sponde (Paris, 1630) cl, ensuite, sur les conseils de scs amis, dans l'ouvrage de Baronius lui-même. L'ouvrage de col illustre cardinal, quoique le plus étendu qu'on eût alors sur celle matière, oITmit une infinité de méprises, soit dans la chronologie, soit dans la manière de narrer les faits, el ll élail dilhcile de les éviter dans un temps où la critique historique était encore à ses débuts. Le P. Pagi les aperçut et entreprit de les corriger année par année. Il publia de son vivant le premier tome de sa critique à Paris, en 1689. In-fol.; les trois autres volumes qui vont jusqu'à l'année 1198, où s'arrêtent les *Annales* de Baronius, furent entièrement achevés et rédigés avant sa mort (1699). L'ouvrage complet fut édité, après sa mort, par son neveu François Pagi, conventuel comme son oncle, a Genève (non Anvers), en 1705, en I vol. in-fol sous ce litre : *Critica historico-lheologica in universus Annales ecclesiasticos em. ct reo. Casaris card. Paronii, in qua rerum narratio defenditur, illustratur, suppletur, ordo temporum corrigitur, innovatur ct periodo grxcn-rnmana nunc primum concinnata munitur...* *Accedunt catalogi decem veterum summorum pontificum hactenus inediti*. Il fut réimprimé dans la même ville en 1727 cl les « Critiques » de Pagi furent insérées à leurs places respectives dans l'édition des *Annales* de Baronius, (aile pai Mansi, à Lucqucs. en 1738-1757,

en 38 vol. In-fol, On trouve à la tête de l'édition de la *Critica historico-theologica*, faite à Genève, l'éloge du P. Pagi par l'abbé de Longue-rue, qui avait aidé beaucoup l'auteur de ce grand ouvrage. Le P. Pagi s'est révélé, dans son œuvre, très habile dans l'histoire et la chronologie, critique sage et prudent, écrivain d'un esprit net et solide, homme doux et modéré. Le P. Pagi ne put cependant échapper au sort qui attend tous les historiens, même les plus grands et les plus habiles ; à son tour, il fut critiqué et accusé d'avoir laissé un grand nombre de fautes de Baronius ou de s'être mépris lui-même, soit dans la chronologie, soit dans la narration des faits. La *Critica historico-theologica* n'est donc pas non plus exempte d'erreurs et d'inexactitudes.

Le P. Pagi composa encore les ouvrages suivants : *Dissertatio hypatica seu de consulibus ensureis*, in-4°, Lyon, 1682, imprimé dans *Apparatus in Annales ecclesiasticos Baronii*, Lucques. 1710. p. 1-136. C'est une dissertation sur les consulats, dans laquelle l'auteur prétend avoir découvert des règles, selon lesquelles les empereurs romains prirent, en certains temps plutôt qu'en d'autres, la dignité de consul. Il y a ensuite une *Dissertatio de die et anno mortis S. Murtini episcopi Turonensis* et une édition latine des sermons de saint Antoine de Padoue : *D. Antonii Paduani O. Min. sermones hactenus inediti de sanctis et diversis; accedunt vindiciæ regularum cons, acsarcorum*, Avignon, 1685, Il joignit à ces sermons diverses pièces qui regardent l'histoire ecclésiastique du xiir siècle, ainsi qu'une préface, dans laquelle il répond aux difficultés faites par le cardinal Noris et d'autres touchant les règles établies dans la *Dissertatio hypatica*. Une autre défense a été publiée par le P. Pagi dans la *Dissertation sur les décennales des empereurs romains*, contenant des réflexions importantes pour l'histoire, la géographie et la chronologie, éditée dans le *Journal des savants*, au mois de novembre de 1688. Enfin, dans le *Mercure de France*, décembre 1725, on a imprimé une lettre française que le P. Pagi avait écrite d'Aix, le 2 juin 1681. à M. Bigard, sur une conversation qu'il avait eue en 1661, chez M. l'abbé Durand, aumônier de la reine, mère de Louis XIV, avec M. de Lanuoy, sur la croyance des Provençaux, au sujet de sainte Madeleine. Le P. Pagi mourut à Aix, le 5 juin 1699.

Mémoires de Trévoux, 1711, p. 1512-1539, 1903-1931; 1712, p. 273-291 ; 1717. p. 1939-1967; *Apparatus in Annales ecclesiasticos Baronii*, Lucca, 1710, p. xvn; *Nouvelle biographie générale*, t. xxxix, p. 17 sq.; *Bibliothèque choisie*, t. vm, p. 218-327; *Journal des savants*, t. lxii, p. 189-198 et t. lxv, p. 271-280 ; *Bibliothèque sacrée*, t. xvm, p. 408-109; *Biographie universelle*, I. vi. p. 339; H. Hurter, *Monasticon*, 3^e édit., t. IV, col. 506-508; J. Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, I. i. Paris, 1860, col. 662-661.

Am. Tectaeut.

2. PAGI Antoine, junior, conventuel, neveu du P. François Pagi, du même ordre (ci-dessous). Il vécut au xvm^e siècle et continua l'œuvre imposante de son oncle, touchant l'histoire des papes: *Breviarium historico-chronologico-criticum illustriora pontificum romanorum gesta... complectens*. Aux quatre volumes, composés par le P. François Pagi. il en ajouta deux autres, le t. v, publié à Anvers, en 1718 et le t. vi, publié au même endroit en 1753.

Bibliothèque sacrée, t. xvm, p. 109; *Biographie universelle*, t. vi, p. 339; H. Hurler, *Monasticon*, 3^e Mit., t. iv, col. 1190.

Am. Tectaeut.

3. PAGI François (1651 1721), conventuel, neveu d'Antoine Pagi senior. Né à Lambesc en Provence. le 7 septembre 1654, il fit ses études chez les oratoriens de Toulon et entra dans l'ordre des frères mineurs conventuels, dans lequel, dès l'âge de vingt

et un ans. Il fut professeur de philosophie. Après avoir exercé jusqu'à trois fois la charge de provincial et aidé son oncle dont il avait hérité le goût pour l'histoire, dans la critique des *Annales ecclesiastici* de Baronius, il mourut à (aujourd'hui) Belgique (selon d'autres, à Orange) le 21 janvier 1721. Il édita la *Critica historico-theologica in universos annales ecclesiasticos card. Baronii de son oncle*, Antoine Pagi (Genève 1705,. en 1 vol.), en y ajoutant dix tables des plus anciens souverains pontifes. il composa aussi une histoire des papes, qui va jusqu'à l'année 1117 : *Breviarium historico-chronologico-criticum, illustriora pontificum romanorum gesta (usque ad ann. 1117), conciliorum generalium acta neenon plura cum sacrorum rituum, tum antiquo: Ecclesiæ disciplina capita complectens*, en quatre volumes, in-10, publiés à Anvers, le premier et le second, en 1717; le troisième en 1718 et le quatrième, en 1727. Ce dernier parut également à Venise, en 1730. De l'avis des critiques, c'est un travail solide, exact, composé avec beaucoup d'ordre et de méthode. L'auteur y défend avec ardeur les droits et les prérogatives du Saint-Siège.

Mémoires de Trévoux, 1717, p. 1939-1967; *Journal des savants*, t. lxii, p. 189-198 et t. lxv, p. 274-280; *Bibliothèque ancienne et moderne*, t. vm, p. 119-200; t. xxviii, p. 211-228; *Bibliothèque sacrée*, t. xvm, p. 109; *Biographie universelle*, t. Vi, p. 339; H. Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV. col. 1111H»-1191.

Am. Τεετλεπτ.

PAGLIA Balthasar (t 1705), conventuel. — Originaire de Caltagirone, en Sicile, docteur en théologie et en belles-lettres, il fut régent des collèges des frères mineurs conventuels de Bologne et de Padoue, théologien du cardinal Barbadico, professeur de belles-lettres, à Naples, depuis 1696 et professeur de théologie à l'université de Padoue. Il a édité les ouvrages latins suivants : *Eptalha, seu Paraphrasis epica in psalmos et cantica ad laudes, vespere et completorium*, in-8°. Bologne, 1687, et Naples, 1693; *Epigrammata in XII Suetonii Casares*, Naples, 1693; V.-A. Braccardi les a traduits en italien, mais la mort l'empêcha de les publier; *Epigrammata bis centum de amore Christi et Erancisci*, édités, avec le titre de *Icon amoris*, à la fin de l'ouvrage *Collis paradisi amantitas* du P. Angeli, Monteliascone, 1701 ; *Triumphus amoris in divini Verbi incarnatione*, in-8°, Naples, 1696, traduit en italien par D.-A. de Milo; *Arbor summutistica*, Naples, 1696; *Oratio in laudem P. M. Bonaventurae Durante*, M. C.. in-1°, Naples, 1696; *Oratio panegyrica*. intitulée *Hegia virtutis*, tenue à la faculté de théologie de l'université de Naples, *ibid.* in-8°, 1697 ; *Epigrammata varia* publiés dans *Miscellanea academia... Bavennatum*, Bologne, 1688.

Nous avons aussi en italien : *Lettera con una prolusione latina nclta Aminia di Torquato Tasso*, dans *Cutlezione di tettere memorabili*, t. III, Naples, 1692; *Lettera sul terremoto della Sicilia*, *ibid.* ; *Belazione sul monte Etna*, dans *Collectio epistolarum memorabilium*. t. n. Naples 1697; Il laissa « huit » les manuscrits latins inédits suivants : *Cursus philosophicus naturalis*; *Compendium theologiae*; *Opuscula scholastica*; *Epigrammata varia*; *Liber epistularum*; *Humilia Clementis XI*; et en italien : *Sermoni e panegirici di nomi accademici, di nomi Quaresimali et une Vita della B. Michelina*, qui fut publiée en 1705. Le P. Paglia mourut, au mois de novembre de 1705, à l'âge de quarante-quatre ans.

D. Spiimcio. O. M. conv., *Knunnirnti biobibliografiei di scrittori di aiitori mtoni conventualiB*» dans *Miscellanea franeana*, 1930, t. XXX, p. 22-23.

Am. Tectaeut.

PAGULA (Quillnumodo), en anglais William Powell, évêque carme anglais du xiv^e siècle. — On ne

T. XI

saît rien (te son origine. Jean Bale, en un endroit, le dit natif d'York, mais ailleurs il dit qu'il ignore s'il était Anglais ou Irlandais. Il est probable qu'il était originaire du pays de Galles, du moins à en juger par le nom de Powell, qui csl gallois. Après avoir embrassé l'état religieux chez les cannes, il étudia à Oxford, y prit ses grades cl étudia ensuite à Paris. Au chapitre général de Gènes. 1309, il fut élu provincial de la province cannélitalnc d'Angleterre: Jean Baie dit qu'il fut provincial d'Ecosse en même temps que d'Angleterre, ce qui est possible. du moins pour un certain temps. Le 16 février 1327, Guilaum » Powell fui élevé, par Jean XXH. au siège de Meath, en Irlande, i) fut consacré à Avignon ct reçut l'investiture du roi Edouard III le 21 juillet de la même année. Après vingt-deux ans d'épiscopat, il mourut le 26 juillet 1319. Il écrivit plusieurs ouvrages, m iis il serait difficile de dire, avec exactitude, lesquels lui reviennent, car beaucoup le confondent avec le canoniste Guillaume de Pagula ou Pagham. vicaire à Winkfield, près de Windsor en 1330 ct mort en 1350.

Archives vntleant*, *Ilrg. Jouunis A'A'*/f. an. 11 (t. txxxn)*, cp. 995; Jean Bile. *Index Britannia scriptorum* <ed. de H. Lune Poole), Oxford, 1902, p. 1 13; Jean l-cland, *Cornmentaril de scriptoribm britannicls*, Oxford, 1719, cap. 392. p 361; Jean Bile, *Sriptorum illustrium Majoris Britannia catalogus*. B*dr. 1557-1559, t. i, cent, iv, cap. 52, p. 310-311; Jean Posscvln, *Apparatuï sacer*. Venise, 1606, t. i, p. 619; Jean Plis, *lletationum historicarum dr rebus anglicis* tomus I, Paris, 1619, p. 363-361. n. 106; J.-B. de lavuimi. *Annales*. Borne. 1615-1656, t. iv, p 138, n. 3; p. 162, n. 2; p. 504. n. 2; Elisée Monsignnni, *Bultarium carmlitanum*. Borne, 1715. t. i, p. 5.3«-551 » ; Tanner. *Bibliotheca britannico-hibernica*. Londres, 1718, p. 5X1-582; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*. Orlénnt, 1752, L i. col. 605-606. η. 112; t. n, col. 918. n. 21 ; Gants, .*Series episcoporum Ecdrsuu catholica*, Bathbonnc. 1X73, p. 223; Feret, *Im Faculté de théologie de Paris rl ses docteurs Ici plus célébrés*. Purls, 1891-1897, t. n, p. 587-589; Eu lh-l, *llicrarchia catholica Medii Æol*. Munster. 1898-1910, t. t, p. 351; Sidney lx*e. *Dictionary ol national biography*, t. xv, p. 66 et 521. P. Anastase de Saint-Paul.

PAIN BÉNIT. — Quelques auteurs cherchent l'origine du pain bénit dans l'ngape, dans les eulogies, morceau de pain ou de gâteau sec que les évêques s'envoyaient mutuellement en signe d'amitié. Il est beaucoup plus probable, sinon certain, que l'usage de distribuer du pain bénit a la messe solennelle du dimanche vient de l'oITrande faite à l'autel du pain qui devait être consacré. A l'origine, les fidèles apportaient eux-mêmes la matière du sacrifice : nous savons qu'à la messe de station, le pape, assisté des prêtres cl des évêques, recevait les pains, qui étaient tous déposés sur l'autel. Les diacres cl les sous-diacres veillaient a ce que ne fût consacrée (pie la quantité nécessaire : après l'oblation, considérée comme une bénédiction, le reste des offrandes était distribué aux assistants, aux absents, quelquefois à titre d'aumône. Quand les fidèles cessèrent de fournir eux-mêmes le pain ct pourvurent d'une autre manière aux frais du culte, une distribution de pain continua à se faire comme une compensation accordée à ceux qui n'avalent pas communie : on la voit s'établir, en même temps que dlsparoit chez le peuple la coutume de communier à la messe dominicale. Il en est sans doute arrivé de ces pains comme des cierges de la Chandeleur ou des branches portées au dimanche des Hameaux, ces objets ne furent pas bénits d'abord, la bénédiction ne s'ajouta que plus lard. Saint Léon IV (817-855) recommande de bénir le pain aux messes paroissiales ct de le distribuer à tous les assistants; le canon 9* d'un concile de Nantes, que les uns pensent avoir été tenu entre 655 ct 660, mais que Labbe pince en 897 seulement» est ainsi conçu : « Tous les dimanches et jours de fête, le prêtre doit donner les eulogies a ceux

qui ne communient pas el doit les bénir en disant la prière suivante : *Dominr sancte Pater omnipotent icterne Deus, benedicere diynare hunc panem tua sanctu et spiritali benedictione, ut sit omnibus salus mentis et corporis atque contra omnes morbos et universas inimicorum insidias lutamentum*. Cette formule csl encore textuellement la deuxieme du rituel romain Semblable ordonnance se trouve assez fréquemment dans les capitulaires des évêques du ix. siècle, en particulier d llinemar de Heinis; plus tard, saint Pierre Damien, Honorius d'Aulun, Lanfranc, le concile de Bordeaux de 12.5.5. les anciennes coutumes de Cluny sont témoins de cet usage de distribuer» après la communion ou même après la messe, du pain bénit à ceux qui n'avaient pas communie. Voir Thomassin. *Ancienne el nouvelle discipline de l'Eglise*, éd. 1725, t. in. p. 103-110. Sous des formes diverses, celle habitude s'est transmise jusqu'à nos jours.

Dans toute la force du terme. le pain bénit csl un sacramental qui donne la grâce, non seulement *ex opere operantis* comme la prière privée, mais en vertu aussi de la bénédiction de l'Eglise, ce qui explique cette naïve formule :

Pain bénit, je le prends.
En mon cœur je t'attends;
Si je meurs subitement.
Sers moi de divin sacrement.

Outre la vertu générale, produite par tous les moyens de grâce, chaque sacrement el même chaque sacramental a sa vertu particulière. Le fruit du pain bénit doit être une charité plus grande qui unit tous ceux qui le mangent, comme le pain eucharistique suppose que ceux qui le reçoivent sont unis en Jésus-Christ et, par lui, davantage entre eux : *Unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus*. i Cor., x, 17. Ce symbolisme de l'union entre les chrétiens est le premier qui s'est attache à la matière du sacrifice : « De mêm » est-il dit dans la *Didaehè*. ix. que ce pain rompu était dispersé sur les collines el qu'il est devenu, par le soin de ceux qui l'ont recueilli, un seul morceau, qu'ninsi soit rassemblée ton Eglise des extrémités de la terre... fais-la l'Eglise une, vivante, catholique. » — « De même, écrit saint Gaudens, que le pain sc compose de plusieurs grains réduits en farine, pétris avec de l'eau et cuits au feu, ainsi trouvons-nous dans ce pain la figure très rationnelle du corps de Jésus-Christ, sachant bien que l'unité de ce corps s'effectue par la réunion de la multitude des âmes du genre humain. » Fin du iv* siècle, *Sermo II de Exodo*. P. t. \x, col. 860.

La bénédiction est faite habituellement par le prêtre, soit au commencement de la messe, soit au moment de l'offertoire; mais un simple lecteur peut bénir le pain en dehors de la messe; l'évêque en l'ordonnant lui confère le pouvoir de *benedicere panem ct omnes fructus novos*; le Code, can. 1117, § I, reconnaît co droil, extension sans doute de la bénédiction donnée autrefois par le lect< ur aux fruits nouveaux, pendant les leçons des quatre temps de septembre. Toute personne peut même bénir le pain à la maison par un signe de croix; Tertullicn parle déjà de cet usage, qui dure toujours, de tracer une croix sur le pain avant de l'entamer.

Certains rituels particuliers renferment une bénédiction de sel, de pain ct d'eau pour les animaux; il y avait autrefois le *pain calendaire* qu'on offrait dans certaines églises à la fêle de Noël appelée Calende ; le *pain conjure* fait de farine d'orge el bénil par un prêtre avec des imprécations spéciales et (pii serxait chez les Anglo-Saxons a la manifestation des jugemenls de Dieu : l'accusé qui le mangeait n'éprouvait aucun mal, s'il était innocent; mais, s'il était cou-

pablc, H ne pouvait ravalcr ou mourait, après l'avoir pris. On parle aussi du pain de saint Hubert, de saint Maclou, de sainte Adélaïde, de sainte Agathe, de saint Biaise, etc. Un peu, sinon beaucoup de superstition se mêlait à ces rites : celui qui gardait dans sa poche un peu de pain, bénit le jour de la Pentecôte, était assuré de gagner ses procès; celui qui en mêlait des miettes avec le grain donné aux poules avait beaucoup d'œufs; les morceaux déposés dans les greniers et les granges chassaient les souris et les rats ou les faisaient mourir, etc.

Dictionnaire d'archéologie rl de liturgie, art. Eulogie, t. v. col. 733; Eermrnluii, ibid., col. 1371 ; Claude de Vert, Explication... des cérémonies de TÊgllsc, t. î, p. 123-121, t. iv, p. 236, 210, 290, 300; Le Brun, Explication... de* prierei et des cérémonies de la messe, éd. 1716. p. 2°O.

A. Momen

PALACIO Ange, philosophe, théologien et cm gèle, canne chaussé espagnol des XVf-XVH^e siècles. (Seul Denys Blasco emploie l'orthographe *Palacios Michel-Ange*). — Natif d'Aguero, village du diocèse de Panipelunc, Palacio revêtit l'habit de l'ordre des cannes chaussés À l'ue.sca, mais il lit sa profession religieuse au couvent de Valence, où il étudia aussi la philosophie et la théologie jusqu'au doctorat, d'après le *Decor Carmeli Aragonensis* (d'après le *Codex II scriptorum ord. carni.*, p. 86, au contraire, il aurait revêtu l'habit à Valence et prononcé scs vœux à Saragosse). A peine docteur, le général le fit conventuel du couvent de Saragosse; en 1603, il devint professeur de philosophie à l'université de Unesco,mais.l'année suivante, le provincial d'Aragon remmena à Borne, afin d'y tenir des thèses publiques à l'occasion du chapitre général. Il y resta plusieurs années comme régent du « studium » de Sainic-Marie-Transpontinc. fut le théologien du cardinal Malleo Barbcrini (qui devint plus lard pape sous le nom d'Urbain VII) cl qualificateur du Sainl-Ofllkc. Le chapitre général de 1613 le nomma régent du « studium » carmélitain de Pavic. De 1617 à 1620, il fut provincial de la province carmélitainc d'Aragon; ensuite il occupa la chaire d'Écrlure sainte à l'université de l'ue.sca et, après peu d'années.celle de théologie du cours de l'après-midi. Il fut, en outre, plusieurs fols prieur du couvent de Unesco; définitcur provincial, en 1634, il présida le chapitre provincial d'Aragon et, en 1635, il fut visiteur général de l'Andalousie el de la Catalogne. H mourut en son couvent de Ihicsca, le 25 septembre 1615, à l'âge de 70 ans. — Palacio fut un homme d'une culture universelle, car il excella en philosophie, théologie, exégèse, liturgie, médecine cl musique. Il donna, sur l'ordre de son général, l'édition de 1616 du cérémonial carmélitain. Il composa, en outre, quelques ouvrages de théologie : 1. *Sententia: theologica:*. Borne. 1613, in-1.; 2. *In S'. Thoma Summani theologicam commentaria*, 1 vol., mss. et 3. *lie abditissimo SS. Trinitatis mysterio*. rus. Le canne chaussé Denys Blasco se servit de ce> deux derniers ouvrages pour la composition de sa *Theologia abbreviato pro S. Josephi in collegio Carmeli Cicsar-Augustano alumnis ex diversis provincia Aragonite sa* ptentissimis magistris*. Saragosse. 1670. Denys Blasco publia trois traités de Palacio dans l'ouvrage intitulé *Tractatus sex (sic, en réalité il y a douze traités) in /-■-//** D. Thonuc, Saragosse, 1683, in fol., notamment : *Tractatus X, De gratia auxiliante seu auxilio gratia actualis*, p. 215<1-279b ; *Tratactus XI, De gratia justificante seu de justifleatlone*, p. 279b-311b; *Tractatus XII, De merito apud Deum*, p. 311b-331b. D'après Augustin Bbcarelh Palacio aurait écrit encore divers volumes sur tous les livres d'Aristote, sur les *Sentences* de Pierre Lombard el des *Sermons*; mais ce ouvrages ne sont mentionnés dans aucune autre source.

Ada capitatorum generalium ord. carmet., m», conserve aux archive* générale* du collège Saint-Albert .» Borne; *Scriptores ord. carmet., codex II*, p. 81-86 (m<. conserve au même endroit»; Augustin Bisoirrti, *Palmites n(ntx Carmeli*, fol. 21 v* (ms. de 1638 conserve au même endroit); Eusébe Blasco. *Decor Carmeti Aragonensis*, Seragosse, 1726, p. 67-69. n. ! 12-1 11; Nicolas \ntonio, *Bibliotheca Hispana nor**, t o, Madrid, 1783-1788, p. 115 a, au mot .*Michael Jtipol dcAlienza*; (jbnir de Vilhcr*. *Bibliotheca carmelitana*, t. i, Orléans. 1752. col. 120, n. 161; Edunrt Toda y Gûell, *Biblllogeafia e*i»angoln d 'llaha dels angens de ta impremta fins a Pang 1900*. t. ni, Ostell, 1929, p. 250, qui dépend uniquement de Cosme de Villiers.

P. Anastasr pb Saint -Paul.

1. PALACIOS (Michel do) fxvr siècle), né a Grenade, enseigna pendant onze ans la philosophie et la théologie à l'université de Salamanque, devint chanoine théologal de la cathédrale de Léon, puis de In collegiale de Ciudad-Itodrigo, où il mourut, à la fin du xvi^e siècle. Théologien scolastique de mérite, il n laissé : *In lres libros Aristo(elix de anima commentam, una cum gutrstionibus in locos obscuros subtilissimis*. In-fol., Salamanque, 1557; *Disputationes theologiae in IV libros Sententiarum*, son œuvre principale, 6 vol. in-fol., dont les trois premiers, Sal'manque, 1571. commentent, de loin, les trois premiers livres de Pierre Lombard; au I. IV Palacios n'a pas consacré moins de trois volumes : t. iv. 1577. sur le baptême, la confirmation, l'eucharistie: I. v. 1579. sur la pénitence, Textrime-onction, l'ordre et le mariage; t. vi, sur les fins dernières; *Praxis theologica de contrariibus et restitutionibus*. Salamanque, 1585. — On lut doit aussi plusieurs commentaires scripturaires : sur Isaïe, en trois volumes in-fol., Salamanque, 1572; sur les petits prophètes. 1593, sur l'épître aux Hébreux, 1599; sur l'évangile de saint Jean, 1580.

N. Antonio, *Bibliotheca Hi*i*ina novti*. 2* édit., Madrid. 1783. t. n, p. 113, reproduit dans le* deux éditions du Jucher; abrégé dan* Hurter, *Somenclalor*. 3e edit., t. ni, col. 113 ; détail des œuvres scripturaire* dans le Di- b«»n- nairc de la Bible, t. iv. col. 1962.

É. Amann.

2. PALACIOS (Paul de) (xm^e siècle), frere du précédent, fut surtout un commentateur de la sainte Écriture; passé en Portugal, il enseigna à Coïmbre, fut chanoine théologal d'Évora. aumônier de la reine Catherine, prédicateur du cardinal don Henrlque (roi de 1578-1580). et mourut à Villaverdc, en 1582 Il reste de lui : *Enarrationes in Evangelium sec. Atatth.Tiim*. 2 vol. in-fol., Oumbre. 1561. Salamanque. 1571. etc.: le t. i contient des explications de l'Évangile choisies dans la patristlque; *In Ecrie siasticum commentaria*, in-fol.. Villaverde, 1581; Cologne, 1593; — *In XII prophetas minores*, Villaverde, 1581; Cologne. 1593. D'après Antonio, il est aussi l'auteur d'une traduction portugaise de la *Summa Cajetana*, dont la 3* édition paraissait à Coïmbre en 1566.

N. Antonio, *Hibl. Hisp. n«»ea*, 2* relit., t. il, p. 162; *Dictionnaire de la Bible*, l. iv, col. 1962-P.HU.

É. Amann

PALAISEAU (Henri Harvlllo do) (.Wll siècle), frère mineur capucin de la province de Paris. — Ne à Palaiseau, bourg du département de Seine et-Oisv. des marquis de Palaiseau, il exerça, dans l'ordre, les charges de gardien cl de définitcur.

Il composa : 1° *Isagoges chronologica. lue est intro ductio ad cognitionem temporum el rerum, gmr exstiterunt ab orbe condito usque ad annum 1620. Opus nova methodo conscriptum, sed utilissimum chronologie el Scripture studiosis, in duos tomos distributum*, in fol. *Tomus primus, qui complectitur solide, vclulguc scho lastico more difflcultates omnes, gmr repertuntur circa summas et motus praecipuos temporis constituendos,*

dédié à l'rhafn MIL Paris, 1621. *Tomus secundus. qui complectitur pertinentia ad historiam*, Paris, 1626.
2 *Sermones de sanctissimo eucharistia* sacramento*, 2 tomes fn-8°, dont le premier fut publié à Paris, en 1629, et le second, à Lyon, en 1631.

B:r nr.l dr B *liibliotheca scriptorum O. M. capuc-
cinorum*, Venise, 1712. p. 111; L. Wadding. *Scriptores ordi-
nis minorum*, Ko no. 1906, p. 112; .L IL Sbaralca. *Supple-
mentum*, 2^e e III., l. i, 1908, p. 356.

Ani. Τεκταλητ.

PALAMAS GRÉGOIRE, théologien grec du xiv siècle, archevêque de Thessalonique (1296-11 novembre 1359). - I. Vie. II. Écrits (col. 1712). III. Origini et expose de la doctrine de Palomas sur l'essence de Dieu et son opération (col. 1750). IV. Sa doctrine sur d'autres points de dogme (col. 1765). V. Sa doctrine morale et ascétique (col. 1773).

I. Vie de Grégoire Palamas. — 1^o Sources. — La principale source pour la vie de Grégoire Palamas (si le pmégyrlque composé par son ami et disciple, Philothéc Kokklnos, patriarche de Constantinople (1351-1355 et 1361-1376). Celle biographie manque sans doute de l'impartialité historique. C'est une thèse, qui a pour but de démontrer la parfaite sainteté du héros. Le merveilleux s'y rencontre à chaque page. Elle a pourtant le mérite de fournir des dates et des faits précis, souvent puisés dans les écrits memes de Palamas, et de le suivre du berceau à la tombe. Publiée à Jérusalem, en 1857, par les soins du patriarche Cyrille, en tête de l'édition de 11 homélies de Palamas, et reproduite, sans traduction, dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. cm, col. 551-656, elle a été, jusqu'ici, peu utilisée. Elle est, cependant, le til conducteur qui permet de fixer les principales étapes de l'existence de Palamas et la date de la plupart de ses écrits. Par ailleurs, il est facile d'en corriger les inexactitudes plus ou moins voilées, les éloges hyperboliques ou les réticences calculées, par le témoignage des écrivains contemporains,

2e *Arant la controverse hùtjhasle*. — Grégoire Palamas naquit à (Constantinople, sur la fin de 1296 ou au début de 1297, de parents anatolloles émigrés dans li capitale. La date indiquée se déduit des données précises fournies par Philothéc : Palamas est mort à Page de soixante-trois ans, après douze ans et demi d'épiscopat, le lendemain de la fête de saint Jean Ghrysostome, *P. G.*, t. eu, col. 6351). Comme l'épiscopat de Palumns commeme en mai 1317 et que la fête de saint Jean Chrysostome se célèbre le 13 novembre, c'est le 11 novembre 1359 que le théologien hésychaste a quitté ce monde, et non en 1360, comme l'ont afiirme ses plus récents historiens, Cf. L. Petit, *Les archevêques de Thessatonique*, dans les *Échos d'Orlenl.* t. v, 1902, p. 93; Grégoire Papamikhml, *Ο άγιο Γρηγόριο; Παλαμά; αρχιεπισκοπο Θεσσαλονικη*, Alexandrie. 1911. Le père, appelé Constantin, il prit le nom de Constance en revêtant l'habit monutique, avant de mourir. — fut membre du Sénat et conseiller intime d'Andrcnlc II Palvologue (1282-1328). Grégoire était l'aîné d'une famille de cinq enfants, trois garçons et deux filles, qui embrasèrent tous la vie monastique. La mère elle-même, appelée Kalê dans le monde, termina sa vie dans le cloître sous le nom de Kalloifê. Elle était devenue veuve, alors que Grégoire n'avait encore que sept ans. L'empereur, en souvenir des services rendus par le père, fit les frais d'éducation des Trois garçons. L'aîné se dlstlngu par son upplication et ses succès, il jauourut le cycle complet des études profanes jusqu'à li philosophie Inklusivement. Philothéc a soin de nous dire qu'il étudia tout Aristote, *ht πασι τοι 'Α;στοτε/ικοί*. *P. G.*, t. ci !, col. 5591), sans doute pour répondre à ceux des adversaires de Palamas qui ont

parlé de l'Insullisance de son instruction philosophique, ou qui l'ont accusé de néoplatonisme. Ce qui paraît certain, c'est qu'en effet lrs études philosophiques du futur adversaire de Barham et de Grégoras furent assez sommaires. Lu suite montrera que ses notions sur la théodicée étaient particulièrement déficientes. Le jeune étudiant, d'ailleurs, au lieu d'approfondir l'Acte pur d'Aristote, commençait à avoir l'esprit ailleurs. Il fréquentait assidûment les moines ntbonites, parmi lesquels se trouvait le célèbre mystique Théolcpte, devenu plus tard évêque de Philadelphie, qui l'initia à l'oraison des hésychasles. Philothéc, *ibid.*, col. 561 A. Il ne tarda pas à manifester à l'empereur son désir de quitter le momie et de se retirer à l'Athos. Andronic II essaya en vain de le retenir dans le siècle. Un beau jour — il avait alors environ vingt-deux ans, — il partit pour la Sainte Montagne emmenant avec lui ses deux frères, Macaire et Théodore.

Nos trois voyageurs prirent la voie de terre, et passèrent l'hiver au monastère du mont Papiklon, situé entre la Thrace et la Macédoine. L'est là que Philothéc fait remporter à Palamas sa première victoire théologique dans des discussions avec des massaliens ou marcionites entendez des logomiles. C'est un détail assez piquant, qu'on serait tenté de croire inventé par le biographe, lorsqu'on songe que bientôt Palamas va être accusé de massalianisme par Barlaam. Continuant leur voyage, les trois frères arrivèrent au monastère de Vatopédi, au début du printemps de 1318 (?). Sous la direction d'un vieux moine appelé Nicodème, Grégoire fit de rapides progrès dans la vie ascétique et la contemplation hésychaste. D'après Philothéc, au bout de deux ans, il avait déjà des visions. Après la mort de Nicodème, arrivée en 1321, il se rendit à la grande laurie de Saint-Athanase, où il mena la vie cénobitique trois ans durant. Mais le goût de la solitude le reprit bientôt, et il gagna la retraite de Glossia. où un groupe d'hésychasless'adonnait à la vie contemplative sous la conduite de Grégoire le Sinaïte, le restaurateur récent de l'hésychasme à l'Athos. Deux ans s'étaient à peine écoulés, que les perpétuelles incursions des Pures obligèrent les solitaires de Glossia à se réfugier à Thessalonique. Ils curent d'abord l'idée d'aller reconstituer leur communauté à Jérusalem. Mais le projet avorta sur le conseil de Palamas. Comme celui-ci venait d'atteindre sa trentième année, l'âge canonique pour le sacerdoce, ses compagnons lui persuadèrent de se laisser ordonner prêtre (1326); puis, avec dix d'entre eux, il alla s'établir sur une montagne voisine de Bérée, où il continua de mener la vie hésychaste, restant seul cinq jours de la semaine et ne se réunissant avec les frères que le samedi et le dimanche pour la célébration des saints mystères. Il était là, quand la mort de sa mère l'obligea à retourner à Constantinople. Ses deux sœurs, Épicharis et Théodotê, qui menaient, elles aussi, la vie religieuse, essayèrent de le retenir dans la capitale. Sur son refus, elles prirent le parti de le suivre en Macédoine. Grégoire les laissa dans la ville de Bérée, et rejoignit sa solitude, qu'il dut quitter la cinquième année de son séjour, lus Serbes ayant envahi la région. Il regagna alors la laurie de Saint-Athanase, et s'établit au skltc de Saint-Sabbas, tout proche du monastère (133D. Les moines de la laurie le choisirent bientôt comme higoumène; mais il ne tarda pas à donner sa démission pour reprendre sa vie de solitude à Saint-Sabbas.

30 *Iji controverse htsychaste* Nous arrivons maintenant à la période la plus agitée et la plus compliquée de l'existence de Palumns. Comme elle est intimement mêlée à la controverse à laquelle il a donné son nom, controverse dont il va être question à Par-

tide suivant, noir allons brièvement résumer es init* its plus saillants qui icgirdent uniquement sa personne.

Dès 1333, le moine calabrais Burlanm commence à écrire scs opusc ulcs polémiques contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque* et la primauté du pape. Mais, contrairement à la méthode suivie par les théologiens byzantins, qui en appellent habituellement à l'Écriture et aux Pères, c'est presque uniquement par des arguments de raison, par des syllogismes, qu'il bat en brèche les doctrines catholiques. Quelques-unes de ses dissertations sur la procession il en a produit dix-huit — sont tombées entre les mains de Palamas. Celui-ci, qui se croit investi d'une mission doctrinale dons l'Eglisc sur la foi d'une vision qu'il a eue récemment, trouve la méthode du Calabrais périlleuse pour l'orthodoxie, et il lui écrit coup sur coup deux lettres pour lui faire des remontrances à ce sujet. Barlaam a-t-il été piqué par cette attaque brusquée, bien que courtoise dons la forme ? Toujours est-il qu'uprès cet incident il est retourné à Constantinople, et s'est mis à faire une enquête sur la vie et les pratiques de cette catégorie de moines qu'on appelle les hésychasles cl dont Palamus est l'un des représentants les plus en vue. Pour se faire révéler tous les arcanes des mystiques, il simule le rôle de disciple et s'adresse non aux plus insliuils, mais à un novice. Que lui découvret-il ? Une pratique bizarre, presque scandaleuse, pour arriver au recueillement intérieur et à la vision de la lumière divine dès ici-bas. Cette pratique a été inventée, dit on, par Syméon le Nouveau Théologien. El'e existait sûrement au début du xn^e siècle. Elle consiste essentiellement à retenir son baleine le plus longtemps possible, et à répéter indéfiniment la prière: *Seigneur, Jâus-CJirist, Pib de Dieu, ayez pitM de moi*, le menton appuyé sur lu poitrine et le regard fixé sur le milieu du ventre ou le nombril. Cela s'appelle faire rentrer, enfermer son esprit dans son cœur, ou unir son esprit à son âme, car le venin est considéré comme le siège de l'âme. Après un temps plus ou moins long passé (kmscc laborieux exercice, Phésychoslc se voit rempli d'une joie incIT: ble, plongé dans la lumière dix inc. Il a trouvé le royaume de Dieu caché au dedans de nous. C'est un avant-goût de la béatitude céleste. Cette lumière qui brille à scs yeux, c'est l'éclat meme de la divinité, l'éclat dont resplendit le Christ sur le mont Thabor. au jour de sa transllgur.ition. Les mystiques, dans leurs écrits, et spécialement Syméon le Nouveau Théologien dans ses homélies, n'enselgnent-ils pas que les rieurs purifiés voient Dieu dès ici-bas, quoique d'une manière moins parfaite que dans l'autre vie ?

Voilà à peu pres co que répondit le moine à Barfoam, qui cria aussitôt au scandale cl dénonça par toute la capitale ce qu'il considérait comme un intolérable abus. Son ami Acindvnc et d'autres conseillèrent au Calabrais de garder sa langue el de laisser en paix les coloyers, Comme il n'en faisait rien, ils le dénoncèrent nu palrianhe Jean XIV Calécas (1334-1317), homme paisible, fort verse dans le droit canonique, mais peu en théologie, qui avait horreur des controverses, et menaça le détracteur des moines des censures de l'Eglisc, s'il ne mettait un terme à scs attaques. Barlaam reprit alors le chemin de Thessalonique, où les lésychx slcs ne manquaient pas. Loin des foudres patriarcales, Il continua sa compagne contre les mystiques, non sans trouver de nombreux approbateurs, tant parmi les laies Instruits que panni les moines rebelles à l'influence des contemplatifs. Il ne se contenta pas de parler. Il commença à écrire un ouvrage contre les pratiques et la doctrine des hésychasles. Ces derniers, avant qu'il l'eût lancé dans le public, réussirent à s'en procurer des extraits. Le

Calabrais les tournait en ridicule, les traitait < \omphaloptyquet, ὠμῶς, et raillait leur prétention ἢ voir Dieu des yeux du corj*. Devant le péril de diffamation qui les menaçait, ils dépêchèrent une ambassade a Grégoire Palamas, alors au skitc de Sainl-Sabbas, qui jouissait déjà panni eux d'une grande réputation de savoir cl de vertu, le suppliant de venir prendre leur défense. Grégoire se laissa persuader. Il quitta l'Athos et descendit n Thessaloniqu, ou on lui montra les extraits du livre de Barlaam. que le moine Isidore, celui-là même qui allait bientôt devenir patriarche, avait dérobés. Cf. Philothéc. *loc. cit.*, col. 586. Philothéc et d'autres contemporains nous racontent que Palamas, axant d'engager la lutte pur la plumo contre le Calabrais, le supplia de cesser sc* attaques contre les moines, lui faisant remarquer son incompétence en matière de mystique et sa témérité à vouloir censurer cc qu'il ignorait. Os historiens insinuent que c'est sur le refus de Barlaam a se rendre à ces remontrances que Palamas prit la plume pour défendre les hésychasles. En fait, H ressort clairement de cc que dit Philothéc. *ibid.*, col. 589, que c'est Grégoire qui commença la controverse écrite en publiant sa première triade de discours ■ Γχέρ των ἱρώ ἡσυχᾶζ'ντων ». où il attaquait déjà Barbam avant que celui-ci eût fait paraître son livre contre les moines. Cette première triade, < lui dut voir le jour en 1338, fut suivie d'une seconde, composée après la publication de l'ouvrage du Calabrais, cl pendant que celui-ci se rendait à Avignon. On sait, en effet, qu'en 1339 l'empereur Andronic envoya Barlaam en Occident pour négocier l'union des deux Églises cl la préparation d'une croisade. Dans celte seconde triade, Grégoire esquissait déjà sa théorie sur la lumière divine el la distinction réelle entre l'essence de Dieu et %on opération. En la parcourant, après son retour d'Occl-denl, Barlaam n'eut pas de peine à s'apercevoir qu'il se trouvait en présence d'une théologie nouvelle, inouïe jusque-là. Ktprcnanl la plume, il remania son premier ouvrage contre les hésychasles, en effaça le sobriquet d ὠμφο Ἀέϋj//⁸. el s'attaqua surtout aux audacieuses nouveautés de <on rival sur l'essence divine el la lumière du Tabor. Au livre ainsi refondu il donna le titre suggestif de Κατὰ Μασοχλιανων ». Ces hérétiques, en ellel, prétendaient voir Dieu de leurs yeux corporels. Cf. articles : Eüchitks, l. v. col. 1451 sq., cl Missxi.nss. l. x, col. 792 sq. Pour répondre à celte nouvelle édition. Palamas écrivit su troisième Iliade contre le Qilabrais, accentuant encore plus ses innovations tant sur le fond de la doctrine que sur les formules. N allait-il pas jusqu'à parler de plusieurs divinités, θεότητε ? L'occasion était belle pour Barlaam d'intenter à son rival un procès d'hérésie. Il courut sans retard à Constantinople, ayant en main les écrits du défenseur des hésychasles. Il espérait bien qu'on l'écoulerait, cette fols, tellement l'erreur était évidente. On l'écouta, sans doute, mais l'affaire ne dexait pas tourner comme il l'espérait.

Sentant venir l'orage — car le patriarche Jean Calécas ne passait pas pour un ami des hésychasles — Palamas prit la precaution de faire approuver sa théologie par ses confrères de l'Alhos. par ceux du moins qui y consentirent. Il se rendit à la Sainte Montagne vraisemblablement sur la lin de 1310 ou au début de 1341, exposa longuement sa doctrine, cl son ami Philothéc, le futur palrianhe. en rédigea un précis que signèrent le Πρώτο ou *Premier* des monastères athonltes. plusieurs higoumènes cl de nombreux moines. Cc fut le *tome hugiurdique*, ἡ ἀγιορῆτικο τόμο, dont il est souvent parlé dans l'histoire de la controverse palnmite. En voir le texte dans la *P. G.*, l. c1. toi. 1225-1236. Muni de cc document. Grégoire n'était plus un Isolé. Il avait derrière lui les principaux rvpré

sentants de l'Athos. (/était une force considérable, avec laquelle le pidrinrohe et l'empereur lui-même devaient compter.

On le vit bien au concile qui fut réuni, le 10 juin 1311, n Sainte-Sophie, sous la présidence de l'empereur. Barlaam fut sacrifié. comme on l'avait décidé À l'avance, cl il n'échappa à une condamnation qu'en promettant de ne plus attaquer les moines. Grégoire Palamas, au contraire, sans obtenir l'approbation de sa théologie» sortit grandi de ce débat public. Mais voici que la mort d'Andronlc III, survenue quatre jours après le concile (15 juin 1311), retourna bientôt la situation contre les hesychasles par les complications politiques quelle amena. Sans doute, au mois d'oiH de la même année, un nouveau concile, présidé par l'ambitieux Jean Cantcicuzcne, tout dévoué à Palamas. donna raison à celui-ci contre les attaques d'Acindync; mais le patriarche refusa d'y paraître et d'en sanctionner les décrets. On arriva à une formule de conciliation trop favorable à Palamas et aux siens, que Jean Callens cul la faiblesse de signer. Ce fut le tome synodal, ὁ συνοδικὸ τίμοσ, qui se présente comme le résultat du concile de juin 1311. mais qui paraît approuver Indirectement In théologie pnlamite. k patriarche crut pouvoir éluder cette conséquence en ajoutant, à la lin du document, la défense, sous peine d'excommunication, de soulever à l'avenir des questions dogmatiques. Dans sa pensée, le tome synodal laissait intacte la question de fond sur l'orthodoxie des opinions et des formules de Palamas. G'était une solution dl.sciplin: ire destinée à dore le débat intempestivement soulevé par Barlaam. Mais trop de choses dans le décret favorisaient le théologien hésyrhaste pour que celui-ci résistât à la tentaion de (hanter victoire cl d'enfreindre ainsi ra prohibition palriarcde. Il alla répétant partout (pie le concile avait approuvé sa dot trine et ses écrits Mal lui en prit, car la guerre civile osant éclaté, sur es entre-faites, entre l'impén trice régente, Anne de Savoie, el le grand domestique, Jean (amtacuzène. Palamas, qui était l'ami de cc dernier, fut soupçonné d'être hostile nu successeur légitime cl Impliqué dans une accusation à la fois d'ordre religieux cl d'ordre politique. Sommé de revenir à Gonstantlnople, au début de 1312, il a une entrestic awc le patriarche, un peu avant Pâques. Jean Callens c*salc d'obtenir de lui la promesse de g. rdcr le silence sur sa théologie et d'obéir â la défense portée dans le tome synodal. Il se heurte à un refus. Quelques semaines plus tard, vers le mois de juin. Palamas, qui s'est retiré dans un (auvent de la banlieue de Constantinople, est invité à comparaître devant un concile en vertu d'un décret impérial, que lui communiquent deux ecclésiastiques envoyés par le patriarche. Il fait répondre qu'il lui est impossible de se rendre seul au synode, mais qu'il e*l juste que les autres représentants du monachisme soient aussi convoqués. Puis il se retire â lleraclée. C'est là qu'on se saisit de lui, à l'automne de la même année 1312. Il est ramené â Constantinople, passe deux mois dans les dependances de Sainte-Sophie, et en mal 1343. on l'interne au monastère de l'incompréhensible, τοῦ Ἀζατα)ή·του, pour lui apprendre, dit A<indyne dans un écrit encore inédit. CW. Jfonu-eens/i gnrr. 2?i, fol. 51 xe, que Dieu est incompréhensible et ne saurait être vu perdes yeux corporels.

Grégoire resta en prison jusqu'à l'arrivée de Jean (Jntacuzcnc dans la capitale, en février 1317. C'est lui qui fut chargé de négocier la reconciliation entre h. grand domestique et l'impératrice Anne. Il applaudit à la déposition de .lean Calicos. qui l'avait condamné et excommunié dans plusieurs synodes, et peu *'en fallut qu'il ne lui succédât sur le siège (réunit nique. Après l'élrcillon d'Isidore (17 mai 1317) il

obtint du moins la métropole de Thessalonique. Mais bien des déboires Puttendaient dans l'exercice de sa charge pastorale. Bepous.se une premiere fols parses ouailles, en septembre 1317, il seretire à l'Athos, où il se rencontre avec le roi des Serbes. Étienne Dou-chai! qui. n'ayant pas réussi à l'attirer dans ses États par les promesses les plus alléchantes, le contraint, du moins, de lui servir d'ambassadeur auprès de la cour de Constantinople. On le retrouve donc dans la capitale, à l'automne de 1318. Au début de 1319, Il renouvelle sa tentative sur Thessalonique, qui lui ferme de nouveau ses portes. C'est alors (pie, sur l'avis de la Grande Église, il se retire dans rile de Lemnos. H y reste Jusqu'à la prise de la capitale macédonienne par Cantacuzènc (1350), et c'est alors seulement qu'il peut prendre possession de son siège,

Scs pérégrinations étaient loin d'être finies. En janvier 1351, il est de nouveau à Constantinople. cl en juillet de la même année, il paraît nu grand concile qui consacre sa victoire sur Barlaam cl Acindyne cl fait de sa théologie la doctrine ollicielle de l'Église byzantine. Quand il veut rentrer à Thessalonique trois mois après, l'empereur Jean V. brouillé avec Conlacuzènc, lui en interdit l'entrée, et il est obligé de nouveau de se réfugier à l'Athos. Au bout de trois mois, il peut regagner sa ville épiscopale (1352). En 1353, une longue cl grave maladie d'entrailles le conduit aux portes du tombeau. B esl à peine rétabli, qu'on l'appelle à Constantinople pour aider à la réconciliation de Jean V el de (aintacuzène. Mais le bateau qui le porte aux rives du Bosphore est pris par des corsaires turcs. Les infidèles s'emparent de scs bagages, le dépouillent de scs habits sacerdotaux, le réduisent en esclavage et lui font subir les plus honteuses avanies. Débarqué a Lampsoque, il esl conduit successivement à Brousse et à Nicéc. A plusieurs reprises, il a l'occasion d'exposer aux musulmans les mystères de la Trinité et de l'incarnation. <omme il le raconte lui-même dans une lettre adressée à son Église, si toutefois la pièce est authentique. Enfin, au bout d'un an, des Serbes charitables fiaient sa rançon el le délivrent. Il arrive à Constantinople au moment où Jean \ vient d'y remplacer Jean Canlacuzèfie. devenu moine, et où Calliste est monté sur le siège patriarcal pour la seconde fois (1355). L'heure est critique pour les palamites. Les condamnés du concile de 1351 ont recouvré leur liberté, et Jean V est assez mal disposé à l'égard des nmIs de son ancien rival. Il ne veut cependant rien brusquer, el comme il négocie une entente avec le pape, il cherche à se renseigner sur la quercee qui divise l'Église byzantine en deux factions ennemies Il profite donc de la présence de Palamas pour le mettre aux prises avec le grand adversaire des fialarnites. Nicéphore (îrégoras. Le légat pontifical. Paul, évêque de Srnynrte, assiste à la conférence contradictoire et veut aussi connaître la doctrine nouvelle. Les relations qui nous en sont parvenues ne sont pas concordantes. Il semble (pie les deux protagonistes, en discutant sur Dieu el ses attributs, aient eu tour a tour leurs moments d'embarras et de silence. Le résultat fut que l'ciuficreur se désintéressa personnellement de la question; mais la théologie de Palamas resta ln doctrine ollicielle de l'Eglise byzantine. On l'avait déjà Incorporée, en 1352, au *Syiuxlinm* du dimanche de l'orthodoxie.

Les pourparlers unionistes qui sont entamés entre l'empereur et le représentant du pape suggèrent à Palamas d'écrire deux longues dissertations (outre la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit. Il se permet, au début de la seconde, une lourde plaisanterie a l'adresse de l'Égl sc latine, la première des ÉgliMs. qu'il compare à l'éléphant, h plus grand des animaux : cc géant, une fois tombé à terre, est Inca-

pahle sc de relever; ainsi d< l'I.glh< latine, une fois loimbée dans l'erreur. De retour à l'hessa Ionique (1356), l'r théologien hésychuste consacre les dernières années qui lui restent à vivre à réfuter, dans un ouvrage en quatre livres, les écrits polémiques de Nicéphore Grégorus. Le 11 novembre 1359. il meurt, d'après Philothéc, de la · maladie d'entrailles qui avait déjà failli plusieurs fois l'emporter. Nie epi ore Grégoras et Isaac Argyros précisent qu'il s'agit de l'iléus, et ils ne manquent pas, à ce propos, de faire une comparaison désobligeante avec le mal dont mourut Arius : Celui-ci, pour avoir rabaisé le Verbe au rang des créatures ·ut pris par en bas; Pahimas, pour avoir osé élever une lumière créée à la hauteur de la divinité, fut puni par en haut. Cf. Nicéphore Grégoras, *Hht, lyzant*. l. XXXVII, /*. G', t. (x i.v iii, col. 185; Isaac Argyros, (*outra Palaniam,ilmis* le Cod. Vatic, *grue jii!r6,Uv*. 112.

1° *Honneurs posthumes*. — Acclame· déjà de son vivant comme un grand défenseur de l'orthodoxie par une Église qui, après l'avoir excommunié comme hérétique. avait canonisé sa théologie. Palamas ne pouvait larder d'être élevé sur les autels et honoré comme un grand saint. Son fidèle· disciple. Philothéc Kokkinus, redevenu patriarche en 136*1, établit officiellement son culte dans la Grande Église, au synode de Constantinople de 1368, après une enquête sur les nombreux miracles qu'on disait avoir été opérés à son tombeau. De ces miracles, Nicéphore Grégoras nous rapporte qu'ils furent faits sur commande par la pieuse supercherie de disciples fervents, qui voulant auréoler leur maître et effacer le souvenir de sa tin ignominieuse, persuadèrent à de pauvres hères, moyennant finance, de se faire guérir de maladies plus ou moins imaginaires au tombeau de Palamas, à la suite de songes miraculeux. Nicéphore Grégoras, *op. cil.*, l. XXXVU, 10, col. 185-188. De fait, des quatorze miracles que, dans son *Panégryrique de Palamas*, Philothéc nous présente comme ayant été accomplis pour glorifier son héros, neuf se postent en songe ou sont opérés à la suite d'une apparition de Palamas, pendant le sommeil. Le quatorzième. que le narrateur considère, comme le | rincipal de tous, la χορώνI de la série, n'est autre chose que le ridicule rêve d'un moine de la grande laure de l'Athos. qui voit, pendant son sommeil, le chœur des Pères de l'Église réunis en synode et n'osant trancher la question mise en délibération, avant l'arrivée de Palomas. un instant retenu en audience auprès du Père éternel. Quand il arrive, tous les Pères se lèvent pour lui présenter leurs hommages et acceptent comme un oracle lumineux la solution qu'il donne. Philothéc, *op. cit.*, P. G., t cil, io|. 635-65*1. Le lecteur peut lire le récit des autres prodiges. Il n'en trouvera aucun que, même supposée la réalité des faits, notre Congrégation des Bites pût retenir comme digne d'examen. Quatre sont des guérisons de constipation ou de dysenterie à la suite de bains, ou de frottement des reins contre le sépulcre de Palamas, ou de réception de *VEuehalnon*. Γη moine est guéri d'une enflure à un pied *après huit jours*. Γη autre perd son mal de tête après une apparition de Palamas en songe. Γη autre recouvre l'usage de trois doigts paralysés après les avoir longtemps Imités centre la paroi du tombeau. La réputation de thaumaturge du théologien hésychasle a été soigneusement eutretenue dans la suite. Dositlo e de Jétusaient. dans le Τόμο αγάπη (P. 29-31 des prolégomènes), déclare que le corps de Palamas est conservé intact dans l'église du martyr saint Demetrius, à l'hessalilique. et qu'il opère des miracles. Lors de l'incendie de cet édifice en 1890. les restes de Grégoire <mt eu quelque peu à souffrir. Ils sont actuellement vénérés dans la nouvelle cathédrale SaInt-Grégoire Palamas, à Sata-nique.

En le canonisant, Philothéc assigna à Grégoire Palamas, dans le calendrier byzantin, une place de choix. Passant par dessus les règles liturgiques, il lui consacra le deuxième dimanche de carême, et à l'office de ce dimanche substitua *Vacolouthie* du nouveau saint, qu'il composa lui-même. Cette innovation et cet office se sont maintenus jusqu'à nos jours dans toutes les Églises dissidentes issues de Byzance, y compris l'Église russe. Philothéc, dans l'acolouthie en question. donne à son héros lrs louanges les plus hyperboliques. Il le salue comme la trompette de la théologie, la lyre tout harmonieuse du Saint-Esprit, la colonne inébranlable de l'Église. le fleuve de la sagesse, le défenseur de l'orthodoxie, le miioir de Dieu, la cime des docteurs. Et. dans le panégryrique qu'il a composé en son honneur, il va jusqu'à l'appeler · le défenseur, le gardien et le sauveur de l'Église universelle du Christ après le premier et unique Sauveur, ό τη χοινη Χριστού Εκκλησία και προστάτη και φύλαξ και ρύσ'.η και <ωτήρ μετά τόν πρώτον και μόνον Σωτήρα ». P. G., t. cri, col. G56 A. Le second dimanche de carême n'est pas le seul jour où l'Église grecque dissidente (hante publiquement la gloire de Palamas. Au dimanche de l'Orthodoxie, on lui cric éternelle mémoire pour avoir abattu l'hérésie barlaamite, et on le célèbre encore le 11 novembre, jour anniversaire de sa mort.

Si nous nous tn rapportons à Philothéc. Grégoire Pal: mas fut un modèle de vertu et de sainteté du berceau à la tombe, orné pur Dieu des charismes les plus merveilleux, semant les miracles sur scs pas, un esprit supérieur, un théologien incomparable. Si l'on écoute scs adversaires, qui furent nombreux et appartenaient à l'élite intellectuelle de la société byzantine, nous avons en lui un cerveau étroit et entêté, rebelle à l'autorité ecclésiastique, un illumine qui se crut la mission d'éclaircir et de développer le symbole de la foi et l'enseigne nient des anciens conciles. Dcmétrius Cydoués lui applique le mot d'Aristophane : μετέωρο-ένα;. le charlatan qui fait des dupes en discourant dans les nuées. Il veut certainement chez lui quelque chose de l'illuminé, qu'une fausse mystique avait égaré des sa jeunesse, et qui cul des faux mystiques l'imperturbable aplomb et le sentiment de l'infailibilité personnelle. En voulant justifier à tout prix la prétention de certains hésychastes à voir Dieu dès cette vie. il inventa une théologie que réprouve la philosophie et la théologie chrétienne la plus élémentaire. Au demeurant, il ne manqua pas de qualités. Autant que nous pouvons en juger, ce fut une âme foncièrement religieuse, (eux de ses écrits qui ont été composés en dehors de toute préoccupation polémique ne sont pas sans mérite littéraire et quelques-uns sont remarquables, nous e verrons, sous le rapport de la doctrine.

11. Éciurs. — Nous axons de bonnes raisons de croire que la presque totalité «les écrits publiés par Gregoire nous ont été conservés et qu'on les retrouve à peu près tous dans les manuscrits qui nous sont parvenus. Il y n d'abord le témoignage de Philothéc. qui signale la plupart d'entre eux dans le panégryrique déjà cité. Par ailleurs, le culte public dont Palamas fut l'objet, aussitôt après sa mort, nous est un sûr garant du soin avec lequel on a dû conserver tout ce qui était sorti de sa plume.

Tous ces écrits sont d'ordre théologique. Nous les divisons en quatre catégories : 1° Les œuvres polémiques. qui sont de beaucoup les plus considérables; 2° Les œuvres morales et ascétiques; 3° Les œuvres hagiographiques et liturgiques; 4° Les œuvres perdues, douteuses ou apocryphes. Certains auteurs, comme Grégoire Papamikhafil. *op. cit.*, p. 158 sq., 231 sq., distinguent les écrits proprement dogmatiques des

écrits polémiques, et rangent es ctlres dans une section spéciale. En fait, des truis écrits dogmatiques signalés par Papamikhaf1, le premier est intimement lié A la polémique nntibarlnnmile, le second n'est pas de Palamas, le troisième est une homélie. Quant aux lettres, aucune n'est d'ordre purement littéraire. Elles appartiennent toutes soit aux oeuvres polémiques, soit aux écrits ascétiques. Aucune liste claire et complète des œuvres du théologien hésychasle n'a été dressée jusqu'ici. Fabricius, éd. Mariés, dans le tome xi de sa *Hibliotheca grara*, (reproduit dans /*: G., t. c1. col. 771-786), donne, selon son habitude, un catalogue confus et fort diffidit à débrouiller. Il n'est pas facile non plus de se retrouver dans la description très détaillée des quatre manuscrits du fonds Coislin (ccd. 97-100) exécuté par Monlfaucon, *Hibllot. Coist.*, p. 150 sq., P. G., t. cit., col. 799-838, où figurent presque toutes les œuvres de Palamas. Quant à la liste de Pap.unikhad, elle est incomplète el inexacte sur plusieurs points. Essayons de pratiquer quelques clairières dans ce fourré.

/: a:urjtr.s rOl.fiMttiUEx. — La plus grande partie de l'œuvre de Palamas appartient à la polémique, (kite polémique s'attaque a deux ennemis principaux, à savoir les Latins, puis les adversaires de la théologie nouvelle sur l'essence de Dieu et ses attributs mise en circulation par Palamas lui-même.

1° *Polémique antilatine*. — Il faut ranger sous cette rubrique six morceaux sc rapportant tous à la procession du Saint-Esprit. Les trois premiers dans Perdre chronologique sont constitués par trois lettres, l'une adressée à Acindyne, les deux autres à Barlaam. Elles furent écrites vers 1335, à l'occasion des dissertations «lu moine calibrais contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Palamas trouve que Barlaam fait aux Latins de dangereuses concessions cl ne défend pas l'orthodoxie suivant la bonne méthode, attachant trop d'importance à la dialectique cl négligeant l'argument d'autorité.

1. Πρὸ ἸΧκίνδυνον Ετι τοῖ; εὐσεόεσι καὶ φιλοι ἐναριθμούμενον. "Ὅτι Λατίνοι λέγοντε; καὶ ἐξ Πού τὸ Πνεῦμα, οὐκ ἔχουσι διαφυγεῖν τοῦ; ἐγκαλοῦντα αὐτοῖ, ὅτι τοῦ ενὸ Πνεύματο δύο λέγουσιν ἀρχά, καὶ ὅτι τοῦ; θεολογικοῦ; συλλογισμοῦ; αποδεικτικοῦ; μάλλον δει καλεῖν ἢ διαλεκτικοῦ;.

2. Τὼ φιλοσοφῷ Βαρλαάμ οὐ καλῷ; ἀπολογησαμένω περὶ ὧν ἔφη δύο ἀρχῶν, ἡ καθ' ἑλληνική; ἐποῦία;.

3. Πρὸ τὸν Βαρλαάμ γράφοντα ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξι ἐπ* οὐδενὸ; τῶν θείων ©χγ/ο, ὅτι ἔστιν ἐφ*ὼν· καὶ ὅτι κυρίω ἀπόδειξι αὐτῇ, ἡ δὲ κατ' Ἰρισ-τυτέλην ἀπόδειξι ασύστατον.

Ces trois lettres sont inédites. A.-P. Syrkou, dans sa préface au tome in de Porphyre Ouspenskli intitulé *Istertia Athena (Histoire de l'Athos)*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. xxxni-x.xxiv, donne quelques extraits de la seconde. On les trouve dans le *cod. Cotti, 100*, xr siècle, avec les trois autres opuscules suivants :

i Λόγο αποδεικτικό; πρῶτο;, ὅτι οὐχι καὶ ἐκ τοῦ Πού, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ Πατρός; Εκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

5. Λόγο δεῦτερο; περὶ τῇ ἐκπορεύσεω τοῦ ἁγίου Πνε >ιατο, ὅτι οὐχI καὶ ἐκ τοῦ Ἡού· καὶ πρὸ τὰ παρὰ Λατίνων ἐκ τῇ θεία Γραφή εἰ συνηγορίαν αὐτῶν δῆθεν προτεινόμενα.

Ces deux dissertations furent composées à Constantinople en 1355-1X56, alors que Palamas revenait de captivité et nu moment où le légat pontifical. Paul, évêque de Smyrne, négociait l'union des Églises avec Jeon V. Elles n'étaient certes pas de nature à favoriser le succès des pourparlers. Nicodème Métaxas les édita a Constantinople, en 1627, avec d'autres ou vr.ige* de polémique antllatinc, sous le litre : Λογοι

αποδεικτικοὶ δύο. Cf. E. Legrand, *Hibliographic hellénique du .xr//· siècle*, t. r, p. 231-237. Cette publication est restée inconnue en Occident, et l'on n'en trouve pas trace dans la *Patrologic grecque* de Mlgne

6. C'est vraisemblablement à la même époque que Palamas écrivit sa réfutation des Ἐπιγραφαὶ de Jean Beccos sous le titre : Εἰ τὰ παρὰ τοῦ Βέκκου ὑπὲρ Λατίνων ἐπὶ ταῖ; συλλεγεῖσαι παρ'αὐτοῦ γραφίζαῖ; χρήσεσιν ἀντεπιγραφαί, δειζνύσαι δυσσεώ ἔχούσα τὰ τοιαῦτα ἐπιγραφά; καὶ ἀντιθέτου; οὔσα ταῖ; συνειλε·^μέναι τῶν ἁγίων ρήσεσιν. (ks Ἀντεπιγραφαὶ ont été éditées par Hergenrother, avec la réfutation qu'en a écrite Bessarion, dans le t. c1xi de la P. G., col. 231 sq.

2° *Polémique antibarluaniile*. — La majeure partie des écrits de Palamas est dirigée contre les adversaires de sa théologie. Pour leur répondre, le théologien hésychaste recourt à tous les genres littéraires : traites antirrhétlqucs, apologies personnelles, lettres, dialogues, florilèges patrisliques. homélies, poésies, petits chapitres analogues aux centuries des auteurs ascétiques byzantins.

L En tête de celte série polémique, il faut placer par ordre d'importance, non par ordre de date, la *Confession de foi*, Ὁμολογία τῇ ὀρθοδόξου πίστει;, présentée au concile constantlnopolitnin d'aoùl 1351. P. G., t. c1i, col. 7G3-7G8 (d'après l'édition de Dosl-thée dans le Γόμο ἀγάπη), pour répondre aux attaques des anlpalamitcs. Sur la lin, l'auteur résume brièvement sa doctrine sur l'essence de Dieu et scs opérations et sur la lumière thaborique. Des passages entiers de cette confession de foi se retrouvent dans Γ*Ομιλία περὶ πίστεω; publiée par (λ Simonidès dans son ouvrage : Ὁρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρε;, Londres. 1858, p. 77-81. qui est la huitième des homélies de Grégoire par numéro d'ordre (cf. P. G., t. c.Lt, col. 93-101), et dont il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité, quoi qu'en pense Papandkhaïl, op. cit., p. 160 en note.

2. *Les neuf discours* ὑπὲρ τῶν ἡσι/αξόντων divisés en trois triades et dirigés contre Barlaam, dont nous avons déjà parlé plus haut, col. 17 I L On les trouve réunis en plusieurs mss., notamment dans le *Caisl. 10Q*, fol. 103 v"-225. Un extrait de la première triade a été édité par Nicodème l'Haghiorilc dans son ouvrage rarissime. *Φιλοκαλία*, Venise. 1782. que reproduit la P. G., t. c1. col. 1101-1118; cf. Porphyre Ouspenskii, op. cit., t. m, p. 688-691, qui donne aussi quelques courts extraits.

3. *Dix discours contre Acindyne*, contenus dans le *ColsL 98*, du xv· siècle. Monlfaucon. op. cil (cf. P. G., col. 807-828) décrit longuement les sept premiers en donnant le litre de chaque chapitre. Au livre IV, c. xx: et xxn, on trouve deux hymnes à l'adresse de la lumière du Thabor, Γμνο; εἰ αὐτὸ τὸ φῶς;. P. G., col. 818-819. Le huitième est la *Lettre à Athamisc, archevêque de Cyzique*, Πρὸ Αθανάσιον ἐρωτήσαντα περὶ τῶν * \κινδύνου iΓΓ^/ραμμάτων. εἰ τοῖ τοῦ Βαρλαάμ ἐκείνου συμφωνεῖ περὶ τοῦ Θεοῦ φωτὸ καὶ τῇ θείου χάριτο. P. G., *ibid.*, col. 807 D. Il faut compter pour le neuvième le discours qui suit dans le manuscrit sous le litre : Λόγο; δεῦτερο. Ποσα/ὼ; ἡ θεία ενωσι καὶ διάζρισι, καὶ ὅτι μὴ κατὰ τά; ὑποστάσει μόνον, ἀ»ἂ καὶ κατὰ τὰ κοινά; προόδου; καὶ ἐνεργείαιε διάκρισιν ἐδιδάχθημε/ ἐπὶ Θεοῦ. Le dixième est la *Lettre au moine Damien*, τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖ; Δαμιανῷ τῷ φιλοσόφῳ. Cf. la note du *Cud. Coist. too*, fol. 1. La plupart de ces discours, sinon tous, furent écrits par leur auteur durant scs quatre années d'incarcération (1313 13171 au témoignage même de Philothéc. *Pan· gi/rique. toc. cit.t* col. 611 B (. Toute celte masse, remplis^ int les fol. 1-216 du *Coist. 99*, est encore inédite.

I. *Cinq discours contre l'impiété et les fraudes de Nicéphore Grégoras*, contenus dans le *Coist.* 180, fol. 232-289, également Inédits. Les quatre premiers sont signalés par Philothée, *toc. cil.*, col. 031-635. Ils (tirent) composés à la demande du patriarche Cilliste en 1358-1359. Le titre du premier mérite d'être signalé: Τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου ὡς ἀπὸ τίνος ἐτέρου συγγραφῆς περὶ τῆς τοῦ Γρηγορίου ψευδογραφίας ὑμῶν καὶ δυσσεότητος. Cf. *P. G.*, t. c1, col. 836 C. Il faut compter pour le cinquième l'Ἐπιστολή πρὸ τὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ἐγκειμένης συνοδικῆς τόμου του (χρῆστος Βασιλείου ῥήσεως; καὶ παρὰ τοῦ Γρηγορίου συκοφαντούμενης ὡς μὴ γνησίας. *P. G.*, *ibid.*, col. 837 B.

5. *Vingt et un opuscules ou lettres d'apologétique personnelle* remplissant le *Choisi.* 99, du xv^e siècle, 182 fol., qu'énumère Montfaucon, *op. cil.*, cf. l*. *G.*, t. c1, col. 827-831 A :

a) Ἀπολογία διεξοδικωτέρα περὶ θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰ μεθέξεως.

δ) Περὶ θεῶν καὶ Θεοποιῶν μεθέξεως, ἡ περὶ τῆς θεῶν καὶ υπερφυσικῆς ἀπλότητος.

ε) Λόγος τρίτος, ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἰκκίνδυνος εἰσὶν οἱ δι' ὁμοιοῦντες κακῶς ὄντες καὶ ἁπλῶς εἰς δύο ἀνίσουσιν θεότητα τὴν μίαν.

ς) Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ Βαρλαάμου.

ε) Τοῦ αὐτοῦ ὀρθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις πρὸς τὸν ἀπὸ Βαρλαάμων ἐπιστρέψαντα Θεότιμον, ἡ περὶ Θεότητος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἁμετέκτου τε καὶ μετέκτου. Ce dialogue, publié par C. F. Matthaei dans ses *Lectiones Mosquenses.* t. n. Leipzig, 1829. p. 7-37, est reproduit par Migne, t. c1, col. 909-960.

ζ) Ἀντιόση πρὸς ἁ συνέθηκεν ὁ Ἰκκίνδυνος κατὰ τοῦ Χαλαμά δέθεν, ὡς ἀληθῶς δὲ κατὰ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς καὶ τῶν εὐσεβῶν ἀπάντων. Cette réfutation est divisée en dix-neuf chapitres, dont Montfaucon donne les titres, *b>c. rit.*, col. 82'. 831.

g) *Lettre à Jean Gabras.*

h) *Lettre à Daniel, métropolitain d'Aenos.*

i) *Deuxième lettre à Acindyne, envoyée de Thessalonique avant la condamnation de Harlaam par le synode de 1311.* Cette lettre fut écrite dans les premiers mois de 1311. En voulant se laver du reproche de dithéisme, que lui a lancé Barlaam, Palamas ne fait que se compromettre davantage en appelant la grâce divine une divinité inférieure, don de la divinité supérieure ou essence, Θεότης ὑφειμένη, δῶρον τῆς ὑπερκειμένης. Acindyne réfute longuement cette lettre dans le *Cod. Monacensis* 223, fol. 32-50. du xv^e siècle.

f) *Lettre au notnophylax Syméon*, Τῷ πάντῃ καλῶς κάγαθῶ καὶ σοφῶ νομοφύλακι.

AJ *Lettre au hiéromoine Paul Assanis*

l) *Lettre au moine Arsène le Studite,*

m) *Héfutation de récrit d'Ignace, patriarche d'Antioche, contre Palamas:* Ὅτι καὶ τὸ τοῦ Ἀντιοχείας κατὰ τοῦ Παλαμά γράμμα ψεύδος ἐστὶν αὐτόρημα καὶ τῷ συνοδικῷ τε καὶ ἀγιορειτικῷ τύμῳ διὰ πάντων ἀντιόσητον. Ignace, patriarche d'Antioche, de passage à Antioche, l'automne de 1311, s'associa à la condamnation de Palamas et d'Isidore, évêque élu de Moncembasic, portée par Jean Calécas, le 1^{er} novembre 1311. Le moine rebelle répond au pontife sur un ton hautain et plein de morgue. Il donne des détails sur son origine constantinopolitaine, sa première éducation, monte les circonstances qui ont précédé et accompagne son arrestation à Héraclée et termine par un exposé succinct de son système. Le morceau est donc important pour l'histoire de la controverse.

n) *Contre Jean Calécas et son exposé du tome synodal de 1311* : Ὅτι παρεξήγησι ἐστικαὶ ἀνασκύβητος τόμος σαφής, ἡνότο; Βαρλαάμῃται προσθέμενο πατριάρχῃ γράψας ἐξήγησιν τοῦ τόμου πρὸς ἀπάτην κσλει. La pièce est dans le ton de la précédente, sera question

de cet *Exposé du tome* par Jean Calécas à l'article suivant.

ο) *lettre au hiéromoine. Philothée.* Il s'agit du futur patriarche.

p) *Lettre aux vénérables anciens de la Sainte Montagne*, πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει σεοασμιωτάτους γέροντας.

q) *lettre à son propre frère Macaire.*

r) *lettre au moine Dessaricn.*

s) *Seconde lettre à son frère Macaire.*

t) *Autre discours contre Jean Calécas*, dans le *Pans.* 1238, du xiv^e siècle, fol. 272 v. 281, incip. : Ὁ δυσσεὶς ἡμῖν γραφόμενος;

u) *Lettre à l'impératrice Anne Paléologue* ῥητορική καὶ εὐσεβεστάτη δεσποίνη, τῇ Παλαιολογίνῃ, écrite en 1316, au moment où l'impératrice cherchait à se débarrasser du patriarche. Bolvin l'a publiée en note dans son édition de *VHutoire byzantine* de Grégoras. cf. *P. G.*, t. cxi.vin, col. 1011-1012, en note. Le même auteur donne quelques autres extraits des pièces signalées dans ce groupe aux col. 1031-1034, 1083.

En dehors de cette dernière lettre et du dialogue *Théophanès*, toute cette longue série est inédite. Plusieurs des morceaux qui la composent ont été écrits durant les quatre ans d'emprisonnement (1312-1317). D'autres, en particulier les deux dialogues et plusieurs lettres, datent de la fin de sa vie.

6. *iambes contre Acindyne*, au nombre de 618, contenus dans le *Parisinus* 1238, fol. 41vM8, du xv^e siècle. Incipit : Ἰκκίνδυνος μὲν ἐξ. Palamas a voulu répondre sur le même mètre à son adversaire, qui a écrit contre lui un poème polémique de 509 iambes. édités par Ahatius à la fin du t. i de la *Gnccia orthodoxa* et reproduits dans la *P. G.*, t. c1, col. 843-862.

7. *Florilège scripturaire et patristique divisé en 18 chapitres*, ayant trait à l'essence de Dieu et à son opération, contenu dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris.* 970, fol. 278-355, et le *Paris.* 1238, fol. 1-11, tous deux du xv^e siècle. Incipit : Οἱ θεολόγοι φασὶν ἐπὶ Θεοῦ.

8. *Κεφάλαια ἑκατὸν τεσσαρτῆζο/τα φυσικὰ καὶ Θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά καὶ καθαρτικά τῇ Βαρλαάμῃτιδος λύμῃ.* *Capita centum quinquaginta physica et theologica, ethica et practica et purgantia a Ihirlaamitica lue*, contenus dans le (*oBl. too*) fol. 290-320. publiés d'abord par Nicodème l'Haghlortc dans la *<1>ιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν.* Venise. 1782, et reproduits dans la *P. G.*, t. c1, col. 1121-1226. Dans ce résumé, qu'il a écrit vraisemblablement sur la fin de sa vie. Palamas n'a condensé toute sa doctrine philosophique et théologique.

3° *Apologétique à l'adresse des musulmans.* — La conduite de Palamas durant sa captivité d'un an chez les Turcs ne pouvait qu'être l'objet d'investigations curieuses dans le camp de ses adversaires. Nicéphore (Gregoras) s'est fait l'écho des bruits malveillants qui circulèrent sur son compte à ce sujet. À les en croire, Grégoire subit de la part des infidèles les pires traitements et les plus honteuses ignominies. Conduit devant Hyrcan, il tint, par crainte de la mort, des propos indignes d'un chrétien. L'historien ajoute que, pour défendre la réputation de leur maître, ses disciples ont répandu des écrits envoyés par lui du lieu de sa captivité *Hist. byzant.*, I. NXIX, 3-4. *P. G.*, I. (Xi IX. col. 197-201.

Il nous est parvenu, en effet, deux écrits de Palamas qui répondent bien au signalement donné par Grégoras, à savoir une *Lettre à son Église envoyée d'Asie durant sa captivité*, Ἐπιστολή ἣν ἐξ Ἀσίας αἰχμάλωτος πρὸς τὴν αὐτοῦ Τ>.κλησίαν τῆς αἰχμάλωτος, et une autre lettre un peu plus courte, mais racontant les mêmes faits dans les mêmes termes, adressée au moine David

Dithypalos, Ἐπιστολή προ τὸν Δαυὶδ μοναχὸν τοῦ Δυσύπατον τοῦ Θεσσαλονίκη , οτε ἔαλω* La première a été publiée par K. J. D. dans le Χέο Ἑλληνομνημῶν, t. xvi, 1922. p. 7-21, d'après le Ccd. /37.9 de l'université d'Athènes. Elle se trouve dans plusieurs autres manuscrits du xv^e siècle et. fait suggestif» Philothéc la insérée tout entière dans son *Panegyrique de Palamas*. Dans *P. G.*, t. c1. col. 626 B. elle est simplement Indiquer, sans que le texte oit été reproduit. M. Treu a édité la seconde, d'après le ccd. d't'psnl. dans le Δίλτιον τη Ιστορική καί εθνική ιστορία , I. ιι, 1.229-23-1. Palamas y fait le récit de sa captivité chez les Turcs, parle des mauvais traitements dont il n été "objet, insiste sut les mœurs dépravées des infidèles, signalant en particulier leur ἀνδρομανία, ce qui semble confirmer ce que raconte Grégorns, *loc. cil.*, col. 200, s'étend (omplaisrminent sur les consolai ions qu'il a prodiguées aux chrétiens captifs avec lui. développe enfin assez longuement les cntiétions apolo géliques sur la religion chrétienne qu'il a eus avec les musulmans, et notamment avec le neveu d'Amulal La lecture de ces pièces produit sur le lecteur une impression plutôt fâcheuse. On les trouve peu dignes d'un pontife écrivant ù scs ouailles, et l'on y sent percer l'intention d'apologie personnelle dénoncée par Grégoras. Il est vraisemblable que le tout a été écrit après le retour d'Asie, et peut-être pas par Grégoire Palamas.

Aux deux lettres précédentes il faut joindre un autre morceau trahissant la même préoccupation de réhabiliter le captif, en rapj ortant la discussion sur les mystères de la Trinité et de l'incarnation qu'il eut avec les *Khiones*, οἱ Χιόναι. Le titre est le suivant : Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου Θεσσαλονίκη πρό τοῦ ἁθεοῦ Χιόνα διάλεξι συγγραφείσα παρά Ιατροῦ τοῦ Ταρωνίτου παρόντο καί αὐτηκούο γεγονότο La pièce se trouve mélangée aux œuvres de Palamas dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris. 1239*, fol. 295-297 v^o. Elle e*t datée du mois de juillet 1355, et a été publiée dans la revue grecque, Σωτηρ. t. xv. 1892, p. 240-246. Qu'étaient les Χιόναι ? Il n'est pas facile de le dire. Ducunge, *Glossarium médite et infirme gnrcilutis*, Lyon. 1688, col. 1752. en fait le svnonyinc de Χιονάδη , qu'il traduit par *legis doctor apud Pmas*. En fait, d'après le récit du Taronite, il s'agirait d'anciens Juifs convertis à l'islamisme. Turcs et Khloncs n'écoutèrent que de fort mauvaise grâce Pal. inas cfsayant de résoudre leurs objections sur la Trinité et l'Incarnation, et à ln fin un Khione le frappa à l'œil.

///. u:i virils jjo i.a/Hs t:i as</>jrqr/.s. |« *Homélies*. Grégoire Palamas fut un prédicateur remarquable. Scs homélies, au nombre de soixante-trois, tonnent un cy< le presque complet pour les dimanches cl les principales fêtes de l'année, et constituent son plus beau litre de gloire devant la postérité. La plupart furent prononcées devant les fidèles de Thessalonique, quelques autres ù l'Athos.

La première de toutes en date fut débitée à la laure Saint-Atluinasc, vraisemblablement le 21 novembre 1333. C'est la 54« de la série, seconde pour la fête de l'cnlrte de Marie au temple. Cf Philothéc, *P. G.*, l. eu, col. 581C Celle qui vient la première dans les recueil* manuscrits fut prononcée le troisième jour de l «nivée de Pa'amas à Thessaloniquc. en 1350. Écrites en un style clair cl simple, sans prétention littéraire, • lles sont riches de contenu dogmatique, moral el ascétique, nourrie* de textes de l'Écriture. SI l'on excepte les deux homélies pour la fête de la Transfiguration, où l'auteur u cru bon de développer sa théorie sur la lumière fluiborlque incréev. elles se déroulent en dehors de toute controverse Ixs cinq homélies mariales (deux pour rentrée de Marie nu temple, une pour cha-

cune des fêtes de la .Nativité, de l'Annonciation cl de 'Assomplion) <omptenl parmi les plus importantes el les plus originales, routes ces homélie* sont éditées. Quarante cl une parurent â Jérusalem, en 1857. par les soins du patriarche Cyrille sous le titre : Τοῦ ἱν ἁγιοὶ πατὴρ ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκη τοῦ Παλαμά ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία. Quatre ans après, K. Sophocles Oeconomos donnait les vingt-deux autres : Τοῦ ἐν ἁγιοὶ πατὴρ ἡμῶν, κτλ... τοῦ Παλαμά ὁμιλίαι κῦ', Athènes. 1861. Il \$ dix homélies publiées par C. E. Matthaei : *Gregarii Thessalonicensis A orationes ex quinque codicibus manu scriptis*, Moscou. 1776 : l'homélie Περὶ πίστεω , publiée par C. Simonides, à Londres, en 1858; les deux qu'a cru découvrir le russe Arsenii et qui ont paru a Novgorod, en 1895, se retrouvent dans la collection des soixante-trois. Le *Paris. /239*, fol. 1-248v^o, du xv^e siècle, les contient toutes à la fik. La *P. G.*, t. cm, col. 10-550, n'en donne que quarante-trois, soit es quarante el une de l'édition hicrosolymilnine cl la première el la quatrième des dix publiées par Matthaei. Le véritable numéro d'ordre de ces deux dernières n'est pas 12 et 13. mais 16 et 49. Les dix de l'édition de Matthaei sont les homélies 6, IL 12. 11,15, 20, 26, 28, 16 et 49 de la série. L'homélte Περὶ πίστεω est la huiliime. Les deux d'Arscnii sont la quarante-huilitme et la cinquantième. l ne traduction serbe de l'homélie sur l'Assomption, remontant au xiv^e xv^e siècle, a été publiée dans la revue russe Prtnx)-slavnyi *Sobicsiednik*, 1905, t. n. p. 1-18. avec la traduction lusse en regard.

2° L'opuscule intitulé Δεκάλογο τή κατά Χριστόν νομοθεσία , publié dans la *Philocolie*, p. 929 sq. cl inséré dans la *P. G.*, I. c1. col. 1089-1102. est une brève explication du Décalogue éclairé par les lumières du Nouveau l'estament.

3° Ἡρό την σεμνοτάτην ἐν μοναζούσαι Ἐάην περί παθῶν καὶ ἀρετῶν καὶ περί των τικτομένων ἐξ τη κατὰ νουν σχολή , petit traité il'ascétique. qui ne présente rien de bien original; publié par Nicodème, dans la *Philocaiie*, et reproduit par *P. G.*, I. c1, C01. 1013-1088.

1° Περὶ προσευχή καὶ ζαΟαρότητο καρδία κεφάλαια τρία. *P. G.*, *ibid.*, col. 1117-1122. également tirés de la *Philocaiie* et signalés dans le *Paris, grtre. 1239*, fol. 305 v^o. Pahmuis y recommande le recueillement intérieur.

5° Λόγο ἐπιστολιμαῖο προ Ἰωάννην καὶ Θεώδωρον τοῦ φιλοσόφου , publié par C. Sophocles dans son édition des vingt deux homélies, p. 298-308. Le morceau est de même contenu que la lettre à la moniale Ni né. dont il reproduit textuellement plusieurs passages.

///. ai i |/:.*. i/AUtoitAriHuUKS /./ /ιτυηακρ /:s. l. i.cs auprès hagiographiques se réduisent à lu courte biographie d'un saint hésychaste du ix^e siècle. Pierre l'Athonile. Αόγο εἰ τὸν θαυμαστόν καὶ σάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ Οεοφόρου πατρδ ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ βρει τῷ ΑΟοο ἀσκήσαντο , où les données historiques n'abondent pas. C'est le premier écrit composé par Grégoire, au témoignage de l'hilothée. *P. G.*, t. eu. col. 581 B; il doit dater de 1333-1331. Public d'abord parles bolhindistcs, *Acta sanctorum*, juin l. n, ad dlun 12. il est reproduit dans *P. G.* I. ci. col, 095 10K'

2° *Œuvres liturgiques*. Nous rangeons sous cette rubrique les quatre courtes prières que donnent plusieurs manuscrits >ous te nom de Palamas, cl que C Sophocles a jointes a son édition des homélies, p. 308-316. En voici les titres :

L Εὐ/ή προ του Οο6ν, ἡν προ τή π'ύλη τή πόλiew
η - < τήν ἰμελλεν εἰσελΟεῖν.
ftvoli rappelé d vin du ralut du monde.

le pasteur prie pour son troupeau et demande a Dieu de le délivrer des fat lions et des luttes fratricides, dont Thessalonique, fut si souvent le théâtre.

2. Ἐτέρα εὐχή ἐπὶ {Ονου ἐπιδρομᾶ, prière lres oniric qui implore hi miséricorde de Dieu sur le peuple fidèle.

3. Ἐτέρα ἐπὶ ἀνομβρίῃ. Le litre en indique le sujet.

1. Ἐτέρα εὐχή ἦν μετὰ τῆς χειροτονίαν ὀφΘεῖ τοῦ βασιλεῦς συνήθω ἡ ὑατο, prière récitée par Grégoire après son ordination épiscopale, au moment de se présenter, suivant l'usage reçu, devant le basileus pour lui baiser la main. Cf. Simeon de lliessalonique. *De \acris ordinationibus*, i. ccxxix-ccxxxi, P. G., l ci.v, col. 132-133, qui dénonce relie marque de servilité du sacerdoce à l'égard du pouvoir civil comme un intolérable al us.

1. 1A T I / IIS *PL.Rbl λX, bUVTIA Si.sul ASOCHĭ*

Nous avons dit qu'à peu près tout l'héritage littéraire nous était parvenu. Quelques écrits cependant ne paraissent pas encore avoir été retrouvés dans les sources manuscrites, et sont peut-être perdus. Nous avons à signaler : 1° *La lettre à Menas*, Ἐπιστολή πρὸ Μηνάν, rentrant dans la catégorie des ouvres polémiques, dont l'auteur de *VAdversus Palumam* cite un passage, P. G., t. c l i v. col. S40 D; 2° une série de discours sur le sacerdoce. Λύγο-, περί τη Ιερωσύνη, prononcés par Grégoire, quelques jours apres avoir pris possession de son siège (1350), devant son clergé réuni tomme pour une sorte de retraite spirituelle. Philothéc les signale dans son *Panégryrique*, loc. cit, col. 619-620, cl en résume brièvement le contenu.

Panni les œuvres douteuses ou apocryphes nous avons trouvé les suivantes: 1. ἘκΘεσι τη των Βαρλαάμ και Ἀκινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πληθύνο, donnée à la tin du *Coisd* fol. 21 l-212v% immédiatement avant le panégryrique de Palamas par Philothéc. sans indication expresse d'origine nous paraît d'une authenticité douteuse. Elle est absente des principaux recueils manuscrits des o uvres de Grégoire.

2 Le curieux écrit intitulé: Προσωποποιῖα, χαρακτηρικτω, διαλογικῶ και μάλιστα δικανικωτέρω, τίνα ἀνεῖποι λόγου ἡ μέν ψυχὴ κατὰ σώματο δικαζόμενη μετ' αὐτοῦεν δικασταῖ, τὴ δὲ σώμα κατ' αὐτὴν · και των δικαστῶν ἀπόφασι, fut publié en 1535. à Paris, par G. Morel sous le nom de Grégoire Palamas, d'après lenal/. *Paris. H465*. L'éditeur ne remarqua pas que, dans le manuscrit, le nom de Palamas avait été barre, et l'erreur, depuis lors, est entrée dans le domaine commun. Ce n'est qu'en 1915 que A. Sonny, qui déjà, en 1891, avait élevé des doutes sui l'attribution à Palamas (cf. *Hyzantinische Zeitschrift*, t. m. 1894. p. 662. note 2). a restitué le morceau à son véritable auteur, Michel Acominatos. dans un article paru dans le *17-zanliiskoe Obozriénié*, t. i, p. 103-109. Le meilleur manuscrit contenant le texte est le *Laurenltanus* l-/Λ. l/. qui est du xiv« siècle. La l' G., t. ci., col 959-988 et 1317-1372. donne séparément la traduction latine et le texte original. Albert Jahn, *Gregarii Palanuc, archiepiscopi Thessalonicensis Prosopopeia* Halle. 1884,0 publié de cet opuscule une édition, avec notes critiques.

3. Le célèbre document palamite intitulé : Ὁ ἁγιορειτικὸ τόμο . P. G. t . i, col 1225 1236, n'est pas de li main de Palamas, mais, fut. comme nous l'avons dit plus haut, rédigé, vers 1339-1310, par Philothéc Kokkinos C'est. du reste, un résumé lidèle de la doctrine du théologien hésychuslc sur la question de l'essence de Dieu et de son opération, sur la lumière Ihaboriquer et la grâce incrée.

l. Dans plusieurs manuscrits des œuvres de Palamas, vient sous son nom une *Delation de sa dispute aire Nicéphore Grégoras en présence de l'empereur Jean V et le légat pontificat. Paul de Smyrne*. en 1355.

En réalité, celle pièce n'est pas de Pukmas mais du protostrator Phacrassès, comme l'indique le litre suivant donné par plusieurs manuscrits, notamment par le *hionysianus Athon*, /9/, fol. 17 : Φακρασητούπρωτοστράτυρχ επιτομο κατὰ τὸ δυνατόν διήγησι . παρόντο και σύτηκόζᾶ γεγονότο τῇ ἐπὶ τῷ πα/ντίου ενώπιον τοῦ Ἀσιίχω κυροῦ Ἰωάννου του Ιαλαιολόγου γενομένη δνα/ί εα τοῦ Θεσσα/ονίκη . κυρου Γρηγορίου. και Γρήγορά τοῦ φιλοσόφου Νικηφόρου. Ἀζινδυνί7νοῦ γεγονότο . Ιαρήν τηνικαῦτα και ὁ >χ*;άτο . IMiamissès est un ami de PaEmas, et sa relation, d'ailleurs incomplete, comme il ledit lui même, doit être lue avec précaution. Grégoras donne la contrepartie dans les livres XXX et XXXI de *l'Histoire byzantine*, P. G., I. c x l i x. col 233 339. Inutile de dire que lui non plus n'est pas exempt de partialité.

5. La διάλεξι προ τοῦ ἈΘέου: χιόνα . déjà sii nalée plus haut, appartient à Pnlamas dans la même mesure et de la même manière que la διήγησι de Phncrassès.

6. Est totalement apocryphe un *t.ommentaire de l'éplltre aux Thessaloniciens* attribué a Grégoire par le fameux faussaire Nicolas Comnène Papadopouli. qui cite l'ouvrage à plusieurs reprises dans scs l/*nrnotiones mystagogiac, Padoue. 1696.

7. Le *Paris, gnre. 3105*, du xvr siècle, met sous le nom de Grégoire Palamas un *Dialogue entre un grec et un lutin sur la primauté du j ape et contre te concile de l lorence*.

Il L OnioixE et exposé ni: us ooi.inixv of. Palamas srn l'essence de Dur f.t son opîration. Bien qu'une faible partie seulement des tvrils thtologiques de Palamas soit éditer, il esl faille pourtant de se faire une idée claire et complète de la doctrine à laquelle il a donné son nom.

Le palamisme, en effet, tient presque tout entier en ce simple énoncé : Il y a en Dieu *deux choses* réellement distinctes, quoique inséparables : l'essence et ce qui découle de l'essence: lu nature et les propriétés, qualités, opérations, attributs subsistant dans cette nature et étant, comme elle, créés et étemelles. Cette doctrine est répétée dans tous les ouvrages polémiques de Palamas. On en trouve un excellent résumé dans la dernière partie <lc l'opuscule intitulé : *Capita centum quinquaginta physica et theologica*, etc., P. G., I. ci. 1168-1226, et aussi dans le dialogue intitulé Θεοφάνη , *ibid.*, col. 909-960. La *Con/essun de foi*, lue nu concile de 1351, P. G., t ci i. col. 763-768, donne également, a lu lin. l'essentiel du systtme, sans parler du τόμο ἁ^τορειτικό . P G., t eu col. 1225-1236. et du tome du concile de 1351, expression définitive du palamiMue olliciel avec les anathématismes qui en furent tirés, au synode do 1352, pour être joints à Pollice du dimanche de lOrthodoxie. P. G., L < ii. col. 717-764 N y aurait-il qur les litres d' chapitres des principaux écrits polémiques de notre théologien rapportés par Mont faucon dans la description des manuscrits du *fonds Crmisltu*, n. 97-100. P. G.. I. c l. col. 799 838. qu'on pourrait reconstituer le système sans trop de peine. La publication complète des (vuvres de Palamus pourra mettre en lumière quelques détails nouveaux de cette étrange théologie: elle n'en révélera aucune ligne essentielle qui ne soit déjà connue. Avant d'en tracer l'exposé, il n'est pas sans intérêt d'en rechercher les origines lointaines dans ln tradition byzantine antérieure et d'en raconter l'éhiboration progressive sous la pression des syllogismes de l Surinam.

1° *Les origines*. - Elles doivent cire cherchées dans la doctrine mystique des moines orientaux appelés hésychastes. On désignait par ce nom. dès le début du v siècle, la catégorie des cénobites qui, après un temps plus ou moins long passé dans ln vie commune, menaient la vie solitaire dans une cellule ou une

retraite quelconque située dans les environs du monastère. Ils restaient ainsi isolés, s'adonnant à la vie contemplative les cinq premiers jours de la semaine. Le samedi. Ils rentraient au monastère pour reprendre contact avec la communauté et célébrer avec elle l'office dominical. L'hésychasme est donc un cénobite qui a senti l'appel à la vie mystique et du consentement de son supérieur ou higoumène, a renoncé à la vie commune pour mener une vie toute d'union à Dieu et de contemplation. Les hésychastes ne manquent jamais autour des monastères orientaux; mais ils furent plus ou moins nombreux suivant les époques et les endroits. C'est ainsi (par exemple) au XII^e siècle, lorsque (irégoire, dit le Sinaïte, se rendit au mont Athos, il y trouva très peu d'hésychastes. si, du moins, il faut en croire son disciple et biographe, Callisto Xanthopoulos. Cf. L. Pomialooskii, *Vie de saint Grégoire le Sinaïte*, Saint-Petersbourg, 1891; J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos, au XI^e siècle*, dans les *Archives d'Orient*, t. v, 1902, p. 65-73. C'est lui qui y remit en honneur la vie contemplative. Palamas, nous l'avons vu, mena cette vie presque tout le temps qu'il passa à la Sainte Montagne et aux environs de Bérée, avant de se lancer dans la controverse avec Barlaam.

La vie hésychaste ne se conçoit guère et paraît difficilement supportable sans le don de contemplation et les grâces mystiques qui l'accompagnent. Il y a eu de vrais et grands mystiques parmi les hésychastes orientaux, et plusieurs ont écrit sur la vie contemplative des ouvrages remarquables, encore inconnus ou mal étudiés. Ces écrits ont fait la nourriture spirituelle des moines contemplatifs. Mais, comme ils sont pleins de métaphores pour décrire les phénomènes mystiques, leur lecture n'est pas sans danger pour des esprits ignorants ou mal équilibrés. Aussi voyons-nous de bonne heure apparaître, parmi les moines byzantins, une fausse mystique, à côté de la vraie. Dès le XI^e siècle, un peu avant Michel Cérulaire. Surtout, au XII^e siècle, le Nouveau Théologien, enseigne (par le pouvoir d'absoudre les péchés est un charisme réservé aux parfaits) grâces du don des miracles, et que le surnaturel en nous est nécessairement objet de conscience. D'après lui, n'est pas justifié, ne possède pas le Saint-Esprit et la grâce sanctifiante, quiconque n'expérimente pas en lui-même leur présence : rien de plus absurde, dit-il, que de se croire revêtu du Christ et de n'en rien sentir. Il ajoute que les cœurs purs voient Dieu des ici-bas, quoique d'une manière moins parfaite que dans l'autre vie. Ils le voient spirituellement sous forme de lumière, « car Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation, φω ὡς Θεός, καὶ ὡς φω ἡ Οὐρα βύτου ». Cf. J. Iliausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans les *Orientalia Christiana*, L. IX, 1927, p. 101 sq., spécialement le discours de Syrienon, p. 173. 209. Cette méthode de la lumière revient constamment sous la plume du Nouveau Théologien. Dans son traité des amours divins, il compare Dieu à un soleil lumineux et chaud qui descend dans les âmes purifiées pour les remplir de sa présence et de ses ineffables consolations. C'est cette lumière même qui est apparue à Étienne le premier martyr et à Saül perillueux. Cf. J. G., t. XX, col. 17 sq.

Le but auquel doit tendre l'hésychasme est évidemment d'arriver à la jouissance de cette lumière. Syméon exige pour cela une rude ascèse et la mortification de toutes les passions. Mais bientôt d'autres auteurs se montrèrent moins difficiles. On chercha une méthode physique et facile de se procurer la vision de la lumière divine, ou tout au moins de la faciliter. On prit à la lettre et l'on matérialisa grossièrement certaines expressions des mystiques anciens. Saint Jean Climaque, par exemple, avait recommandé

le souvenir habituel du Sauveur et avait dit : « Que le nom de Jésus soit collé à la respiration ». D'autres avaient insisté sur le recueillement intérieur, la nécessité pour l'esprit de fuir les causes de distraction et de rentrer en soi-même. Vers le XII^e siècle, un moine albanais du nom de Nicéphore, que Palamas catalogue déjà parmi les saints anciens, *De hesychasmo*, I^{er}. (I., t. I, col. 1116 C D. mit en vogue une méthode physique et scientifique de la garde du cœur, dont nous avons déjà parlé plus haut et qu'il faut décrire maintenant un peu plus au long : « Tu sais, dit-il, que ce que nous respirons, c'est l'air. L'organe par lequel nous l'expirons n'est autre que le Cœur, cause de vie et de chaleur pour le corps. Le cœur attire le souffle (πνεῦμα), afin de tempérer sa chaleur par la respiration et de se procurer ainsi la température convenable. L'agent de cette manœuvre, c'est le poumon, (pie le créateur a composé de tissus ténus, et qui, pareil à un infatigable soufflet, fait entrer et sortir l'air ambiant... Toi donc, assieds-toi, et recueillant ton esprit, fais-le passer par le canal du nez, qui véhicule l'air dans le cœur. Pousse-le et force-le à entrer dans le cœur avec l'air aspiré. Une fois qu'il aura pénétré là, tout ne sera plus que joie et allégresse. Comme un homme, de retour dans sa maison après un voyage, ne se lie plus de joie en revoyant sa femme et ses enfants, ainsi l'esprit, après s'être uni à l'âme, est rempli d'un plaisir et d'une joie ineffables. Aussi, frère, enseigne à ton esprit à ne pas sortir de là aussitôt. Car, dans les débuts, cette réclusion. ce resserrement à l'intérieur, lui est insupportable. Mais une fois habitué, il ne trouve plus de plaisir aux divagations extérieures. Car le royaume des deux est au dedans de nous, et notre esprit le contemplant là et le recherchant par une prière pure, estime tout le dehors digne d'aversion et de haine... Mais une fois entré là, l'esprit ne doit pas rester silencieux; son occupation, sa méditation ininterrompue doit être ce cri : « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi. Car cette invocation, préservant l'esprit des distractions, enlève à l'ennemi toute prise sur lui et le fait monter de jour en jour vers l'amour et le désir de Dieu. Oui si, malgré les efforts, mon frère, tu ne peux pas entrer dans la légion du cœur, comme je le t'ai recommandé, fais ce que je te dis. et Dieu aidant, tu trouveras ce (pie tu cherches. Tu sais que la raison de tout homme (τὰ λογιστικόν) est dans sa poitrine; car, même lorsque nos lèvres se taisent, au dedans de notre poitrine nous parlons, nous délibérons et nous formons des prières et des psaumes et d'autres choses. A cette raison donc enlève toute pensée (tu le peux, si tu le veux), et donne lui le « Seigneur Jésus Christ, ayez pitié de moi ». Efforce-toi de remplacer par ce cri intérieur toute autre pensée, et, à la longue, cela l'ouvrira sûrement l'entrée du cœur, comme l'expérience nous l'a appris à nous-mêmes. Dr *cordis custodia*, P. G., t. CXLVH, col. 963-966. Cf. J. Iliausherr. *op. cit.* et *loc. cit.* p. 102 H I.

Un autre écrit, mis sous le nom de Syrienon le Nouveau Théologien, qui existait déjà au début du XII^e siècle, intitulé : Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς. *Méthode de la sainte oraison et attention*, ou encore : Περὶ τῶν τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς, était bien connu à l'Athos, au début du XIV^e siècle. Le passage caractéristique est le suivant : « Assis dans une cellule tranquille, à l'écart, dans un coin, fais ce que je te dis : lève la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; ensuite, appuyant ton menton sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'extérieur, et explore mentalement le dedans des

entrailles pour y trouver le lieu du cœur, où aiment à fréquenter toutes les puissances l'âme, Dans les débuts tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtres, niais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, o merveille! une félicité sans borne. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su: car il aperçoit Pair existant au centre du cœur, et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement; et dorénavant, des qu'une pensée pointe, avant qu'elle ne s'achève et ne prenne une forme, il la pourchasse et l'anéantit par l'invocation de Jésus-Christ, » ilausherr, *loc. cit.*, p. 161-165. Cf. *P. G.*, t. c1, col.899; t. c1iv, col.840 AB.

C'est, nous l'avons vu, la méthode du pseudo-Syméon que pratiquaient les hésychastes avec lesquels Barlaam entra en relation. Elle est décrite, avec des variantes de détail, et recommandée tant par Grégoire le Sinaïte, *Præcepta ad hesychastas*, col. 1329-1332, que par Grégoire Palamas, *Υπέρ των ιερών ήσυχάζοντων*, *P. G.*, t. c1, col. 1106-1107, 1110, 1112, 1111. Voilà où en était arrivée la mystique byzantine bien avant le xiv^e siècle! Par un procédé mécanique, les hésychastes prétendaient arriver à la vision de la lumière divine et de Dieu lui-même. Interrogés par Barlaam sur la nature de la lumière en question, ils répondirent que c'était la lumière des théophanies dont parle l'Écriture, et spécialement l'éclat dont brilla Jésus-Christ sur le mont Thabor, au jour de sa transfiguration: cette lumière jaillissait de Dieu lui-même et était éternelle comme lui. Le moine calabrais répliqua que c'était là une grossière erreur: d'après lui, la lumière du Thabor avait été un phénomène d'ordre matériel et passager, produit miraculeusement, au moment même de la transfiguration, et aussitôt après dissipé et retourné au néant. Loin «l'être incréé, éternel et d'ordre divin, cet éclat n'avait cléqu'une apparence sensible sans consistance, *ινδαλμα*, *φάντασμα*, inférieur en dignité à la nature angélique, voire même à la pensée humaine. Celle-ci, en effet, est une lumière d'ordre spirituel, bien supérieure à toute lumière matérielle. Il ne fallait point voir dans la vision du Thabor une manifestation du royaume de Dieu promis aux saints, l'avant-goût de la félicité éternelle, car elle n'avait point dépassé l'ordre sensible. et les apôtres qui en avaient joui étaient encore fort imparfaits et non pleinement purifiés.

En entendant ces déclarations, les caloyers crièrent au blasphème. Les Pères de l'Église et les hymnograpes de l'Église byzantine n'avaient-ils pas écrit des choses merveilleuses de la lumière du Thabor, l'appelant une lumière inaccessible, un resplendissement divin, la gloire même de la divinité? Si Barlaam disait vrai, c'était l'effondrement de tous leurs rêves. Aussi prièrent-ils leur confrère déjà célèbre, (irégoire Palamas, de fermer la bouche au blasphémateur, car il allait jusqu'à traiter d'hérétique qui-conque ne pensait pas comme lui.

Cependant, le moine calabrais n'avait encore rien publié contre les hésychastes, bien qu'il eût commencé à écrire quelque chose, tant contre leur méthode pratique d'arriver à la contemplation, que contre leur doctrine sur l'illumination divine et la nature de la lumière de la Transfiguration. Nous avons dit plus haut qu'on lui déroba des feuilles de son manuscrit, et que, pour réfuter ces extraits, Palamas composa sa première triade de discours en faveur des hésychastes, *Υπέρ των Ιερών ήσυχάζοντων*. où, sans doute, Barlaam n'est pas encore nommé, mais où il est réfuté. Si les deux premiers discours visent à légitimer la méthode pratique d'oraison, le troisième entame déjà la question de la lumière du Thabor: cf. *P. G.*, t. c1, col. 835, 1101-1118. Hennissant un

certain nombre de textes patristiques. Palamas s'appuie sur ces témoignages pour déclarer cette lumière divine et inaccessible, incréée et éternelle, *φω* *Οσίον* *καί* *ἀπρόσιτον*, *ἀ/ρονον*, *ἀκτιστου* *καί* *αίδιου*; cf. l'écrit du moine David Dishypatos, *Ἱστορία βραχέων ὅπω* *την* *^r/trrrrt i wA. w / Βαρλαάμ καί* *Ἀκινδυνο*? *πονηρά* *αἵρεσι*, publié sans nom d'auteur par Porphyre Ouspenskij, *op. cit.*, t. nr, p. 822. — Si cette lumière avait ces caractères, répondit Barlaam, c'était l'essence même de Dieu, car rien n'est incréé et éternel en dehors de l'essence divine. Vous enseignez donc que l'essence de Dieu est participable par les créatures et peut être vue par des yeux corporels: *πο.εἴτε* *λοιπόν* *την* *ουσίαν* *τοῦ* *Θεοῦ* *μεΟεκτην* *καί* *ὁρατήν*. Or cette doctrine, c'est le dogme impie des massaliens. David, *ibid.* — Non pas, répliqua Palamas. Cette lumière est sans doute divine et incréée, et les saints Pères lui ont donné le nom de divinité. *Οεότη*: mais ce n'est pas l'essence de Dieu; c'est l'opération, la grâce, la gloire, l'éclat provenant de l'essence divine et communiqué aux saints. Tous les saints, en effet, hommes et anges, voient la gloire éternelle de Dieu, reçoivent la grâce et le don éternel: (plant à l'essence de Dieu, personne, ni homme, ni ange, ne l'a vue ni ne peut la voir, *οὐκ* *ἔστι* *δέ* *ουσία* *τοῦ* *Θεοῦ*, *ἀλλ'* *ινέργεια* *καί* *χάρι*, *καί* *δόξα* *καί* *λαμπρότη* *ἐκ* *τῆ* *θείας* *ουσίας* *εἰ* *τοῦ* *αγίου* *πεμπομένη*. — Si vous dites cela, riposta Barlaam, vous enseignez deux dieux, le dieu supérieur, représente par l'essence invisible et imparticipable: et le dieu inférieur, représenté par l'opération et la grâce que reçoivent les saints de la part de Dieu. Vous êtes des dithéistes: *λοιπόν* *δύο* *θεοῦ* *λέγετε*, *ὑπερκειμενον* *καί* *ὑφειμένον*. *Ibid*

Dans sa réponse, le théologien hésychaste maintint sa première affirmation: L'essence de Dieu est absolument invisible et imparticipable à toute créature; mais son opération, sa grâce divinisante est participée par les anges et par les hommes, tout en restant inséparable et indivisible de l'essence elle-même. C'est pour cela qu'il n'y a pas deux dieux, ni deux divinités. Et il recourut à la comparaison du soleil et de ses rayons. Nous distinguons dans le soleil le disque et les rayons parlant du disque. Le disque ne peut être atteint par nos yeux et aveugle le téméraire qui veut le regarder fixement; mais nous jouissons des rayons qui parlent de lui et en sont inséparables. Ainsi de l'essence de Dieu et de son opération. Et de même que le disque et les rayons ne font pas deux soleils mais un seul, de même l'essence de Dieu et sa lumière, sa grâce, son opération ne sont qu'un seul Dieu; cf. David *ibid.*, p. 822-823, qui développe longuement la comparaison d'après les ouvrages de Palamas.

2° *Développement de la doctrine.* — Telle fut la genèse du système qui, du nom de son auteur, s'appelle palamisme. Le point de départ fut la discussion sur la nature de la lumière parue au Thabor. Pour éviter l'erreur massaliennne, qui prétend que Dieu peut être vu des yeux du corps, le théologien hésychaste posa carrément en Dieu deux choses réellement distinctes entre elles, quoique toujours inséparables: l'essence et son opération, ou ses opérations, propriétés et attributs. La comparaison du soleil et de ses rayons représente bien sa conception qu'il nous faut maintenant exposer plus en détail. Nous parlerons: 1. de l'idée centrale du système; 2. des formules audacieuses employées par Palamas pour l'exprimer; 3. des multiples différences établies entre l'essence divine et ses opérations ou attributs; 4. de la nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante; 5. des fondements philosophiques et théologiques du système; 6. des multiples erreurs renfermées dans le palamisme.

1. *Le centre du système palamite.* Nous venons de voir que, pour repousser l'accusation de dilthéisme lancée contre lui par Berlaam, Palamas a eu recours à la comparaison du soleil et de ses rayons. Pour lui, en effet, comme pour ses disciples authentiques, Dieu est semblable à un astre spirituel incréé et éternel, dans lequel il y a trois choses réellement distinctes et différentes, quoique inséparablement unies et réellement indivises, à savoir : a) un noyau central absolument invisible, inaccessible, imparcible et indivisible, qui est l'essence divine considérée en elle-même; b) dans ce noyau central, trois points réellement distincts entre eux et du centre même, qui sont les trois hypostases ou personnes divines; c) une multitude de rayons réellement distincts entre eux, parlant *ab intrinseco* du centre et des trois points comme de leur source et de leur principe commun, pour atteindre chacun à sa manière et suivant sa nature propre, sans subir aucun changement, les créatures apparues dans le temps. Ces rayons constituent l'opération, *ἐνέργεια*, ou plutôt les *opérations*, *ἐνέργειαι*, et les divers attributs de Dieu, *au moins* les attributs communément appelés *opératifs* et *relatifs*; cf. Palamas. *Κεφάλαια φυσικά καὶ Θεολογικά*, 91, 92, *P. G.* (λ, I. ci., col. 1185-1188. L'un de ces rayons est la lumière divine ou grâce déitlante, qui apparut aux apôtres sur le Thabor, et dont la contemplation fait le bonheur des anges et des élus dans le ciel. *Ibid.*, 93, col. 1188 B.

Telle est l'idée fondamentale du système; tel est le Dieu de Palamas. Pour qui a présente à l'esprit cette conception, la lecture des écrits palamites n'offre plus d'obscurité. D'après cette théologie, Dieu n'est pas l'être Infiniment simple, l'Acte pur en qui tout s'identifie réellement et qui condense éminemment en son unité les multiples perfections et points de vue que l'esprit créé est obligé de distinguer en lui pour en avoir quelque connaissance. C'est un esprit aux multiples puissances, perfections, opérations, qualités, qui, sans doute, ne sont jamais en puissance et brillent toujours comme les rayons d'un soleil éternel, mais qui sont réellement distinctes entre elles et de l'esprit d'où clics émanent. C'est un fourmillement de perfections autour d'un centre inaccessible.

2. *Les formules palamites.* - Les formules employées par Palamas répondent bien à ce concept.

En Dieu, il y a l'essence et ce qui est autour de l'essence; la nature et ce qui provient, émane de la nature. Il y a l'élément supérieur et l'élément inférieur et subordonné; la *Θεότης ὑπερκειμένη*, qui est l'*οὐσία*, et la *Θεότης ὑφειμένη*, qui est *Γένεργεια*, ou plutôt les *θεότητες ὑφειμένα*, car les opérations de Dieu, ses attributs sont multiples et variés, et rien n'empêche d'employer le pluriel. Dans sa seconde lettre à Acindyne, Palamas dit, par exemple, que le don déifiant de l'Esprit est une divinité inférieure, don de la divinité supérieure : *ἡ Θεοποιὸν δωρεὰ τοῦ Πνεύματος ἐστὶ Θεότης ὑφειμένη, δῶρον οὐσα τῇ ὑπερκειμένη*; . Ces multiples divinités ne font pourtant qu'un seul Dieu, parce qu'elles ne subsistent pas par elles-mêmes; elles ne sont ni des essences ni des hypostases; mais c'elles subsistent, elles sont enracinées dans l'unique essence ou divinité supérieure possédée par les trois personnes, filles sont *ανοῦσιοι, ανυπόστατοι*; ou mieux *ἐνοῦσιν, ἐνυπόστατοι*.

On ne peut pas dire, cependant, que ces *θεότητες* soient des accidents, au sens propre du mot, bien que quelques-uns leur donnent ce nom. Ce sont des quasi-accidents. *συνυερόκο πω*. Voici un passage caractéristique : . Dieu a quelque chose qui n'est pas substance. *ἔχει καὶ ὁ μὴ ἴστιν οὐσία*. Mais, de ce que cela n'est pas substance, il ne s'ensuit pas que ce soit un accident; car ce qui non seulement est stable mais encore exempt d'augmentation et de diminution ne

saurait être catalogué parmi les accidents. Mais, du fait que ce n'est ni un accident ni une substance, cela ne veut point dire que ce soit un pur néant : c'est véritablement quelque chose d'existant. Ce n'est pas un accident, puisque c'est quelque chose d'absolument immuable. Ce n'est pas non plus une substance, puisque cela ne subsiste pas en soi. C'est, disent certains théologiens, quelque chose comme un accident, voulant seulement indiquer par là que ce n'est pas une substance : *διὸ καὶ συμμερόκο πῶ ἐστὶ παρ' Ἀνθεολόγων τοῦτο λέγεται, τοῦτο δεικνύντων μόνον, ὅτι οὐκ ἐστὶν οὐσία*. . *Cupitu phipica, theologica...* 135, *P. G.* I ci. col. 1216. Notre théologien ajoute : « Si Dieu agit par sa volonté, et non pas simplement par son être, autre chose donc est son vouloir et nulle chose son être. Si donc la volonté divine est, en Dieu, autre chose que la nature, sans cependant être une substance, s'ensuit-il qu'elle n'existe pas ? En aucune manière; mais elle existe en Dieu, qui n'a pas seulement une essence, mais aussi une volonté, par laquelle il agit. Cette volonté, on peut l'appeler un quasi-accident parce que ce n'est pas une substance : et on peut lui refuser le nom d'accident, parce qu'elle n'introduit aucune composition, aucun changement. Dieu donc possède quelque chose qui est substance, et quelque chose qui n'est pas substance sans cependant mériter le nom d'accident, à savoir la volonté et l'opération : *ἔχει ἄρα ὁ Θεὸς καὶ ὁ οὐσία, καὶ ὁ μὴ οὐσία. καὶ εἰ μὴ συμμερόκο καλοῖτο, τὴν Θεϊαν δηλονότι βουλὴν καὶ ἐνέργειαν*. » *Ibid.*, col. 1216 D.

Palamas repousse l'adage de la théodicée orthodoxe : *Dieu est ce qu'il u*. Pour lui, autre chose est le possesseur, autre chose ce qui est possédé; autre chose est l'essence, autre chose l'opération; autre chose l'intelligence, autre chose la volonté; autre chose la bonté, autre chose la justice, et ainsi de tous les attributs, qui se distinguent *réellement en Dieu*, et de l'essence et entre eux, bien qu'ils soient toujours nécessairement unis à l'essence et dans l'essence, et qu'ils ne soient *séparables* que par une opération de notre esprit, *κατ'ἐπινοίαν*. Il ne faut pas, en effet, confondre *distinction* et *séparation*, *διαφορὰ καὶ διαίρεσι*. Il y a, en Dieu, des distinctions réelles, indépendantes de l'opération de notre esprit; il n'y a en lui aucune séparation réelle, mais tout ce qu'il est et tout ce qu'il a reste inséparablement et éternellement uni.

3. *Multiples différences entre l'essence divine et ses opérations ou attributs.* Pour montrer que autre chose est l'essence divine, autre chose ses opérations et attributs, Palamas s'est plu à donner de longues énumérations des propriétés de l'une et des autres.

u) L'opuscule *Adversus Pulamam* publié par Arcadius sous le nom de Démétrius Cydonès, *P. G.* t. ci.iv, col. 835-861 (il n'est pas de cet auteur, mais vraisemblablement du moine Niphon), relate jusqu'à vingt-quatre différences ou modes de distinction, *τρόποι διακρίσεως*, établis par Grégoire Palamas et ses disciples entre l'essence divine et son opération. Manuel Calveas, *De edentia et operatione*, *P. G.* I. ci u. col. 316-317, donne une liste de différences encore plus riche. Contentons nous de signaler les principales :

1° La divinité supérieure est essence et hypostase; la divinité inférieure n'est ni essence, ni hypostase. 2° L'essence de Dieu est le possesseur, *τὸ ἔχον*; l'opération, la chose possédée, *τὸ ἐχόμενον*. 3° L'essence, se dit seulement au singulier; l'opération supporte et le singulier et le pluriel. 4° L'essence est la cause, le principe, *αἰτία*; les opérations sont les effets, *αποτελέσματα*, et Tets provenant de Dieu, non par voie de création, mais par voie de production, de procession physique. 5° L'essence est invisible et incompréhensible; l'*ἐνέργεια* est visible même par l'annonciation

surélevé par la puissance de Dieu, et elle est connue*
sable et compréhensible, 60 La première est absolu-
ment Immobile; la seconde est mobile et mouvement,
την δ'ἐνέργειαν κινουμένην καὶ κίνησιν. 7° L'une est
imparticipable, l'autre participabit par les créatures.
8e L'essence ne présente en elle-même aucune diffé-
rence; les opérations diffèrent et de l'essence et entre
elles; c'est pourquoi la première est au-dessus de tout
nom, tandis que les secondes peuvent être désignées
par un nom spécial. 9° L'essence est absolue, sans
relation, inimitable; les opérations sont relatives et
imitables. 10° L'essence est immortelle en elle-même;
l'opération n'est immortelle qu'à cause de l'essence;
par elle-même elle peut disparaître, si on la considère
du côté de la créature, ἡ ἐνέργεια διὰ μὲν τὴν Οὐσίαν
ἀόχλητο, δι' αὐτὴν δὲ νέκρωσι. 11° L'essence, en tant
qu'imparticipable, l'emporte infiniment sur l'opéra-
tion, qui est participable, καὶ τὸ μὲν, ὡς ἀμέθεκτον,
ἀπειράκι ἀπείρω ὑπέρκειται. τὸ 3' ὡς μεθεκτόν, ἀπει-
ράκι ἀπείρω ὑφέσσεται. Cf. *P.* (i. t. L. ci.ii, col. 381-1);
t. c. l. iv, col. 848 A. où l'on trouvera plusieurs cita-
tions des écrits de Palamas.

b) Malgré ces multiples différences, l'essence et les
opérations ont cependant quelques attributs et quel-
ques noms en commun. La première et les secondes
font partie du Dieu unique, sont divines, et par le fait
sont également créées et éternelles. On peut les dési-
gner par le nom de Θεότης et même par celui de Θεός.
Un point capital pour Palamas est que l'opération.
Γένεσις divine, peut recevoir le nom de Θεότης;
et comme il est possible de distinguer un nombre
infini d'opérations et d'attributs, il est permis de
parler de plusieurs θεότητες. Attaqué par ses adver-
saires sur cette terminologie, au concile de 1351, il
parut, un instant, renoncer à l'emploi du pluriel;
mais ce fut une concession de pure forme et passa-
gère. Dans le décret final du concile, on maintint que,
d'après les Pères, l'opération divine pouvait être ap-
pelée Θεότης; cf. *P. G.*, t. eu, col. 725 D, 730-731;
742-745.

1. *La nature de la lumière thaborique et de la grâce
déliante.* — Si, dans l'ordre historique du développe-
ment du système, la question de la lumière du Thabor
vient en première ligne, comme nous l'avons montré
plus haut, une fois ce système pleinement élaboré,
elle ne fait figure que de détail, de partie rentrant
dans le tout. Mais cette partie est importante, car
Palamas a greffé sur la lumière thaborique toute la
question du surnaturel, de la divinisation des créa-
tures par la grâce et la gloire.

Qu'est, en effet, pour lui la lumière dont resplendit
Jésus sur le Thabor? C'est une ἐνέργεια divine de
premier ordre; c'est le rejaillissement, la splendeur,
la gloire, la forme, μορφή, la beauté, la lumière essen-
tielle de Dieu, la grâce déifiante, ἡ Θεοποιὸν χάρις,
le royaume des vieux promis aux anges et aux hommes.
Comme les autres ἐνέργειαι, celle-ci est créée et
éternelle, (c'est par elle que nous devenons partici-
pants de la nature divine, comme l'enseigne saint
Pierre. Les apôtres, sur le Thabor, purent la contem-
pler de leurs yeux corporels par un effet de la puis-
sance divine; car leurs forces purement naturelles,
ni l'œil du corps, ni le regard de l'esprit ne seraient
capables de cette vision. Palamas reconnaît donc la
nécessité d'une surélévation des facultés naturelles
pour contempler l'éclat jaillissant de la divinité. Mais
celte surélévation elle-même est une opération di-
vine créée : οὐ μόνον τὸ φῶς ἀκτιστόν, ἀλλὰ καὶ
ἡ δύναμις καὶ ὅτι ὁράται. (* t. ci., col. 818 A.
1221 A. D'après notre théologien, la grâce de la divi-
nisation ne pose rien de créé dans l'âme déifiée. Tout
part de Dieu et est éternel et créé. La lumière divine
est à la fois ce qui est vu et ce par quoi elle est vue.

Au demeurant, la lumière divine. In grâce déifiante
se diversifie et se diffuse dans les créatures sans subir
de division en elle-même, ἀμερίστω μεριζομένη. Elle
est participée de diverses manières et à des degrés
inégaux, suivant la capacité et les dispositions de ceux
qui la reçoivent. C'est pourquoi elle est à la fois une
et multiple. Ces opérations et puissances divinisa-
trices, αἱ τοῦ Πνεύματος δυνάμεις τε καὶ ἐνέργειαι,
sont innombrables. Le prophète Isaïe en énumère sept,
parce que, chez les Hébreux, le nombre sept est syno-
nyme de beaucoup. C'est une grossière hérésie d'
déclarer créés ces dons de l'Esprit, car ce sont des
processions, des manifestations et des opérations ou
énergies physiques du même Esprit, éternelles et in-
créées comme lui : πρόοδοι γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ
ἐκφάνσει καὶ ἐνέργειαι φυσικαὶ τοῦ ἐνὸς Πνεύματος
εἰσι. *Capita theologica*, 69-71. *P. G.*, I. c. l., col. 117-
1172.

Cette divinisation des créatures par des puissances
créées permet de leur attribuer, par une sorte de
communication des idiomes, les propriétés mêmes de
ces puissances et de ces opérations de l'Esprit. Ceux qui
participent à la lumière divine soit dès Ici-bas, soit
dans l'autre vie, — Il n'y a entre les deux visions qu'une
question de degré, — sont appelés dieux, éternels et
créés. Palamas écrit : « Non seulement cette grâce
est créée, mais créé est également son effet : οὐ
μόνον δὲ ἡ τοιαύτη χάρις ἀκτιστόν ἐστι, ἀλλὰ καὶ τὸ
ἀποτέλεσμα τῆς τοῦ Θεοῦ τοιαύτης ἐνεργείας ἀκτιστόν
ἐστι... Paul était créé tant qu'il ne vivait que de la
vie naturelle reçue par création; mais du jour où il
vécut de la vie divine et éternelle du Verbe habitant
en lui, il devint créé par la grâce... Comment la
grâce ne serait-elle pas Incréée, alors que ceux qui y
participent sont tous créés et dieux? οἵτινες γὰρ
ἀκτιστοὶ μὲν οὐτοὶ πάντες χάριτι, ὡς περὶ δὴ καὶ θεοί. »
Lettre à Acindyne; cf. *Adversus Patamam. P. II*,
l. c. l. iv, col. 860-861.

A la question de la nature de la lumière thaborique
et de la grâce déifiante est intimement liée celle de la
nature de la béatitude des saints dans le ciel. C'est
un dogme de la théologie palamite que Dieu considère
en lui-même, c'est-à-dire dans son essence et sa na-
ture, est absolument Invisible et inaccessible à toute
créature, ange ou homme. Le *Deum nemo vidit un-
quam* de l'Écriture ne s'applique pas seulement dans
l'ordre naturel, mais aussi dans l'ordre surnaturel. La
divinisation des créatures intelligentes par la grâce
ne les rend nullement capables de voir Dieu face à
face, tel qu'il est en lui-même. Palamas oublie le
« *idebimus cum sicuti est* » de la première épître de
saint Jean. Ce que les anges fidèles et les saints con-
templent dans le ciel, ce qui les béatifie, ce n'est pas
la vision même de Dieu en trois personnes considérée
dans son être intime, c'est la vision de la gloire, de
l'éclat, de la lumière qui jaillit, resplendit de l'essence
divine et de chacune des trois personnes. Les apôtres,
au Thabor, eurent donc un commencement de vision
béatifiante. La lumière thaborique c'est le royaume
même de Dieu promis aux élus. Six jours avant la
Transfiguration, Jésus-Christ n'avait-il pas prédit que
quelques uns de ceux qui l'écoutaient alors ne goûte-
raient pas la mort avant de voir le Fils de l'homme
venant dans son royaume?

5. *Fondements philosophiques et théologiques du sys-
tème.* Le système de Palamas est incontestablement
une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzan-
tine. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans la
période antérieure.

De ce caractère de nouveauté le théologien hésy-
chaste et ses disciples ont eu conscience et ils n'ont
pas fait difficulté de le reconnaître. Ils se sont posés
en révélateurs de mystères cachés jusqu'à eux dans

les sources de la foi. Écriture et Tradition. C'est ce que déclare ouvertement l'auteur du τὸμο ἀγιορειτικό, Philothée Kokkmos, au début du document : la révélation palaitine est assimilée à la révélation évangélique. Ce que les mystères révélés dans l'Évangile, et en particulier le dogme de la Trinité, ont été par rapport à la loi mosaïque, les arcanes de l'hésychasme, dévoilés par ceux qui les ont expérimentés, le sont par rapport à la loi évangélique. Sous la loi mosaïque, les prophètes seuls eurent connaissance des mystères révélés par le Verbe fait chair. Sous la loi évangélique, les secrets de la vie future sont manifestés à ceux qui, ayant renoncé pleinement au monde, s'adonnent à la vie contemplative, à Γησυχία, qui par une exacte vigilance et une prière sincère, s'élevant au-dessus d'eux-mêmes, passent en Dieu, et par l'union mystique et ineffable qu'ils contractent avec lui, sont initiés aux choses (μυστήρια) surpassent tout entendement : καὶ διὰ προσοχὴν ἀκριοῦς καὶ προσευχὴν εὐλικρινοῦς ὑπὲρ αὐτοῦ γενόμενοι καὶ γεγονότες ἐν Θεῷ, διὰ τὴν πρὸ αὐτῶν μυστικὴν ὑπὲρ πάντων ἐνώσεω, τὰ ὑπὲρ πάντων ἐμύηθησαν. * P. G., t. ci., col. 1228C. Au témoignage d'Acindync. Ἐκθεσὶς ἐπιτομὴ τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηρότατων αἰρέσεων, dans le *coil. Monacensis* 223, fol. 23v., Palamas avouait enseigner une théologie nouvelle inconnue des anciens Pères : ■ Ce sont, disait-il, des mystères demeurés cachés jusqu'à ce jour et qui se trouvent indiqués seulement en énigme dans la sainte Écriture, tout comme ce qui regardait le Christ avant son incarnation, μυστήρια γὰρ εἶναι τὰυτά μέχρι τοῦ παρόντος. Ἀπόκρυφα, *br* μόνον αἰνίγμασι κείμενα παρά τὴν θείαν Γραφήν, ὥσπερ καὶ τὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πρὶν σαρκωθῆναι αὐτόν. · D'après le même Acindync. au métropolite de Ténédos, qui leur disait qu'il fallait se contenter du symbole de la foi, les palamites répondirent, — c'était en 1311 — : Le symbole suffit aux porchers mais non à des hommes spirituels : ἀκούσα παρ'αὐτῶν χοιροοοσκοῖ τὰύτην ἀρκεῖν τὴν πίστιν, οὐ πνευματικοῖ ἀνδράσι. » Acindync. Λόγος πρὸς τὸν μακαριότατον πατριάρχην κύριον Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτόν συνόδον, *rod. ci.*, fol. 55.

De même, à la première session du concile de 1351, la théologie nouvelle fut présentée connue un développement légitime de la définition du VI^e concile, ἥτις οὐδὲ προσθήκη ἂν καλοῖτο δικαίως, ὡς ἀνάπτει οὐσα τῇ οἰκουμένη ἐκτὴ συνόδου. P. G., I. eu, col. 722 B. Et au concile de 1368, le tome de ce même concile de 1351 fut acclamé comme la colonne de l'orthodoxie, la règle infaillible des dogmes de la foi, le *développement et le commentaire des saints Évangiles et du symbole divin*, καὶ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων καὶ τοῦ θείου συμβόλου ἀνάπτειν καὶ ἐξηγεῖν. P. G., *ibid.*, col. 71 HL; cf. col. 702 D.

Un peu plus tard. Marc d'Éphèse, dans ses Κεφάλαια συλλογιστικά περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, déclarait qu'il ne fallait pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si, de nos jours, disait-il, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Église tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs ? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en lui. À ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases. Il ne faut pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps, la divine sagesse utilisant

pour cela les folles attaques de l'hérésie : καὶ γὰρ οὐδὲ ἦν εὐλογον τοὶ μήπω κ«Θαρώ τὴν τῶν ἰμοστάσεων παραδεχόμενοι ἰτι καὶ τὴν τῶν ἐνεργειῶν ἰπιφορτίζειν διάκρισιν. W. Gnss. *Die Mikrokabala des Nikolaus Kabasilas*, 2^e appendice, Greifswald, 1819, ne donne pas ce passage, que nous tirons du *Conon Oxoniensis* 19,

il faut reconnaître que l'audace de Palamas n'était pas petite d'oser présenter d'emblée une pareille quantité d'innovations dans une Église où le conservatisme doctrinal et le rattachement aux antiques formules étaient poussés à l'extrême. Aussi serrons-nous cette théologie soulever une longue tempête et n'arriver à s'imposer comme doctrine officielle que par l'appui de la force brutale. Tout ce que Palamas pouvait recueillir dans la tradition antérieure comme fondement *lointain* et *équivoque* de son système, c'était : 1^o Le langage anthropomorphique habituellement reçu sur Dieu et ses perfections, langage nécessairement Impropre et faux, si on le prend à la lettre, et que le philosophe et le théologien corrigent dans leur esprit par des sous-entendus sauvegardant la transcendance absolue de l'être divin; 2^o des expressions également anthropomorphiques, entremêlées de métaphores, de synecdoques et d'autres figures habituelles aux orateurs et aux poètes, sur la lumière du Thabor; 3^o la doctrine de certains Pères grecs, spécialement des adversaires d'Eunomius et d'Aétius, sur l'incompréhensibilité de Dieu; 4^o le langage figuré des mystiques byzantins sur la vision de la lumière divine et la divinisation de l'homme par la grâce.

Ces éléments équivoques, le théologien hésychaste et ses disciples les ont, en effet, utilisés, tout d'abord, il est visible que Palamas se fait de Dieu une conception anthropomorphique. Il le conçoit sur le modèle de l'âme humaine avec ses diverses facultés et énergies. Il admet en lui ce que nos théologiens appellent la composition *metaphysique* réunissant une substance et des accidents émanant physiquement de cette substance et subsistant en elle, quoique lui étant inséparablement unis et ne pouvant subsister hors d'elle. La transcendance de l'être divin lui échappe. Il croit que Dieu est une essence à la manière des créatures, alors qu'il est au-dessus de toute essence. Du même coup il détruit l'absolue simplicité de l'être divin, et admet en lui une foule de distinctions réelles et mineures. Sans doute, nous l'avons entendu plus haut nous dire que les opérations, les attributs émanant de l'essence divine, ces *θεότητες* *ὑφειμέλαι* dont il parle si souvent, n'étaient pas de vrais accidents; mais cela vient de ce qu'il se fait de l'accident une conception particulière. Il concède, du reste, que ce sont des quasi-accidents et cela suffit pour nous révéler la grosse erreur philosophique de son système. Cette erreur originelle perce à chaque page de ses écrits et spécialement par les comparaisons auxquelles il a recours pour nous manifester sa pensée. C'est, par exemple, celle du soleil et de ses rayons, que tous les palamites affectionnent, et celle de l'esprit humain avec ses multiples pensées ou facultés, qui revient si souvent. De même, nous dit Palamas, que l'âme, humaine ne perd pas sa simplicité par le fait qu'il y a en elle multiplicité de pensées ou de puissances; de même la simplicité divine n'est pas détruite par la multiplicité des opérations et perfections émanant de son essence et réellement distinctes de celle-ci et entre elles. L'être n'est dit composé, σύνθετος, que lorsqu'il est formé de choses existant ou pouvant exister séparément dans la réalité, c'est-à-dire, pour parler le langage de nos théologiens, dans le cas d'une distinction réelle majeure. Deux choses font que Dieu reste simple malgré la multiplicité de ses opérations réellement distinctes : c'est que ces opérations sont inséparables de son essence, et

qu'elles sont toujours en acte, éternelles et Immuables : Πῶ δὲ ἡ ἐνέργεια ἐνθεωρουμένη τῷ Θεῷ φεῦγει τὴν σύνθεσιν· Ἐπειδὴ μόνον ἀπαθεστάτην ἐστὶ τὴν ἐνέργειαν, ἐνεργῶν μόνον, ἀλλ' οὐ καὶ πάσων ζαταυτήν, οὐδὲ γινόμενον, οὐδὲ ἀλλοιούμενον. - *Capita theologica*, 128, P. G., t. c1, col. 1212 A. En d'autres termes, d'après Palamas, pour qu'il y ait composition vraie. Il faut qu'il y ait séparabilité réelle, et non pas simplement séparabilité mentale, κατ'ἐπίνοιαν, des éléments composants.

On a rapproché du platonisme, ou plutôt du néo-platonisme, la conception palamite de la divinité; cf. Nicéphore Grégoras, *Ilst. byzant.*, I. XXXV, P. G., t. cXLix, col. 425-128. Il y a, en effet, quelque ressemblance lointaine entre les deux systèmes. Des deux côtés l'essence divine est considérée comme inaccessible, invisible et n'entrant pas par elle-même directement en contact avec les créatures. Mais, alors que les philosophes néo-platoniciens placent entre Dieu et le monde des cires intermédiaires, idées abstraites, puissances mal définies (par exemple les δυνάμει de Philon), ou bien éons. Palamas fait tout entrer en Dieu et nous parle de la Θεότη ὑπερκειμένη et des θεότητε ὑφειμένα. Ce qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper, c'est que le théologien hésychaste platonise sans le savoir. Il ne faut point voir en lui un philosophe. Bien au contraire, lui et les siens ont en horreur la sagesse profane et les syllogismes de Barlaam et de Grégoras. Pour se défendre contre leurs adversaires qui les attaquent au nom des principes de la raison, ils se posent en théologiens, et en appellent à l'autorité de l'Écriture et des Pères. La question qu'ils ont soulevée doit se résoudre selon eux, non d'après les principes de la philosophie, mais par ceux de la théologie, c'est-à-dire par voie d'autorité. Aussi voyons-nous Palamas, dès le début de la querelle sur la nature de la lumière thaborique, opposer à Barlaam une collection choisie de textes patristiques. Les citations des Pères reviennent continuellement dans les écrits palamites, et la controverse qu'ils ont suscitée a roulé presque tout entière sur l'exégèse de ces textes. Les antipalamites ont été obligés d'accepter la lutte sur ce terrain. C'est donc fausser la perspective de cette controverse que de la présenter, à la suite de quelques historiens, comme une lutte entre deux courants philosophiques : platonisme et aristotélisme; ou encore : réalisme et nominalisme. La polémique a été essentiellement d'ordre religieux et théologique. Elle a surtout fait appel à des arguments d'ordre positif, empruntés à l'Écriture sainte et aux Pères; et, si la scolastique spéculative y a eu sa part, elle a été introduite par les citations patristiques. Deux courants théologiques se sont affrontés : l'un aux allures novatrices, se présentant comme révélateur de secrets encore inconnus, ou mal éclaircis, contenus dans le dépôt révélé; l'autre conservateur, s'en tenant au symbole de la foi et aux définitions des anciens conciles et rejetant toute discussion sur des problèmes dogmatiques nouveaux. Le courant proprement philosophique n'a guère été représenté que par Barlaam, qui fut lâché par tout le monde, dès (pie le débat prit un caractère public, et par le hiéromoine Prochoros Gydonès, un traducteur et un disciple de saint I honnis d'Aquin, qui donna beaucoup de mal à retordre au patriarche Philothée.

Palamas avait-il donc si beau jeu sur le terrain de la théologie positive ? Non pas certes. Mais il pouvait y faire figure de combattant plus facilement que sur le terrain de la philosophie, où il était battu d'avance. Il pouvait d'abord, comme nous l'avons dit, se réfugier derrière les anthropomorphismes du langage courant, que les Pères, comme tout le monde, ont employés, suris toujours y mettre expressément les cor-

reels qui s'imposent. Aussi, lui et les siens ont-ils pu composer des florilèges patristiques très nourris de passages vagues et sans portée, qu'ils ont tirés à eux par une exégèse sophistique et toute subjectiv. Ces florilèges n'ont aucune valeur probante pour le système qu'ils ont pour but d'étayer. On est étonné, en les parcourant, de la cécité exégétique de leurs auteurs et de l'aplomb avec lequel ils mettent en ligne quantité de textes qui n'ont rien à voir avec leurs théories. Sans doute, sur la lumière thaborique, certains Pères ont parlé d'une manière assez obscure. On trouve, par exemple, dans les homélies de saint Jean Damascène et de saint André de Crète, dans les écrits de saint Maxime, chez d'autres encore des expressions qui, à première vue, paraissent favoriser en quelque façon la théologie nouvelle; mais ce n'est qu'une apparence, et les théologiens antipalamites n'ont pas eu beaucoup de peine à dissiper ces équivoques verbales. Ils ont pu, à leur tour, réunir bon nombre de passages où l'absolue simplicité de Dieu est expressément enseignée et les distinctions palamites explicitement condamnées. Signalons, par exemple, un extrait de saint Nicéphore, tiré du *Premier Antirrhétique contre Constantin Copronyme*, II, P. G., I. c. col. 301-305, fausement attribué par les deux partis à saint Théodore Graptos, qui revient perpétuellement dans les écrits polémiques de l'époque et a mis à la torture Palamas et les siens; plusieurs passages de saint Maxime, du pseudo-Denys et d'autres, que Nicéphore Grégoras a réunis dans sa discussion avec Nil Cabasilas, *Ilst. byzant.*, I. XXII-XXIV. P. G., I. c. col. 1328-1133.

Palamas abuse spécialement de l'autorité des Pères, quand il cherche à établir la distinction réelle qu'il met entre l'essence divine et son opération par les passages où les Pères prouvent contre les hérétiques la distinction réelle des personnes divines entre elles. Pour lui, en effet, les deux distinctions vont de pair et sont de même ordre, il raisonne de la manière suivante : si la simplicité de Dieu n'est pas détruite par la distinction réelle des personnes divines entre elles, elle n'est pas ruinée non plus par la distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations et attributs. Ce raisonnement sous-entend une autre affirmation de notre théologien : c'est que non seulement les personnes diffèrent entre elles, mais chacune d'elles diffère réellement de l'essence. Il y a entre l'essence et chaque personne la même distinction et différence qu'entre l'essence et l'opération; c'est le dialogue *Theophanes*, P. C., t. c1, col. 929 A. et *Capita theologica* 135. *ibid.*, col. 1216 C : τῶν ὑποστάσεων ἕκαστη μήτε οὐσία ἐστὶ μήτε συμμέβηκός ; cf. aussi sa *Gon/ession de foi*, P. G., I. en, col. 766 BC. D'après lui, de même qu'on dit : ἄλλο ἡ οὐσία καὶ ἄλλο ἡ ἐνέργεια, on doit «lire aussi : ἄλλο ἡ οὐσία καὶ ἄλλο ἡ ὑπόστασις. C'est faire la confusion de l'absolu et du relatif, et compromettre encore davantage la simplicité de l'être divin.

Le théologien hésychaste va également chercher chez les Pères les textes qui proclament l'incompréhensibilité de Dieu pour en conclure que l'essence divine est absolument invisible, inaccessible, imparticipable aux créatures, même déifiées par la grâce. Il oppose de même les textes scripturaires «qui tantôt disent que personne n'a jamais vu Dieu, tantôt promettent sa vision face à face, tel qu'il est. Il déduit de là que Dieu est absolument invisible quant à l'essence, mais qu'il est visible quant à son opération. La vision de Dieu face à face doit s'entendre de la contemplation de quelque chose qui sort de Dieu, non de l'essence de Dieu elle-même. Par cette doctrine, il satisfait les aspirations des mystiques et leur promet la vision de Dieu dès ici-bas, c'est-à-dire «lire de sa lumière et de sa gloire, sans tomber dans le masséanisme. De ces considérations il déduit la règle d'herméneutique

les épithètes d'incrée et d'éternel : ἀκτιστο , αἰδιον , ατελεύτητο , frisent le panthéisme et paraissent assimiler l'union à Dieu parla grâce à l'union liypost utique.

rj Allrmer que l'essence et les personnes divines sont absolument invisibles même aux anges et aux élus dans le ciel, ct que la béatitude consiste essentiel lenient non à voir Dieu tel qu'il est, niais à contempler une lumière incrée et éternelle jaillissant de la divinité est une hérésie opposée à la définition prononcée parle pape Benoit XII. le 29 janvier 1336. juste a la veille de la controverse entre Barlnam ct Palamas. Ci. Denzinger. n. 530, ct l'ai tide Bi soit XII. t. il col. 657-696.

d) Reste la question de la possibilité pour un œil mrporvl de voir, par un miracle de la toute-puissance divine, soit la lumière divine incrée (thèse de Palamas), soit l'essence même de Dieu. Ce problème a été examiné par les théologiens catholiques pour ce qui regarde la vision de Dieu. Un tout petit nombre s'est prononcé pour l'afflnnative. La plupart s'en tiennent a la réponse de saint Thomas. *Summa theologia*, 1*. q. xn, a. 3. L'allirmative ne saurait être qualifiée d'hésic, mais elle fait l'elTet d'un non-sens philosophique.

IV. Docthini. de Palamas sun d'aitrès points de dogme. — La question de l'essence divine ct de son opération n'a pas absorbé toute l'activité théologique de Palamas. Il a laissé sur plusieurs autres points de dogme des allrmations intéressantes, des aperçus remarquables et parfois nouveaux, qu'il nous faut brièvement signaler.

1° *Sur Dieu.*— Parmi tous les attributs divins Palamas accorde la primauté à la bonté C'est la bonté qui constitue l'essence de Dieu, οὐσίαν ἐ/ει την αγαθότητα. *Capita theologia*, 31. 1*. G., I. c1. col. IIII D. Tout ce qu'on peut concevoir de bon se trouve en lui; ou plutôt lui-même est cela, et quelque chose au-dessus de cela. μάλλον δέ ἐκείνὸ ἐστι, καὶ ὑπὲρ ἐκείνὸ ἐστι. *Ibid.* Très affirmatif sur la distinction réelle entre l'essence divine et son opération, sa gloire ou sa lumière, le théologien hésychaste tient un langage embarrassé ct contradictoire, quand il s'agit de la distinction entre l'essence et les attributs *negati/s* ou *quiescents*, (c'est ainsi que, dans le passage que nous venons de citer, il Identifie avec l'essence la bonté, la vie. la sagesse, l'éternité, la béatitude : La vie. dit-il. est en lui. ou plutôt, il est lui-même a vie. car la vie est chose bonne, cl la vie est bonté en lui. La sagesse aussi est en lui. ou plutôt il est lui-même la sagesse, car la sagesse est bonté en lui; ainsi en va l-l de tout ce qu'on peut concevoir comme bon. Et en lui, il n'y a pas de dillérence entre la vie, la sagesse cl la bonté et autres perfections semblables, car cette bonté com entre ct réunit en elle-même dans une unité très simple toutes les perfections, et elle est conçue et dénommée par tout ce qui est bon ; καὶ οὐκ ἐστὶν ἐκεῖ διαφορὰ ζωὴ . καὶ σοφία , καὶ αγαθότητα καὶ των τοιούτων· πάντα γάρ ἡ ἀγαθότη ἐκείνη συνειλημμένω καὶ ἐνιαίω καὶ ἀπλουστάτῳ συμπεριβάλλει. *Ibid.*, col. tiII I). Il est vrai qu'il ajoute aussitôt ; · (l'elie suprême bonté n'est pas seulement tout ce qu'on conçoit véritablement comme bon; mais en tant qu'inciTuble ct Incompréhensible, elle est au-dessus de. tout cela sans perdre son unité el su surnaturelle Simplicité // -n/. col. IIII V Villcms. *Th<· phones*, col. 9*15 BC, il parait placer une distinction réelle entre l'essence cl les attributs énumérés plus haut. Tout cela donne l'impression du discoureur dans les images, qui ne sait pas trop ce qu'il dit el patauge dans le mystère, (elie instabilité de pensée, celte tendance marquée à la contradiction a été signalée par plusieurs contemporains, qui reprochent souvent à notre théologien de nier ce qu'il n d'abord affirmé cl de faire des dérobades opportunes pour échapper à l'étreinte de ses adversaires.

Luis son homélie sur la parabole du festin des noccs, la II. de la série, 1*. G., I. c1i. col 513-526, Palamas louche, en passant, à la question de la prédestination; mais il le fait en prédicateur répondant à une objection courante, non en théologien cherchant à sonder le mystère. L'objection est celle- i : Pourquoi Dieu a-t-il créé les méchants, dont il a prévu le châtiment éternel? La réponse est celle-ci : Dieu appelle tous les hommes au salut, el veut le salut de tous; mais il respecte la liberté des créatures raisonnables, qui consiste a pouxoir choisir entre le bien et le mal. Reprocher à Dieu d'avoir créé les méchants revient à dire qu'il n'aurait pas dû produire à l'existence les créatures raisonnables. La malice des méchants ne devait pas empêcher Dieu de créer les bons, d'autant qu'un seul juste saut plus qu'une multitude de pécheurs. Ceux qui devaient devenir mauvais par leur faute ont été créés à cause des bons, διὰ τοῦ αγαθοῦ καὶ τοῦ ἐσομένου κακοῦ ἐδημιούργησεν, col. 520 B. Au même endroit ct ailleurs, notre théologien enseigne explicitement le petit nombre des élus : ὀλίγων οντων των ἐκ)έκτων ἐσοσΟαι μελλόντων, αὐτὸ διὰ τὸ ὑπερβάλλον τη αὐτοῦ φιλανθρωπία απαντα ἐζάλεσεν, col. 520 C. Cf. *Hum.*, 1v, éd. Sophoclès, p. 192-191.

2° *Sur la Trinité et la procession du Saint-Esprit.* — Fait remarquable dans l'histoire de la théologie grecque cl byzantine, cl. à notre connaissance, inouï jusque-là, Palamas expose sur le mystère des processions divines une théorie identique à celle de saint Augustin cl de saint Thomas : Dieu est esprit, vou , et comme esprit il a un Verbe qui l'exprime, λόγο , el un Souille, πνεῦμα, qui est comme l'amour inet fable du Père vers le Verbe engendré, ct dont le Verbe et Fils du Père se sert lui-même en se tournant vers le Père ; ἐκεῖνο τὸ Πνεῦμα τοῦ ανώτατου Λόγου οἶόν τι ερω ἐστὶν ἀπόρρητο τοῦ Γεννητορο προ αὐτόν τὴν ἀπορρήτῳ ἄτνηβίντα Λόγον ωκαὶ αὐτὸ ὁ τοῦ Πατρο ἐπέραστο Λόγο καὶ Τίὸ χρήται προ τὴν Γεννήτορα. (*appta theol.*, 36, for. cit.. col. II 11-11 15. Le Verbe de Dieu ne trouve en nous son image, ni dans la parole extérieure, λόγο: προφορικὸ , ni dans la parole intérieure. λόγο ἐνδιάθετο . mais dans la raison en acte, dans l'acte de connaissance, ἀλ)α κατὰ τον ἐμφύτῳ ημίν. ἐξ οὗ Τεγύναμεν παρὰ τοῦ ζτίσαντο ημὰ κατ εἰκόνα οἰκείαν. ἐναποκείμ/ον τῳ νῳ λόγον, την ἀει ὑπάρ·ο*>σαν αὐτῳ ; ᾧσιν. *Op. cit.*, 35. col. ti II C. Lu meme doctliinc «les deux processions parxoic de connaissance el par voie d amour est exposée el développée à propos de l'âme humaine considérée comme l'image vivante de la Trinité. Tout comme Dieu, notre âme est intellectuelle, douée d'un verbe et d'un souille, νοερά, λο;ακή καὶ πνευματική; elle connaît cl elle aime. Elle est même la seule à avoir un vou , un λόγο ct un *souffle vivifiant*, μόνη νουν ἔχουσα, καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ζωοποιόν ; souille vivifiant, parce qu'elle donne la vie au corps. Sous ce dernier rapport, elle exprime mieux l'image dix lue que l'ange. L'ange, sans doute, a le vou , le λόγο ct l'amour du vou pour le verbe, ἐρω τοῦ νου προ τὸν λόγον; mais il n'a pas 'c souille, l'esprit vivifiant, ne possédant aucun corps pour lui donner la vie. *Dp. cit.*. 37. 38. 39. col. 1145-11 18. Ces considérations sont \raiment curieuses ct originales sous la plume d'un théologien byzantin de la première moitié du xn* siècle. Palamas les a-t-il trouvées tout seul, ou 'es a-t il empruntées? Nous pensons que l'idée-mère lui est venue de saint Augustin par la traduction du *De Trinitate* de Maxime Planude, peut-être de saint Thomas parla traduction du *Contra gentes* de Démétrius Cydonès, terminée la x cille de Noël 1351. Les *Capita physica ct theologia*, en ellet. où nous trouvons l'exposé de la théorie, paraissent bien être un des derniers écrits du théologien hésychaste, cl il n'est pas impossible que la traduction de Cydoués lui soit parvenue. Au demeurant,

si l'idée centrale est un emprunt, les développements sur l'âme et l'ange, images de la Trinité, paraissent bien lui appartenir.

Admettant la spéculation augustinienne et thomiste sur les processions divines, Palamas aurait du, semble-t-il, aboutir à la procession du Saint-Esprit *ah utroque*. Niais la tradition de l'Église byzantine lui barrait le droit chemin de la logique. Aussi, tant dans les *Capita theologica* que dans les écrits polémiques contre les Latins, maintient-il le dogme photien de la procession du Saint-Esprit du Père seul. A en croire Philothée. *Panegyrique*, col. 627 CD, ses deux discours contre la doctrine catholique seraient si originaux et si bien étoffés, qu'ils laisseraient bien loin derrière eux toutes les productions antérieures de la polémique byzantine sur le même sujet, et que celles-ci, en comparaison, ne sont que jeux d'enfant et faillies commencements. «Ὁν τοῦ πρό αὐτοῦ πρό Λατίνου ὁμοῦ πάντα παιδιάν ἀποδείξει καὶ πρόσχημα διαλέξω. L'éloge nous paraît plus qu'hyperbolique. Bien, en effet, ou à peu près rien, dans ces pièces, et aussi dans les Ἀντεπιγραφαί, qui ne se rencontrent ou expressément, ou équivalamment. Les polémistes antérieurs. Toute l'originalité du théologien hésychaste a consisté à faire Jouer, dans la question présente, sa fameuse distinction entre la personne du Saint-Esprit et son énergie ou grâce ou opération. D'après lui, la personne du Saint-Esprit n'est ni envoyée, ni donnée, mais seulement sa grâce et son opération. C'est seulement à ce point de vue qu'on peut dire que le Saint-Esprit vient du Fils, ἐκ τοῦ Γίου : οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ Που ἐστὶ το Ἰνεῦμα, εἰ μὴ τὴν χάριν εἶπεν Πνεῦμα καὶ τὴν ἐνέργειαν. *Deuxième discours, cd. cil.*, p. 71 ; ci. p. 12. Pourquoi cela? Parce que la mission, ἀποστολή, est commune aux trois personnes. Cette mission consiste dans la manifestation du Père, du Fils et du Saint-Esprit : non de leur essence, qui est absolument invisible et indicible, mais de leur grâce, vertu et opération, qui est commune aux trois : κοινόν ἔργον ἢ ἀποστολή, δηλονότι ἢ φανέρωσι Ἰατρός. Ποῦ καὶ Πνεύματο · φανερούται δε οὐ κατ'οὐσίαν..., •.... ἄλλα κατὰ τὴν χάριν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἥτι κοινή ἐστι.. *Confession de foi, P. G.*, I. c m, col. 76».

Comme ses prédécesseurs, il est fort embarrassé pour expliquer la formule des Pères grecs : ἐκ τοῦ Ἰατροῦ διὰ τοῦ Ποῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα. A leur exemple, il en donne les interprétations les plus fantaisistes. Ou bien il le traduit par : *twee le Fils*, σύν τω Πω, μετὰ τοῦ Ποῦ — il n'admet pas, comme d'autres, μετὰ τον Πόν, *après le Fils* — (cf. *I* discours*, p. 25. 11 ; *2- discours*, p. 63 : οὐ μετὰ τον Πόν κατὰ τὴν ὑπαρξιν. ἀλλὰ μετὰ τοῦ Ποῦ ; et p. 93 : οὐκ εἰ τὴν ἐκ, ἀλλ' εἰ τὴν σύν πρόθεσιν τὴν διὰ νοησόμεν τε καὶ μεταληψόμεθα) ; ou bien il le rapporte à la procession temporelle ou mission. ἐκ τοῦ Ἰατροῦ διὰ τοῦ Ποῦ τοῖ ἁγιαζομένοι ἐγγίνεται, ἡνίκα ἂν δεοί (cf. *I* discours*, p. 26 ; *discours*, p. 91) ; ou bien il l'entend de la consubstantialité, τὸ ἀπαραλλακτόν, ἐνωσι κατ'οὐσίαν καὶ ὁμοουσίαν. *Contre les de Veccos, P. G.*, I. ci.xi, col.211-213

Quant aux textes patristiques qui portent *a Patre Filioque procedit, provenit, profunditur*, s'il s'agit des formules grecques : ἐκ τοῦ Ποῦ πρόεισι, προχέεται, προέρχεται, il nie qu'elles soient équivalentes pour le sens à celle-ci : ἐκ τοῦ Ποῦ ἐκπορεύεται. *Sixième antepigraphie, toc. cit.*, col. 265 BC ; s'il s'agit de la formule latine, il s'en tire à bon compte par le dilemme suivant : Ou tu falsifies le texte, ou tu l'interprètes mal et tu expliques sans le secours de l'Esprit ce qui a été dit par l'intermédiaire de l'Esprit ; ou tu préfères une opinion particulière à la doctrine commune : ἡ παραχάρᾳ αὐτό, ἢ παφολογίζῃ καὶ παρεξηγῇ. μη μετὰ τοῦ Πνεύματος ἐρμηνεύων τὰ εἰρημένα διὰ τοῦ Πνεύματος · οὐ μὴν ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο Οἰήμεν, δπερ οὐκ ἴστιν. οὐ

προσδεκτέα μάλλον τὰ κοινή παραδεδομένα των ἰδίων ; «ψημένων ἐκάστω. * *Premier discours*, p. 11. H admet pourtant que le Saint-Esprit passe éternellement à travers le Fils, ἐκ τοῦ Ἰατροῦ ἡ τω Πω διήκει αἰδίω ;, *ibid.*, p. 91, tout en repoussant l'idée que le Fils joue rait, dans le cas, le rôle de canal inerte ou d'instrument, διαοατικῶ τε καὶ παροδικῶ, ἢ ὡς δι' ὄργανον. *Ibid.*, p. 95.

Il n'arrive pas à comprendre comment les Latins peuvent dire (pie le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, tout ce qui est commun, dimx la Trinité, l'étant aux trois personnes, ('est pourquoi, malgré leurs affirmations, ils posent en fait deux principes du Saint-Esprit : ce qui est absolument inacceptable. *Premier discours*, p. 16-17, 39. Barlaam, en combattant les Latins, avait émis comme plausible l'hypothèse d'un principe subalterne, subordonné ; un premier principe et venant de lui, ἢ ἐκ τῆ ἀρχῆ ἀρχῆ. Il n'y aurait, disait-il, aucun inconvénient à poser deux principes du Saint-Esprit, à savoir le Père et le Fils, le Fils étant subordonné au Père et venant de lui : μηδὲν ἄτοπον εἶναι εἰ τι δύο μὲν ἀρχὰ λέγει, τον Πατέρα δηλονότι καὶ τον Πόν, μὴ μέντοι γε ἀντιδιηρημένα μηδ' : ἀντιθέτου ἀλλήλαι, ἀλλὰ τὴν ἐτέραν ὑπὸ τὴν ἐτέραν, ἢ ἐκ τῆ ἐτέρα. Palarnas repousse énergiquement cette conception, qu'il prèle à tort aux Latins dans sa *Première lettre à Acindyne*, dont P. Ouspenskii, *L'Mhw*, éd. Syrkou, t. m, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 710-712 donne de longs extraits.

Pour mieux ruiner le dogme catholique, il pose en principe que l'ordre des personnes divines, tel qu'il est donné dans la formule baptismale, n'est point basé sur l'ordre éternel des processions divines, mais est purement accidentel et rappelle simplement l'ordre chronologique de la manifestation extérieure des personnes divines, le Fils ayant été révélé aux hommes avant le Saint-Esprit. Dans l'Écriture et les écrits des Pères, le Fils n'occupe pas toujours le second rang : οὐκ ἀναγκαῖο οὐδ' αἰετὰ μετὰ τον Πόν παρὰ τὴ Θεοπύστου τίθεται γραφή το Πνεῦμα τὰ ἁγίων. *Premier discours*, p. 31, 35-37 ; cf. Ἀντεπιγραφαί, *loc. cil.*, col. 257 I).

Enfin, il cherche à justifier l'addition du mot μό/ου faite par les théologiens photiens à la formule du symbole ἐκ μόνου τοῦ Ἰατροῦ, au lieu de : ἐκ τοῦ Πατροῦ ; ἐκπορεύεται, par la comparaison avec la génération éternelle du Fils : De même, dit-il, que dans la formule : τὸν Πόν ἐκ τοῦ Ἰατροῦ γεννηθόντα, il faut sous-entendre μόνου (engendre du Père seul), de même ἐκ τοῦ Ἰατροῦ ἐκπορεύεται τὸ Ἰνεῦμα équivaut à ἐξ μόνου τοῦ Ἰατροῦ, et l'on ne trahit pas la doctrine du symbole en disant : *Le Saint-Esprit procède du Père seul*. Du reste, les Orientaux se sont bien gardés d'attenter à la lettre du symbole en ajoutant μόνου à ἐξ τοῦ Πατρο γεζ/ηθόντα, tandis (pie les Latins n'ont pas craint d'insérer le *Filioque* dans la formule de foi commune. Palamas développe longuement cette petite trouvaille. *Premier discours*, p. 6-12.

3° *L'égal primitif, le péché originel et ses suites*. — Sur l'égal primitif de l'homme au paradis terrestre, sur l'existence, la nature et les suites du péché originel notre théologien a une doctrine très ferme et, certains détails de système mis à part, tout à fait orthodoxe.

A la suite de plusieurs Pères grecs et théologiens anciens, il distingue nettement dans Adam innocent la nature et la surnature. La nature est appelée le το κατ'εἰκόνα ; la surnature est le το καθ' ὁμοίωσιν. Le το καθ' ὁμοίωσιν est essentiellement constitué par le don de la grâce divine, que *Dieu infusa au premier homme en même temps que l'âme*. La grâce elle-même entraînait avec elle ce que nos théologiens appellent le préternaturel : immortalité, immunité de la concupiscence, etc. : •ο ὈCΟ ; τὸν Ἀ8άμ, τὸ ἡμέτερόν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἑαυτοῦ κτίσα. κακίαν οὐδεμίαν

Λσῦςζεν αὐτφ. ἀλλὰ μετὰ τῇ ψν/ῇ ἐνέπνευσεν αὐτῷ ζῆτην του θείου Ινεύματο χάριν συντηρούσαν αὐτόν ἐν ζαινότητι καὶ περιέπουσαν αὐτφ τὴν ὁμοίωσιν. //om., i.ῖν, cd. Sophoclès, p. 185. Cf. *Hun.*, L, P. G., t. ci.ῖ, col. 509 D, où il est parlé de Γ'ἀθανασίαοΙ de Γ'ἀπάΟεία de nos premiers parents. Il va sans dire que la grâce ni identifiée avec la lumière divine, la δόξα de la divinité, dont les apôtres curent la vision sur le Thabor.

Le péché originel n'a pas seulement nui à Adam et à Eve en leur Infligeant la double mort de Pâme et du corps, mais aussi à tous leurs descendants. Par ce péché, notre nature a été privée du καθ' ὁμοίωσιν, c'est-à-dire de la grâce, de l'illumination divine et des dons qu'elle portait avec elle; mais elle a gardé intact le τὸ κατ'εἰκόνα, qui est inamissible : τὸ καθ'ὁμοίωσιν εἶναι Οείανἀποδαλύντε, τὸ κατ' εἰκόνα οὐκ ἀπωλέσαμεν, καὶ τοῦτέ/ει ἀμεταποίητον. *Capita theologica*, 39, /'. G., t. ci' col. 11 18 B; cf. 66-67, col. 1168 CD.

Par le même péché, qui est appelé ἡ προγονική ἀρά et καταδικη, *ibid.*, 55, col. 1161 B, et ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ προγονική ἡμῶν αμαρτία, *Horn.*, xxxi, P. G, t. CM, col. 388 C, nous perdons la vie de l'âme avant celle du corps. Le non baptisé est soumis au démon, τον βεδαπτισμένον του ἀβαπτίστου καὶ τῷ δ.αδόλῳ συντεταγμένου διακρινούμεν. *Hom.*, xxx, *ibid.*, col. 381 C. Par sa transgression. Adam, dépouillé de la grâce et de la ressemblance divine, est devenu vieux et sujet à la corruption, incapable d'engendrer des fils semblables à Dieu, mais procréant seulement des rejetons vieux et corrompus comme lui. μηδὲ γεννᾶν δυνάμενο ὁμοίου τῷ Θεῷ, ἀλλ' ὁμοίου ἑαυτῷ παλαιού καὶ διεφθορότα * σύνεσι γάρ τοῖ ἐτοίμοι εἰ φθοράν ἢ παλαιώσει. *Z/o/zi.*, i. iv, éd. Sophoclès. p. 186. L'universalité du péché originel, qui est transmis par la génération charnelle, est clairement affirmée en de nombreux endroits. (f. *Horn.*, XVT, /'. G. *Inc. cit.*, col. 192 CD. 193 BC| *Hom.*, I u, Sophoclès, p. V2; *Hom.*, i. ix, *ibid.*, p. 230. Suite du péché originel, la concupiscence n'est pas peccaminoso dans les baptisés. Elle est laissée pour nous exercer à la vertu, pour nous éprouver, nous corriger, nous faire sentir la misère de ce monde : καν επιπρό γυμνασίαν, πρὸ δοκιμήν, προ διόρῳσιν, πρὸ ζατάληψιν τῇ ταλαιπωρίᾳ τοῦ αἰῶνος τοῦτου τῷ κάτω βριόοντι φορτίῳ τῇ φθειρόμενῃ σαρκὶ βαρύνωνται, ἀλλ' ἀοράτῳ ἐνδεδυμένοι Χριστόν εἰσιν. *Horn.*, xvi, /*. G., col. 200-261 ; cf. col. 213 D. Après saint Jean Damascène plusieurs anciens Pères, Palamas considère le mariage comme une suite du péché originel. *Hom.*, xlii, Sophoclès. p. 22 : εἰ τὸ ἡμέτερον γένος ἢ τῇ ἐντολῇ παρακοῇ τον γάμον εἰσηνεγκε. Cf. *Hom.*, nt, *ibid.*, j). 121; *Hom.*, xvr, P, G., I. ci i, col. 192 C.

■° *L'incarnation.* — La nécessité de l'incarnation pour la réparation adéquate du péché est enseignée par notre théologien en plusieurs endroits de ses écrits. Cf. *Capita theologica*, 53, /'. G., t. ci, col. 1160 C; *Hom.*, i. ix, Sophoclès. p. 230; *Hom.*, xvr, G., I. eu, col. 189 sq., où le caractère hypothétique de celle nécessité est bien expliqué. Quant à la question : « Si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné ? » Pahmnis répond assez clairement, à un endroit, par la négative : « () profondeur de la sagesse et de la miséricorde de Dieu ! s'écrit-il, si notre nature n'était devenue sujette à la mort par le péché, nous n'aurions pas été enrichis en fait des prémices de l'immortalité. notre nature n'aurait pas été placée à la droite de la grandeur du Très Haut dans les cieux. au-dessus de toute puissance et de toute principauté, *Capita theologica*, 5 I, *loc. cit.*, col. 1160 D; ce qui veut dire que. sans le péché du premier homme, nous n'aurions pas eu le Christ. Ailleurs, il paraît insinuer le contraire, quand il déclare que c'est par l'intermédiaire de la Mère de Dieu que les anges ont été élevés à la participation de la vie divine; ce qui suppose que

la grâce des anges a été méritée par Jésus-Christ ; Marie seule, dit-il, est la frontière du créé et de l'incrélé, et personne ne peut parvenir jusqu'à Dieu si ce n'est par clic et par le médiateur, son Fils. Et aucun des dons divins ne peut arriver soit aux anges, soit aux hommes, si ce n'est par son intermédiaire : οὐκοῦν αὐτὴ μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστὴ καὶ ἀκτιστοῦ φύσεω, καὶ οὐδεὶς ἂν ἐλθοι πρὸ Θεόν, εἰ μὴ δι' αὐτῇ τε καὶ τοῦ ἐκ αὐτῇ μεσίτου : καὶ οὐδὲν ἂν ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ δωρημάτων, εἰ μὴ διὰ τούτῃ, γέ/σιτο καὶ drffδο^ καὶ ἁΧιρώποι. *Hom.*, I u (*In præientaltonem Deipane*, u), Sophoclès, p. 159; cf. *Hom.*, xxxvii (*In dormitionem*), P. G., t. au, col. 172 A. Palamas dit encore que Marie est la cause de ce qui l'a précédé, αὐτὴ καὶ τῶν πρὸ αὐτῇ αἰτία, P. G., *ibid.*, col. 173 A; Sophoclès. *loc. cit.*, p. 162. Il est vrai que, sans se contredire, on peut, comme l'a fait saint Thomas dans la dernière période de sa vie, soutenir d'une part que l'incarnation du Verbe a été décrétée à cause de la chute d'Adam, et de l'autre, que Dieu a rattaché toute grâce octroyée aux anges et aux hommes aux mérites de Jésus. Telle paraît avoir été la vraie position de Palamas.

A l'humanité du Christ, dès le premier instant de la conception, notre théologien accorde l'éclat, la gloire divine qui resplendit sur le Thabor. Cela équivaut à dire que l'âme sainte du Sauveur, tout en avant une chair passible, a été plongée dans les splendeurs de la vision béatifique dès le premier instant de son existence. D'après lui. en effet. la gloire du Thabor n'est autre chose que la grâce et la gloire, le royaume de Dieu, l'objet de la béatitude des saints; ce ne fut pas un phénomène sensible. Celle gloire de la divinité transparaissait à travers l'humanité du Verbe comme à travers un cristal, pour ceux qui avaient les yeux du cœur purifiés. A ce signe, la Vierge Mère reconnut son Fils; à cet éclat il fut reconnu par Siméon et Anne. Au Thabor, le corps du Sauveur fut comme la lampe portant la gloire de la divinité, gloire commune au Verbe et à son humanité : τὴν ἐνα>a-f^v εἶδον. οὐχ ἣν ἀρτίῳ, ἀλλ' ἣν ἐξ αὐτῇ: τῇ προσλήψεω D-αὐτε τὸ ἡμέτερον φύραμα Θεωθέν τῇ ενώσει τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ... Καὶ κοινὴ μὲν τῇ τοῦ Λόγου Θεότητι καὶ τῇ σαρκὶ ἐπὶ τοῦ ὅρου ἢ θεῖα λαμπρότη ἀρτίῳ ἀνεφάνη. *Hom.*, XMV (*In transfigurationem*, i), P. G., t. cli. col. 133 BD; *Hum.*, xxxv (*In transfigurationem*, n), *ibid.*, o>l. 148 A.

5° *La mariologie.* — Philothée parle à plusieurs reprises dans son panégyrique, de la grande dévotion qu'avait Grégoire pour la Mère de Dieu. Nous n'avons pas de peine à le croire sur ce point après avoir lu les magnifiques homélies doctrinales que Palamas nous a laissées, sur les vertus et les privilèges de la sainte Theotocos. Nous avons déjà exposé, à l'article Immaculation de la Conception dans l'Eglise grecque. t. vii, col. 913-915. sa doctrine sur la sainteté originelle de Marie. Il nous reste à résumer brièvement son enseignement sur quelques autres questions de la théologie mariale. Inutile de parler de la maternité divine, de la virginité perpétuelle, de la parfaite sainteté, tous dogmes reçus depuis les premiers siècles dans l'Eglise grecque.

Palamas nous présente d'abord la Vierge comme le chef-d'œuvre du créateur : Voulant créer une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art. Dieu a fait véritablement Marie toute belle. il a réuni en elle les beautés partielles qu'il a distribuées aux autres créatures et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles; ou plutôt il a fait d'elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre

jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier. *Hum. in dormitionem. P. G.*, t. c m, col. 168 AB. passage répété dans *VHom.*, n. *in présentai.*, Sophoclès, p. 110-110. Marie fait comme la frontière entre le créé et le Pincréé, αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτίστη καὶ ἀκτιστου φύσεω. *In dormii., loc. cit.*, col. 172 II. Dieu lui a départi sans mesure les dons divins, et a versé en elle la totalité des charismes de l'Esprit-Saint. *In présentât.*, n. Sophoclis, p. 163. I II; *In dormit.*, col. 169 A.

Elle a joui de l'usage de la raison des le sein maternel, thèse insinuée, au xi^e siècle, par Jacques le Moine, et qui a de plus en plus la faveur des théologiens catholiques (cf. Terrien. *La Mère de Dieu*, t. n, p. 10-33) : εἶχε την κριτικωτάτην γνώμην ἢ παρθένο καὶ προγενέσεω. *In present.*, π. Sophocles, p. 150. Conformément à la tradition byzantine communément reçue, mais que venait pourtant de mettre en doute Nicéphore Grégoras, Palamas ne fait aucune difficulté d'admettre que Marie, dès l'âge de trois ans, ait été introduite dans la partie du temple appelée le Saint des Saints, et qu'elle soit restée là jusqu'à l'âge nubile, nourrie par les anges d'une nourriture céleste. Quand Joachim et Anne l'amènèrent au grand prêtre, elle était déjà remplie des grâces divines et avait le parfait usage de sa raison. Elle s'offrit d'elle-même au Seigneur. s'élevant spontanément sur les ailes du divin amour, αὐτοφω ἐπτερωμένη πρὸ τον θειον ἐρωτα. *In présentât.*, 1, Sophodès, p. 128.

Ayant été préservée par l'interseution du Saint-Esprit du péché originel, elle a évidemment ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence. Plus pure, même quant au corps, que les esprits incorporels, elle est restée inaccessible à tout désir, à toute pensée charnelle. Vierge de corps et d'âme. elle a possédé la chasteté parfaite et a gardé à l'abri de toute souillure les facultés de son Aine comme les sens de son corps. *In pnetenta!.*, 1, *loc. cil.*, p. 128-129; *In présentât.*, n, p. 167; *In annuntiat.*, P. G., t. eu, col. 172 AB.

Mère immaculée du Verbe incarné, comblée des grâces divines, la Vierge n'aurait pas dû mourir. Elle s'est soumise pourtant à cette humiliation, tant pour montrer qu'elle était bien hile d'Adam, ἵν'ἐκείνου Οὐγάτηρ οὐσα δειχθῇ, que pour imiter son divin Elis. Sa mort, du reste, n'a été que de quelques heures. Elle n'avait pas besoin, comme son Fils de séjourner quelque temps dans le tombeau; aussi s'en échappait-elle sans retard pour gagner les demeures éternelles, où clic partage seule avec Jésus les privilèges de la résurrection glorieuse ; διὰ τοῦτο προ τον υπερουράνιον εὐθὺ ἀνελήφθη χώρον ἀπὸ τοῦ τάφου... ἔχει καὶ τοῦτο νυν ὑπερ πάντα , το μετὰ θάνατον ἀπαθανατισθῆναι. καὶ μόνη μετὰ σώματο κατ'οὐρανον σὺν τῷ Τίῳ καὶ Θεῷ διατασθαι *In dormit.*, P.G., t. eu, col. 161C, 165-168.

Le nom de Marie signifie souveraine, κυρία. *Horn, in annuntiat.*, P. G., col. 172 A. Elle l'est vraiment, en effet, et reine des anges et des hommes; et non seulement leur reine, mais leur médiatrice commune, par laquelle les premiers, comme les seconds, ont reçu la grâce et la gloire : Marie, dit notre théologien, est la cause de ce (pii l'a précédé; elle préside à ce qui est venu après elle; elle procure les biens éternels, αὕτη των προ θύτη αἰτία, καὶ των μετ'αυτή προστάτε , καὶ των αιωνίων πρόξενο. *In dormit.*, col. 173 A; *In pensent*, il, p. 162. Elle est le principe, la source et la racine des biens ineffables. C'est par son intermédiaire que les phalanges célestes et incorporelles atteignent avec nous Dieu. nature inaccessible, et participent à sa béatitude. σὺν ἡμῖν καὶ αὐται δι'αὕτη μόνη μετέχουσι τε καὶ ψαύουσι Θεοῦ. Personne ne peut aller à Dieu si ce n'est par elle et par le médiateur, son Fils. De même qu'on ne peut jouir de la lumière d'une lampe en verre ou en toute nuire matière trans-

parente. si ce n'est pus celle lampe, de même tout mouvement vers Dieu. Ionie impulsion vers le bien venant de lui est irréalisable sans l'intermédiaire de la Vierge, ce chandelier qui porte Dieu et répand les rayons de sa lumière. *In dormit.*, col. 172; *In présentai.*, n. p. 158-159.

6° *La grâce.* Nous avons déjà exposé plus haut la nature de la grâce d'après Palamas. Il la conçoit comme le rayonnement incréé de l'essence divine qui est communiqué, à des degrés divers, aux anges et aux hommes pour les deillier.

De celle grâce il proclame* l'absolue nécessité tant pour vaincre les passions, *Hom.*, xi in, Sophodès. p. 28. que pour acquérir n'importe quelle vertu. Si Dieu cesse son concours, tout ce qui vient de nous devient péché, car le Seigneur l'a dit : *Sans moi, nous ne pouvez rien faire* : παν εἶδο ἀρετῇ ἐν ἡμῖν ἐνβργοῦντο τοῦ Θεοῦ ἡμῖν προσγίνεταΓ τοῦ Θεοῦ δὲ μὴ ἐνεργοῦντο ἐν ἡμῖν, αμαρτία παν τὸ παρ' ἡμῶν γινόμενον. *Horn.*, x.x.xni, P. G., col. 116-117.

7° *L'Église.* Palamas ne s'occupe point de l'Église dans ses écrits. Sa révolte contre le patriarche Galéas et les synodes qui Pont condamné montre qu'il ne croyait pas à l'infailibilité de l'Église byzantine, lorsque celle-ci n'était pas de son avis. Dans sa *Cnnfession de foi*, il reçoit les sept conciles œcuméniques et tout autre concile réuni pour confirmer la piété et la vie évangélique. Dans cette dernière catégorie il place les synodes qui ont condamné Barlaam et Acindyne. L'Église romaine est pour lui la première et la plus grande des Églises; mais elle est faillible comme les autres Églises particulières. Nous avons cité plus haut, col. 1710, la lourde plaisanterie qu'il s'est permise à son égard. Quant à la primauté de saint Pierre sur les autres apôtres, il l'enseigne explicitement en plusieurs endroits et notamment dans son *panrgijriipir de saints apôtres Pierre et Paul* (*Hom.*, xxviii, P. G., t. ci i, col. 353-361. Pierre est pour lui le coryphée des coryphées établi par le Christ lui-même, κορυφαῖο των κορυφαίων ὑπὸ τοῦ κοινοῦ Δεσπότη κατέστη, *Hom.*, v. *ibid.*, col. 69 B; le fondement qui porte l'Église, ἦν ὡ: θεμέλιο ο Ιἔτρο βαστάζει. *Hom.*, xxviii. col. 361 B. Il le compare à Adam, père et tête du genre humain, et l'appelle le chef suprême et le père de la race des fidèles, πατέρα τοῦ γΓ/ου των ὄντω Θεοσεδών, τον ἀρχηγέτην τοῦ των θεοσεβῶν γένου. *Ibid.*, col. 356-357. Après sa résurrection, le (Jirisl lui confia le gouvernement de son Église, qu'il lui avait promis auparavant, τη τοῦ Χριστοῦ Εκκλησία την προστασίαν κεκ).ήρωτα».. *Ibid.*, col. 361 \. A un endroit, notre théologien paraît égarer saint Paul à saint Pierre : Pierre et Paul, dit-il. sont les pères communs et les chefs de tous ceux qui sont appelés par le Christ : apôtres, martyrs, pontifes, etc. L'Église du Christ est parlée par eux deux ; κοινοὶ πατέρε εἰσὶ των ἀπὸ Χριστοῦ καλουμέ-κον, αποστόλων, μαρτύρων... ' Γπ'ἀμ φοτέρων ἢ τοῦ Χριστοῦ Εκκλησία βαστάζεται. *Ibid.*, col. 361 B. 365 B. Cependant, il ne donne nulle part à Paul le titre de ἀρ/ηγέτη τοῦ γένου των πιστών. Tout en proclamant ainsi, avec l'antique tradition, la primauté d'autorité de Pierre. Palamas n'a pas perçu la consécpiency qui en découle logiquement. Il n'a pas vu que Pierre devait avoir un successeur de sa primauté jusqu'à la consommation des siècles.

8° *Les sacrements.* Palamas a une belle homélie sur l'eucharistie, la 56^e de la série, éd. Sophodès, p. 200-212. Il y affirme très clairement la présence réelle, p. 205-208. et insiste sur la pureté de conscience requise pour la communion, pureté qu'il faut recouvrer par la confession de ses péchés au père spirituel, quand on a eu le malheur de l'en perdre, ἀ/αγκαῖον ἐκαστον ὑμῶν, ἀδελφοί, π'/ευματικὸν ἰ/εῖν πατέρα, καὶ προσιέναι τούτῳ μετὰ πίστε<> , καὶ ταπεινούσθαι ἐνῶ

r.wi αυτού, και ἐξαγγέλλειν τὰ τῇ καρδία πονηρά πάθη. *Ibid.*, p. 201 Il parle des fruit* merveilleux de la communion bien fuite, p. 209. Celui qui communie indignement reçoit juins doute le don divin, mais ne le conserve pas avec lui : Jésus s'envole du cœur souillé, πάσχει μὲν οὐδεν τὸ θειον δῶρον· ἀπαθέ γάρ ἀλλὰ τοῦτο μὲν ημῶν ἀφανῶ ἀφίσταται, p. 203. Par ccttv dernière expression nous voyons que Pahimas. à la suite de saint Jean Damascene et de beaucoup de théologiens bv/.antins, enseigne la permanence de la présence eucharistique du Sauveur dans l'âme en état de grâce. Ces théologiens, en ellet, ignorent notre théologie des accidents eucharistiques, et l'œil de leur foi n'aperçoit dans le sacrement qu'une seule chose : le corps de Jésus-Christ et Jésus-Christ lui-même tout entier.

9° /es fins dernières. Contrairement à beaucoup de théologiens byzantins, qui relardent jusqu'au jugement dernier les rétributions d'outre-tombe et reprochent aux Latins d'enseigner la béatitude immédiate des âmes saintes aussitôt après la mort. Palamas affirme lres explicitement en plusieurs endroits de ses homélies que les justes reçoivent leur récompense sans retard : Les esprits des justes, dit-il, possèdent maintenant dans les deux la gloire incilabit dont on peut avoir dès ici-bas comme un avant-goût : ολον προοίμιον τῇ μελλούσῃ ἐκείνῃ ἀπορρήτου δύξῃ, ἣν καὶ νῦν ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖ τῶν δικαίων τὰ πνεύματα. *Hom.*, XXV, /*. G., /or. *rit.*, col. 325 B; cf. *Hom.*. xxxv. col. IIX B : ἐωράκασι καὶ νῦν οἱ τῷ Ἰησοῦ συναναοάντε. Inutile de rappeler que notre théologien se trompe sur l'objet de la vision béatifique.

V. Doctiune moiaiale et ascétique. Dans ses homélies, son opusculé intitulé Δεκάλογο, et ses écrits spirituels. Palamas nous livre une doctrine morale et ascétique d'une grande élévation, où le théologien catholique ne trouvera pas grand'chose à reprendre, si l'on excepte toutefois ce qui regarde la méthode d'oraison des hésychasles.

Nous avons dit plus haut en quoi consistait cette méthode. Plus peut-être par esprit de contention et de corporation que par conviction persi miellé bien arrêtée. Grégoire, dès le début de sa querelle avec Barlaam. a couvert de son approbation le procédé mécanique du moine Nicéphore et du pseudo-Symeon pour arriver au recueillement intérieur et par là à la contemplation de la lumière divine. H a. du reste, une manière à lui de l'expliquer et d'en justifier la légitimité et l'utilité. Il part du pi incipe que, pour arriver à la contemplation de la lumière divine, il faut mater l'homme animal, la concupiscence vicieuse qui nous porte au péché. Il faut aussi combattre les divagations de l'esprit, c'est à-dire de la faculté spirituelle et raisonnable de notre âme, du vou. Le vou considéré en lui-même et dans son essence, a son siège non dans l'encéphale· comme le pensent quelques-uns. non dans le milieu du ventre, comme opinent certains autres, mais dans le cœur, dont il se sert comme d'un instrument, ημεῖ δὲ ἐν τῇ καρδίᾳ ὡς ἐν ὀργάνῳ τὸ λογιστικόν ημῶν εἶναι ἐπιστάμεθα. />r *hexyclitixti**, *P. G.*, I. Cl., col. 1105 G. L'essence du vou réside là et n'en sort pas; mais il n'en va pas de même de son opération, ἐνέργεια. Par elle, en ellet, il se répand, au dehors, sur les objets sensibles. Il s'agit de faire cesser cet éparpillement des pensées et de les ramasser au dedans, de ramener le vou opératif à son centre, à son siège naturel, c'est-à-dire de le faire rentrer, de l'enfermer dans le cœur pour qu'il ne divague plus; en un mot il s'agit de se recueillir. Le recueillement, tous les Périss, depuis saint Macaire Jusqu'à saint Jean Climac, le recommandent instamment, (est du recueillement qu'on seul parler quand on recommande. surtout aux commençants, d'enfermer leur

esprit au dedans de leur corps, c'est-à-dire dans le cœur. Ceux (pii critiquent cette expression, sous prétexte que le vou n'est pas séparé de l'âme ψυχή. ignorent (pie autre chose est l'essence du vou. autre chose son opération, ἀγνν/ύσι, ὡς Ζοικεν, ὅτι *r/jr*^ μὴν ἢ οὐσία νοῦ, ἄλλο ἢ ἐνέργεια, *ibid.*, col. 1108 D. Aux commençants donc (pii veulent arriver au recueillement il faut recommander de fixer le regard sur eux-mêmes. pour faire rentrer leur esprit à l'intérieur par le moyen de la respiration, εἰ ἑαυτοῦ βλέπε?/ καὶ διὰ τῇ ἀναπνοῇ εἰσὼ πέμπειν τὸν οικεῖο-/ νοῦν. *Ibid.*, col. 1109 C. L'esprit, en effet, s'évade facilement par la respiration. C'est pourquoi certains recommandent de la ralentir, phénomène qui se produit naturellement quand on est attentif. C'est dur. nu début, mais le procédé est efficace, comme le savent ceux qui l'ont expérimenté. Pour augmenter son efficacité et pour empêcher les yeux d'errer ça et là, il sera très utile, en imprimant à la tête un mouvement circulaire, de concentrer les regards sur la poitrine ou le nombril comme sur un appui solide. Le mouvement Circulaire du dehors facilitera l'enroulement de l'esprit dans son Centre, qui est le mur. Depuis la chute d'Adam. en ellet. l'homme intérieur est porté naturellement à se modeler sur les altitudes extérieures du corps. Et. st la force de la bête intelligente réside dans le nombril et le ventre, où la loi du péché exerce son empire et trouve sa pâture, pourquoi ne pas opposer, sur ce point même, à la loi du péché la loi de l'esprit en s'armant de la prière? N'est-ce pas le moyen d'empêcher l'esprit mauvais, chassé par le baptême, de revenir à son ancien domicile avec sept autres esprits pires que lui? Ἰὼ οὐκ ὂν συντελέσει τὴν μ:γα τῷ σπεύδοντι συστρέφει-/ τὸν νοῦν εἰς ἑαυτόν, ὡς μὴ κατ'ευθείαν, ἀλλὰ τὴν κυκλικὴν καὶ ἀπλανή ζινεισῶν κινήσιν τῷ μὴ τὸν οφθαλμόν ὡς δεζάκεῖσε περάγειν, ἅ).λ*οῖον ἐρείσματι τινὶ τοῦτην προσερείδειν τῷ οικεῖο στηθεῖ, ἢ τῷ ὀμφαλῷ: *Ibid.*, <Al. II12B.

Telle est la curieuse apologie que trouva Palamas pour justifier ceux que le Calabrais Barlaam poursuivait de ses sarcasmes et traitait *ὅ' <ηη h ilop.sagues*. Il vu plus loin, il dédale que le prophète Élie a été l'initiateur de la méthode de recueillement des hésychasles. parce qu'il pria en mettant la tête entre les genoux, le jour où il obtint de Dieu la lin de la longue sécheresse. Ceux que Barlaam appelle ὀμφαλόψυχοι ne font qu'hnter le publicain. qui n'osait lever les yeux au ciel, (eux qui les attaquent sont, sans doute, atteints de la maladie de l'orgueilleux pharisien. *Ibid.* col. tIII. Il termine en couvrant la pratique hésychaste du patronage de Syméon le Nouveau Théologien et du moine Nicéphore parmi les anciens, de Théophile de Philadelphie, du patriarche Athanasius (i 1310) et de plusieurs autres parmi les contemporains. /r(»/ . col. III 1-1118,

Mise à part cette bizarrerie, notre théologien disserte sur la morale chrétienne et la vie spirituelle en homme qui n lu les homélies des Pères grecs et les écrits ascétiques et mystiques des grands représentants du monachisme oriental, (omine pratiques ascétiques il recommande surtout la pauvreté, le jeûne et la prière continuelle. Parmi les vertus, il donne la première place à la charité, insiste ensuite sur l'humilité et l'esprit de pénitence et de componction. Pour Thomme spirituel le but à atteindre est l'union avec Dieu par l'oraison continuelle. On n'y arrive que par la purification du cœur et le recueillement intérieur. Notons que. dans l'opusculé sur le decalogue, il proscriit absolument le serment, au moins le serment privé. *P. G.*, I. ci., col. 1093 B. Il recommande l'abstention des œuvres serviles le dimanche et les jours de fête, la communion hebdomadaire, la confession fréquente et la direction spirituelle, *ibid.*, col. 1093-1096 : σπεύσει

Jix παντό του βίου πνευματικόν πατέρα c/c*7 και é αγγέλλτιν αύτω παν αμάρτημα και πάντα λογισμόν, και λαμιάνειν παρ’αύτου rry ίατρειαν και την άφεσιν. Ιλ* père spirituel dont il parle n’est pas un moine quelconque, mais un prêtre qui a reçu le pouvoir «l’absoudre.

I. Vie de Palamas. — Commo nous Pavons dit. In source principale pour In vie dc Palama* est le Λόγο :γχη>α:αοτιχό «le Philothcc KokkIno», publié en tête de l’édition hléromlymitainr des homélies cl reproduit par Migne, P. (i. , t. c I i. col. 551-656. De cette biographie Athnnnsc de Paros lit paraître à Vienne, en 1781, une traduction en grec moderne, accompagnée de Pollice dc saint lhdnmn* nu second dimanche du carême, d’un office pxiniclétiquc Λ chanter ù la procession de scs reliques, d’une autre παριχ/ησι; à chanter en tout temps, et de plusieurs mitres pièce*. Voir une description dc ce curieux rt rarissime ouvrage au titre interminable dans la *Bibliographie des acolouthies grecques* dc Mgr L. Petit, Bruxelles, 192«,», 1». 101-102, ct dans l'article de A. Pnpndopoulos-Kérnincut. *Byzantinischc Zeitschrift*, t. vm. 1899, p. 71-73. Il n’y a pas grand’chose ù tirer de l’Έγγώμιον composé par le patriarche Nil, qu’on trouve dans les mêmes recueil* que le *Panégyrique* de Philothéc; «Inns In P. 6’.., col. 655-678.

Les écrivains contemporains parlent «le Palama* en des tens diver* suivant leur attitude prise dans la controverse hésychastc. Voir Jean CanIncu/ène, *Hiator.*, I. II, c. xxxix, P. G., t. c I iiii, col. 661-672; c. x I . *ibid.*, col. 672-682; I. III, c. xxxiv, col. 900; c. c. col. 1297; I. IV, c. m, P. G., t. c I iv, col. 33; c. xv, col. 121; Nicéphore Grégorns, *Hiit. byzant.*, I. XV, c. x, P. G., t. c x I v iiii, col. 1032; c. XII. col. 1011 ;I. XVIII, col. 1111, 1156; I. XIX, c. î. col. 1180, 1184;I. XX, c. ir.v.col. 1231,1251;I. XXI, c. n. m. col. 1271, 1281; I. XXIX, P. G., t. c x i. ix, col. 197-201; I. XXX, col. 210-265. 292-293; I. XXXI, col. 309-330; I. XXXVII, col. 185-188; Acindync, *Discours au patriarche Jean rt d ton synode sur les origines dc ta querelle entre Palamas rt Barlaam*, dans le cod. *Monacensis* 223. fol. 51-.75; Grégoire Palama*. *Héfutation dc l’écrit d’ignare d’Antioche contre Palamas*, dan* le cod. *Coisl.* 99, fol. 143-151.

En dehor* dc ces source* contemporaines, on peut consulter le* études suivante*, oil il est question non seulement de Grégoire Palama* mais aussi de la controverse hésychastc prise don* son ensemble : J. Stein, *Sludicn über die llcsychaslen des vierzehnlcn Juhrhundcrts*, dans *VOcster-reichlschc Vierteljahrccsschrift fur die kathalischc Théologie*, t. xn. Vienne. 1873; Théodore Ouspenskü, *Olehcrkl po istorii tdzanllskoi obrgzovannosti* (*Aperçu sur l'histoire de la civilisation byzantine*), Saint-Pétersbourg. 1892. la meilleure étude parue sur les origines dc la controverse, publiée d’abord en articles sépare* dan* le *Journal du ministère de l'instruction publique*, t.ccLxxix (1892), p. 1-61 ct 318-127, et complétée dan* les note* ct appendice* de l’opuscule intitulé : *Synodik ne nédiéliou pravoslavlia*, Odessa, 1893; K. Th. Hadtchenko, *Contribution a l'histoire du mouvement philosophique cl lhéologlqne à Byzance et en Bulgarie au .XIV. siècle*, Ixunberg, 1962; Thémhlocle. (h. Stavrou, Μ ηρl τών ησυχαστικών τή ιο'ιχατο.»-ταιτηριβο χαϊ τή ύόασχχλια αύτώι έριό:;. Iadp/ig, 1965; Grégoire Papamikhall, '<> άγιο Γρηγόριο; ΙΙαλα-ffiz, άρχιικισχΛΚο Θεσσαλονικη , Saint-Pétersbourg et Xlvxiindric, 1911; malgré son titre, cclte monographie ne s'occupe pa* seulement de Pnlamns, mais de toute la controverse hésycluislc; bien que tendancieuse, renfermant de nombreuses inexactitude*, suprrticielle pour cc qui regarde l’<xpo*c dc* doctrine* dc lhdamn* et de *e* adversaires, cette étude est cependant celle ou l’on trouvera le plu* de renseignement* sur la personne et le* œuvre* du théologien hésychastc. L’auteur a utilisé les source* russe* et n réuni une bddiogmphlc abondante mal* chaotique sur l’hévy-cluisme alhonilc rl la controverse du xiv« siècle; L. Petit, *Les archevêques dc Thcssalonigue*, dans le* *Échos d’Orient*, t v, 1902, p. 92-93, courte notice *ur l’épiscopat dc Grégoire.

II Éditions dis Lciiits de Pai am\s. — Nous avons indiqué, au } II «I. l’article. k - -dltfons <UB «a rit* dfl Pal | mas publié* jusqu’à ce jour. Inutile de répéter Ici ce qui » été dit. Drjü iu xvir siècle, Dorilbée dc Jérusalem avait songé à une édition complete rtc* œuvre* de notre theologi- n, Ct Τοπο Αγακτ, , p.a et 571. Cc que Dosithér avait

projeté. Nicodêmo l’Hnghiorite (t 1809) faillit le Ktalhrr sur la lin du xviii. siècle. <’e moine laborieux avait réuni on trois volumes tou* le* écrit* de Palamas qu’il avait pu trouver dans les bibliothèqi es de l’Alho*. Ce recueil, qui ne devait pa* être complet, à en juger par le contenu achrl de* manuscrit* nthonitc* il y manquait sûrement la *lettre à Menas*, de l’aveu de Nicodème lui-même fut confisqué, en 1798, par In police autrichienne Λ Plmpri-mcric grecpie de Vienne qui s’était charger de l’impression el qui publiait en secret le* pr<M’hnnalion* ct le* chant* patriotique* de Itiga* de Phêrc* invitant le* chrétien* dc la |»enin*ulr balkanique n *e révolter contre lrs Turc*. C’est cette publication clandestine qui motiva In perquisition el la fermeture dc l’imprimerie, l’n certain Constantin X’czyroulê* réussit h sc procurer le tome premier du manuscrit de Nicodêmc, qui Unit par arriver ù la bibliothèquc de la Grande ljiurc, Λ l’Atho*. Les deux autre* volumes ont disparu. Ias prologue de celle édition, qui ne présente pas grand Intérêt, a été publicdan* 1°Εχχλhoιασ-τικη ’\λη()<ια, t. iv, 1883, p. 93-101. Aux indication* déjà donnée* sur lrs édition* de* écrit* de Palama* ajoutons crllc-ci : «pic le Διζάλογο ct ΓΟμολογία τή πιστ«(>: ont été insérés par Alhnnnse de Paru* dan* l’ouvnigc signalé plus haut. Vienne, 1781, p. 138 sq.

Les principaux recueil* manuscrit* de* <euvrc* de Palamas paraissent être le* *codd. Coisl. 97-100*, si bien décrits par Montfaucon, *Hibliot. Coisl.* p. 150 *(<., et les *codd. Paris. 970, 123\$, et 1239* du *fonds grec*. Tou* ce* manuscrit* sont du x* siècle. Faisons remarquer «pic les trois morceaux qui terminent le rod. *Paris. 970*, mis per IL Omont. *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t.i. Pari*, 1886,p. 189, *ur le compte d’un anonyme, appartiennent bien h Pnhimas ct correspondent aux trois premier* discours apologétiques portés dan* le *Coisl*, 99, fol. 2-36; et. *P. G.*, L c I , col. 827-829.

III. Docthini: de Palamas. — Nous ne connaissons aucune étude ou le système de Palamas sur l’essence dc Dieu ct son opération, avec toute* les conséquences qu’l! entraîne pour ce qui regarde la grâce et lu gloire, les mystère* de la Trinité cl <le l’incarnation, soit expose ct criti(pié. Lex théologien* qui en ont parie sc sont généralement arrêtés Λ cc qui concerne directement lu distinction entre l’esscnccct le* attribut* divins, et ont tiré le peu qu’il en disent de Petnu, *Dogmata theologica, Dc Deo*, L L c. xn-Xlii; L IL c. vu. Ce théologien montre bien que le* pal-mite* prenaient à contresens la doctrine dc* Pères grecs; mais ce qu’il rapporte de l’histoire dc la c<>ntrovcr*e cl du système même de Palamas est fort incomplet et mêlé d’inexactitude*. Sur le* origine* lointaine* du système cl la méthcxle d’oraison hésychastc voir la bonne étude dc Irenée llaushcrr, *La méthode d'oraison hésychastc*, parue dans *Orfenlaîhi Christiana*, t. ix, 1927. p. 161-210. Dans une récente note. *Orientalia Christiana*, t. xx, p. 179-182, le P. llausherr croit pouvoir identifier le moine Nicéphore avec le pseudo-Syméon. Nicéphore nurrit vécu nu xi* siècle ct aurait été un de* maître* de Palamas- Nou* avons montré que c’était une erreur. Palama* distinguant bien Syméon de Nicéphore et le* rangeant tou* le* doux parmi le* saint* ancien*, *P. G.*, t. c I . col. 1116 (.. Voir aussi d’l. llausherr, *Γ/ntrodiiction à la Vie de .Synudri Ir Nouveau Théologien par Xirêtas Slélhatos*, t. xn «le* *Orientalia christiana*. Borne, 1928. Porphyre <)u*pcn*kli, Vosfok *khris-ttanskii, Athon*, éd. P. A Syrkon, t. in, Saint-Pétersbourg, 1892, outre les nombreux document* d’ordre doctrinal cl historique* qu’il n réuni* sur In controverse pahimite, . 683-861, résume assez bien en quelques propositions lo système de Palamas, p. 233-2-38. Papamtkhaïl, *op. cit.*, . iv. p. 134-238, donne une analyse trop sommaire ct peu suggestive des ouvniqe* publié*. Otto analyse ne saurait dispenser le théologien de In lecture directe «les écrit* en question; clic insiste surtout sur renseignement moral et ascétique, et s’étend longuement sur la ΙΙροσ«-»ποπηία- <Jul est un ouvrage apocryphe.

Sur la doctrine mariale de Palama*, voir notre élude : *i,rfyoin Palamas il Γlmmarulér Conception*, dan* la *llrvuc augusUenne*, t, xvn, 1919, p. 1 15-161. Non* rectifions dan* le présent article ce qui a été dit, p. 157-158. sur l’opinion dr Palama* relativement au motif d« l’incarnation. Le système dr Palama* sur l’esscnec dc Dieu rt son opération r’t éclairé par k document* ofklch promulgués pendant la controvert, dont il non* faut maintenant parler.

M. JuotB,

PALAMITE (CONTROVERSE! I. Considé-
rations préliminaires. II. Les faits et les documents
conciliaires (col. 1778). III. Le palamisme, doctrine
proclamée par l'Eglise byzantine (col. 1793). IV. Les prin-
cipaux défenseurs du palamisme aux xiv-xv^e siècles.
Le palamisme mitigé (col. 1795). V. Les principaux
soutiens du palamisme. Leur doctrine sur la
lumière théologique (col. 1802). VI. Le palamisme et
l'Occident catholique (col. 1809). VII. Le palamisme
dans l'Eglise gréco-russe, à partir du xvi^e siècle jus-
qu'à nos jours (col. 1811). VIII. La controverse pala-
mite et l'apologétique catholique (col. 1817).

I. Considérations préliminaires. Nous avons
parlé, dans l'article Palamas, des origines loin-
taines et de ce qu'on peut appeler la première phase
de la controverse hésychaste ou palamite. Les ori-
gines sont à chercher dans la fausse mystique qui a
(commencé à se glisser dans le monachisme byzantin,
à peu près à l'époque où l'Eglise byzantine elle-même
rompait les derniers fils qui la rattachaient à l'Eglise
romaine et maintenaient tant bien que mal l'union très
lâche, à laquelle on s'était habituée depuis plusieurs
siècles. L'occasion prochaine n'a été la polémique entre
Barlaam et les hésychastes athonites représentés par
Grégoire Palamas. Nous avons montré comment, har-
celé par la logique rigoureuse du moine calabrais, le
défenseur des hésychastes avait été amené à inventer
une théologie nouvelle sur l'essence de Dieu et son
opération, à distinguer dans l'Esprit divin un élément
primaire et un élément secondaire, à imaginer une
lumière divine éternelle et increée, mais réellement dis-
tincte de l'essence de Dieu. Cette première phase de la
controverse, qui avait duré près de quatre ans (1338-
1341), se termina par le concile tenu à Sainte-Sophie
de Constantinople, le 10 juin 1341. Ce concile, nous
l'avons à peine signalé. Il est nécessaire d'en parler
un peu plus longuement, car il est d'une importance
capitale pour la compréhension des événements qui
ont suivi.

L'histoire de la querelle, après ce concile, devient,
en effet, très compliquée et passablement obscure. De
purement religieux qu'il était, le débat, à partir de ce
moment, revêt aussi une couleur politique. L'empereur
Andronic III est mort, le 15 juin, quatre jours après
le synode, laissant pour successeur un enfant. L'ambi-
tieux Jean Cantacuzène, non satisfait de son titre de
grand-domestique, veut prendre en main les rênes du
gouvernement, que lui disputent l'impératrice-mère
et le patriarche Jean Calécas. Il rêve de se faire asso-
cier à l'empire, et se laisse bientôt proclamer basileus
à Didymoteiche (26 octobre 1341). Pour mieux réussir
dans ses desseins et contrecarrer l'influence du
patriarche (pii, peu de temps après le concile, a été
obligé de sévir contre Palamas, et s'appuie sur la fac-
tion des hésychastes et sur tous les prélats mécon-
tents. Il devient lui-même un fervent partisan de la
théologie nouvelle, qu'il fera bientôt triompher par la
force. Enfin, lorsqu'il est obligé de se retirer des
affaires, il se mêle d'écrire l'histoire des événements
dont il a été le principal artisan, et le fait avec une
partialité habilement dissimulée, qui a trompé bien
des historiens.

Le parti palamite trouve aussi son historien en
la personne de Nicéphore Grégoras; mais ce n'est pas
à lui non plus qu'il faut demander un récit impartial,
tellement il est atteint de la maladie de l'égoïsme.
C'est pourtant principalement sur ses dires, ainsi que
sur ceux de Cantacuzène, qu'on a bâti jusqu'ici l'his-
toire de la controverse palamite. Cette histoire est
complètement à refaire avec l'appui des documents
Inédits, dont la masse énorme, conservée dans d'excel-
lents manuscrits des xiv^e et xv^e siècles, constitue à
elle seule une bibliothèque. De celle masse nous avons

pu consulter des morceaux de choix, patiemment réu-
nis par Mgr Louis Petit. Ces pièces donnent la clef de
bien des énigmes, et nous révèlent par quelle voie le
palamisme réussit à devenir la doctrine officielle de
l'Eglise byzantine.

Le peu de documents publiés, les seuls qu'ont utili-
sés la plupart de ceux qui, jusqu'ici, « ont mêlés
d'écrire l'histoire de cette querelle, conseillait d'évi-
ter les généralisations hâtives, les vues synthétiques
et les constructions systématiques. Plusieurs, cepen-
dant, n'ont pas eu cette sagesse. Ils nous ont parlé soit
de la lutte de deux courants philosophiques, baptisés
des noms d'aristotélisme et de platonisme, ou de nomi-
nalisme et de réalisme; soit de l'opposition de deux
cultures, la culture latine représentée par Brinnin
et ceux qui, après lui, ont attaqué Palamas, et la cul-
ture proprement byzantine que représenteraient les
palamites; soit de l'antagonisme de deux partis ecclé-
siastiques, le parti des moines et celui du clergé sécu-
lier; soit enfin de la rivalité entre, les adversaires de
l'union avec les Latins et ceux qu'on appelait les *Jati-
nophrons*, c'est-à-dire qui avaient des tendances
unionistes. De ces généralisations on peut dire qu'au-
cune n'est complètement vraie et qu'aucune n'est
complètement fautive. Tour à tour, suivant les phases
du conflit et les personnages qui y ont été mêlés, un de
ces points de vue a prédominé sans que les autres
aient été complètement exclus. Dans le fond, comme
nous l'avons dit plus haut, à l'article Palamas,
col. 1750 sq., la querelle a été avant tout d'ordre theo-
logique. Deux méthodes pour arriver à la connaissance
de Dieu et des choses divines se sont affrontées : la
méthode scientifique et rationnelle, prenant ses prin-
cipes tant dans les lumières de la raison que dans les
données traditionnelles authentiques, représentées
par la doctrine des Pères et les définitions des con-
ciles œcuméniques, et la méthode expérimentale et
mystique, prétendant arriver à la connaissance de
Dieu et à l'union avec lui par les pratiques de l'ascèse
et les illuminations intérieures de la grâce, et interpré-
tant les données traditionnelles d'après l'expérience
mystique. C'est pour cela que le palamisme, comme
nous l'avons montré par quelques textes suggestifs,
n'a pas craint de se présenter comme un développe-
ment et une manifestation de vérités implicitement
et obscurément contenues dans le dépôt traditionnel.
C'est ce qui explique la résistance tenace qu'il a ren-
contrée dans un milieu séculièrement hostile à toute
innovation ou développement en matière doctrinale,
résistance qui n'a pu être vaincue que par l'emploi de
la force brutale.

II. Les faits et les documents conciliaires
/. f. 152, ca. 10, v. 11, 12; 5 p. 17 *hU i k i u* γο. 1/λ N) *XObM*,

La première question qu'il nous faut élucider,
avant de poursuivre l'histoire de la controverse
amorcée dans l'article précédent, est la provenance
et la véritable portée d'un document, sur lequel Gré-
goire Palamas et ses partisans se sont appuyés pour
résister ouvertement à l'autorité ecclésiastique, dès la
fin de l'année 1341 et jusqu'à la déposition du pa-
triarche Jean (Calecas) (février 1347). Nous voulons
parler du *tome synodal* de 1341. ὁ συνοδικὸ τόμο, qui
porte dans les manuscrits d'origine palamite le titre
suivant : Συνοδικὸ τόμο γεγραμμένον ἐπὶ ταῖς ἐ-
λτγξάσαι καὶ ἀπορχ. λομέναι τὴν τοῦ Βζρλαάμ καὶ
Κκινδύνου δυσσιόειαν μεγάλα (Γ' νόδοι, ἐν αἷ οὐχ
ἡ Ἐκκλησία μόνον. ἀλλὰ καὶ ἡ σύγκλητος καὶ οἱ καθο-
λικοὶ παρῆσαν τῶν Ῥωμαίων κριταί, προκαθημένου
καὶ τοῦ Ορειοτάτου βασιλέως οὐ περιήν. » Ce titre
est curieux sous plus d'un rapport. Il nous présente le
document comme étant le résultat de plusieurs syno-
des, qui ont rejeté l'impiété de Barlaam et d'Aceldyne
et qui ont été réunis du vivant et sous la présidence

d'Andrnnii HI J'alcologiic. En fait, en lisant la pièce, nn s'aperçoit qu'il n'y est question que du synode tenu dans l'église Sainte-Sophie, le 10 juin 1311. quatre jours avant la mort d'Andronic (15 juin), el que Barlaam seul est nommé. Le titre est donc faux, mais pas complètement cependant. Éclaircissons le mystère. Et commençons d'abord par parler de ce fameux concile de juin 1311. nu les accusations de Barlaam contre les hésychastes furent rejetées et son opinion sur la nature de la lumière thabÿrique condamnée comme contraire à la doctrine des Pères.

Nous avons dit qu'à son retour de l'ambassade <i*Avignon (1339), Barlaam. après une courte halte à Constantinople pour rendre compte de sa mission, avait regagné Thessalonique, el avait refait son ouvrage contre les hésychastes. en l'intitulant : Κατὰ Μασσαλιανών. Sans retard. Palamas avait répondu à cette nouvelle édition par une troisième triade de discours contre le moine calabrais. Dans ces derniers opuscules, le théologien hésychaste accentuait ses nouveautés hétérodoxes, tant pour le fond de la doctrine que pour les formules. Dès qu'il les eut en main. Barlaam reprit le chemin de la capitale el alla dénoncer son rival au patriarche. Il alla aussi trouver Acindync pour solliciter son appui dans la lutte contre les hesychastes et leur défenseur. Mal lui en prit, car Acindync. à ce qu'il nous raconte lui-même dans son *Discours un patriarche Jean et à son synode*, écrit en 1311. le rabroua vertement, lui faisant remarquer que ce n'était pas à lui. étranger, de se mêler de critiquer et de réformer les abus de l'Église byzantine, οὐ τὸν Βαρλαάμ προσήζειν ἐρευνᾶν τὰ ἡμέτερα καὶ διορθοῦν. *Monacensis gnre. 221. fol. 51 v°*. Puis, avec quelques moines, le même Acindyne se rendit chez le patriarche. On examina les écrits de Palamas, apportés par Barlaam. el on y trouva de telles énormités lbiologiques, qu'on ne voulut point croire qu'elles fussent authentiques. On pensa (pie le Calabrais les avait inventées. On lut aussi l'ouvrage de ce dernier contre les moines el il apparut qu'il n'était pas à l'abri de toute critique. Le patriarche chargea Acindyne de l'examiner et d'en écrire, au besoin, une réfutation. C'est ce qui fut fait. Acindyne trouva Barlaam répréhensible sur deux points : Il pariait de la lumière du Thabor d'une manière peu respectueuse, en enseignant qu'elle était inférieure en dignité non seulement aux anges, mais même à l'esprit humain et à ses concepts, alors que les Pères de l'Église en avaient dit clés choses si merveilleuses. De plus, ses critiques de la méthode de prière des hesychastes étaient fort exagérées, et ces bons caloyers ne méritaient pas qu'on les traitât de massaliens ou de bogomiles. D'accusateur, le moine calabrais risquait fort de passer au rang d'accusé, car Acindync l'attaquait ouvertement et défendait Palamas. Il alla même jusqu'à publier plusieurs dissertations contre lui.

Mais, sûr de ce qu'il avançait, Barlaam ne se laissa pas déconcerter par ce premier insuccès. Il continua à dénoncer Palamas par toute la ville et le présenta même comme tenant des conciliabules au mont Athos et à l'hessalonique. contrairement aux saints canons, ὡς ἄρα δὲ Παλαμά παρα<τῆ/αγωγᾷ bi τι* δρει τω ἀγίῳ πνιεῖ καν τη Ηεσσαλονίκη παρά τοῦ θείου καὶ ιεροῦ κανόνα. *Ibid* Dr ces conciliabules de Palamas nous connaissons au moins celui dont parle Phiôthce dans son *Panégyrique*, c'est-à-dire celle réunion des principaux athonitvs ou fut élaboré un autre document palamite déjà signalé, le τόμο ἀγιορειτικῷ. Devant cette accusation positive et grave par elle-même, qui fut portée à ses oreilles non seulement par le Cdabrah. mais par plusieurs autres, Jean Calveas se détld» enfin à agir. t ne lettre synodale assez dure <lr ton fut envoyée à l'archevêque de Thermionique

pour qu'il fit diriger sur Constantinople le moine Palamas. Barlaam lui-même fut chargé de la faire parvenir à destination, Acindyne en eut connaissance et. trouvant le procédé peu délicat pour son ami Palamas, eut l'audace d'écrire au patriarche pour lui faire des remontrances sur la sévérité de la missive. Il se présenta ensuite lui-même au prélat, ajoutant qu'on aurait dû au moins envoyer un exemplaire de la lettre à Palamas lui-même pour ménager son amour-propre. Le patriarche se laissa convaincre et résolut de n'adresser la lettre synodale qu'à Palamas. Mais il était trop tard. Quand on demanda à Barlaam de rendre la lettre qui lui avait été remise pour le métropolitain de Thessalonique. il répondit que l'expédition était déjà faite. Jean Calécas poussa alors la condescendance jusqu'à faire envoyer un exemplaire du document à Palamas lui-même par l'intermédiaire d'Acindyne. Ainsi le coup serait quelque peu amorti pour le défenseur des hésychastes.

Le pli avait à peine pris la direction de Thessalonique qu'Acindync reçut de Palamas lui-même la fameuse lettre où celui-ci lui exposait tout au long son système sur l'essence de Dieu et son opération, la lumière et la grâce créées. On y lisait en partie uiller la phrase suivante : *La grâce deiliente du Saint-Esprit est une divinité in/crirurc, don de la divinité supérieure, π Θεοποιό δωρεά τοῦ Ἁγίου πνεύματος ἐστ*. Θεότης ὑφει- {ῆνη, δῶρον οὐσα τῇ ὑπερκειμένῃ. Acindyne alors ouvrit les yeux et comprit que les accusations de Barlaam n'étaient pas des racontars, mais la vérité pure. Il résolut pourtant de mettre tout en œuvre pour épargner à son ami une condamnation certaine et se lit fort d'oblénii de lui la suppression d'une terminologie offensive des oreilles piques.

Justement, quelques jours après, Palamas débarquait à Constantinople et prenait logement chez lui. On s'entretint des accusations de Barlaam. On paria aussi de la lettre qu'Acindync avait reçue peu de jours auparavant. l ne discussion s'engagea. Acindyne Ut remarquer à son ami que sa doctrine était opposée à celle des Pères: mais il ne réussit pas à le convaincre, tout ce qu'il put obtenir de lui. ce fut la promesse d'effacer de ses écrits les expressions choquantes, après qu'on se serait débarrassé de Barlaam, cet ennemi commun de toute la corporation des moines, κοινὸν ἐπιζρεαστῆν ὄντα τοῦ σχήματος τοῦ ἡμετέρου. En attendant. Acindyne s'engagea à garder le silence sur les innovations doctrinales du nouveau théologien, qui ne présenta au patriarche que la partie de ses écrits où il n'y avait rien à reprendre au point de vue dogmatique.

Le plan corn crié par Acindyne pour faire condamner Barlaam réussit. Nous apprenons, en effet, par un document encore inédit, conservé dans le *Vatic, grtcc. 2 LL5*. et composé vers 1370 sous forme de projet de concile contre la doctrine palamite, au nom du patriarche d'Anliodie. que. dans une réunion privée, tenue avant le synode public, l'empereur, le patriarche et quelques membres éminents du Sénat décidèrent de donner à la future assemblée un caractère purement disciplinaire. On écarterait systématiquement toute discussion d'ordre dogmatique. On ferait semblant de ne voir en l'affaire qu'une pure querelle entre moines et l'on réglerait le différend à l'amiable. B: rlnnm serait déboute de son action en diffamation contre les hésychastes, et on l'inviterait à se réconcilier avec Palamas. Quant au débat doctrinal, il serait remis à plus tard, t n i ouvrau synode se réunirait en temps opportun pour le trancher. En attendant, on défendrait, unis les peines h s plus severes, d'agiter des questions dogmatiques. On espérait ainsi étouffer l'affaire et faire l'économie d'une controverse toujours dangereuse pour la paix et l'unité de l'Église : Βουλὴν βουλευόν-

-ai, dit notre document, οικονομῆσαι τὰ του πράγματος κτῆ την ὑπονοουμίνην ἱρίν διαλύσασθα δ».εἰρήνη;. Le récit de Nicéphore Grégoras, *Hisl. bezant.*, I. XI, c. x, /*. G.» I. c x l v i h, col. 764. laisse entendre la même chose et donne les raisons qui tirent prévaloir ce dessein : τὰ μὲν τη ἐγκα>.ουμένη θεολογία σιωπὴ κρύπτεσθαι δεῖν ἐνομίσθη.

Ce programme fut exécuté de point en point. Hétini a Sainte-Sophie le 10 juin 1311, unis la présidence de l'empereur en personne car Barlaam avait refusé de comparaître devant le synode patriarchal en l'absence du souverain, ayant eu vent sans doute du complot tramé contre lui (cf. le τόμο συνοδικό, *P. G.*, t. c m, col. 680-681) le synode, auquel assistèrent le Sénat au complet et de nombreux curieux, régla l'affaire en une journée. Barlaam fut d'abord invité à développer contre Grégoire Palamas et les hesychastes les accusations qu'il avait formulées contre eux dans son rapport écrit au patriarche. Au lieu d'aborder tout de suite le point précis qu'on lui indiquait, il crut habile d'entamer au préalable la question dogmatique de la nature de la lumière thaborique. On l'arrêta net. Il eut beau insister. On ne lui permit pas de développer ses arguments contre la théologie de Palamas. Il prit alors le parti de garder le silence et l'on lit lire à son adresse le canon 61 du concile in Trulla et le canon 19 du concile de Clément défendant aux simples particuliers, clercs ou laïques, de se mêler d'enseigner les vérités religieuses et d'agiter les questions de dogme, les évêques seuls ayant pouvoir légitime d'enseigner dans l'Eglise. Puis on donna connaissance de son accusation écrite contre les moines, à laquelle Grégoire Palamas fut invité à répondre. Celui-ci fit brièvement l'histoire de sa querelle avec le moine calabrais et se garda bien de se compromettre en parlant de ces théotiques. Pour achever la défaite de l'accusateur des hésychastes, on lut quelques passages de son livre intitulé *Contre les massaliens*. A sa doctrine sur la lumière thaborique on opposa, non tous les textes patristiques qui se lisent dans le τόμο συνοδικό, mais seulement des extraits des discours de saint Jean Damascène et de saint André de Crète sur la Transfiguration. Cf. *VExplication du τόμο par le patriarche Jean*. *P. G.*, I. c l. toi 990). Cette simple confrontation suffisait à établir la témérité de son langage. On hit aussi les passages les plus faibles de son accusation touchant la méthode de prier des hésychastes. Tout le monde en vit le peu de fondement. Enfin, l'empereur assena au Calabrais le coup de grâce en réfutant lui-même quelques-uns de ses arguments, spécialement sur la prière : *Seigneur Jésus*. etc.

Barlaam, qui était perspicace, vit la manœuvre. Il devina l'écoulement, comme disent les Grecs, dont on lui faisait faire les frais, et eut le bon esprit d'entrer dans les vues pacifiques de l'empereur et du patriarche. Il promit de cesser ses attaques contre les moines et évita ainsi l'excommunication. Mais la défense qu'on lui lit de continuer la polémique fut aussi intimée à Grégoire Palamas, aux siens et à tous les fidèles. On interdit à quiconque, sous peine d'excommunication, de dogmatiser sur des questions nouvelles. Le prochain synode dirimerait, s'il y avait lieu, la question doctrinale soulevée par Barlaam.

Tel fut le synode du 10 juin 1311. Il se plaça uniquement sur le terrain pratique et disciplinaire, et n'aborda pas la question (le fond qui mettait aux prises Barlaam et Palamas. Il se proposa uniquement de fermer la bouche à l'accusateur et d'arrêter toute discussion ultérieure. Il ne promulgua aucune doctrine dogmatique, et le τόμο συνοδικόν n'est pas son livre. Le seul document officiel qui résulta de ses délibérations fut la lettre encyclique par laquelle le patriarche Jean ordonna la destruction des écrits de

Barlaam dirigés contre les moines. Cette lettre, qui nous a été conservée (cf. *P. G.*, I. c l u. col. 1241), ne porte malheureusement pas de date. Selon toute vraisemblance, elle fut publiée peu de jours après le synode, alors que Barlaam avait déjà repris le chemin de l'Occident. S'il est vrai qu'il partit des le lendemain même du synode, comme l'affirme le tome du concile palamite de février 1317 : την δ' ὕστεραιαν ὡχέτο φεύγων ἀδήλω. *Codex Dinnitsianus Athonensis* l. fill. 265.

Quatre jours après le concile de juin 1311, l'empereur Andronic mourait sans laisser d'indication sur la constitution du conseil de régence qui s'imposait. Le successeur légitime Jean n'étant encore un enfant. Les compétitions et les intrigues commencèrent autour de l'impératrice-mère. Anne de Savoie. L'ambitieux Jean Cantacuzène prétendait prendre en main la direction des affaires. Le patriarche contrecarra ses projets et une rupture devait bientôt s'ensuivre avec la guerre civile. Cependant Palamas et les moines qui l'avaient accompagné au concile étaient toujours là. Barlaam ayant pris la fuite, ils triomphaient bruyamment et attendaient le second synode qui devait statuer sur la question dogmatique. Au lieu de tenir la promesse qu'il avait faite d'effacer de ses écrits les expressions malsonnantes, oubliées également de la défense portée par le synode. Palamas prêchait ouvertement sa théologie dans ce qu'elle avait de plus cru. De vives altercations s'ensuivirent avec Acindyne. Le patriarche arriva à les réconcilier une première fois. Mais la querelle s'envenima. La colère des amis du novateur se tourna alors contre Acindyne qu'on traita de barlaamite. Des menâtes de mort furent proférées contre lui, et deux des moines de son couvent faillirent être écharpés. Le patriarche essaya encore d'arrêter les disputes en faisant comparaître devant son synode les deux antagonistes. Il fit lire à leur adresse un passage significatif de saint Basile raillant les itinéraires qui veulent scruter l'essence de Dieu, alors qu'ils sont incapables d'expliquer les phénomènes les plus simples de la nature. Bien n'y fit. Le démon de la dispute était entré dans l'âme des mystiques. Ils réclamaient à cor et à cri le synode promis, qui devait, dans leur pensée, sanctionner de son autorité la théologie de leur patron. Palamas.

L'ambitieux Cantacuzène entendit leurs plaintes. Au moment où il rêvait de jouer au basileus, une occasion propice s'offrit à lui de faire une démonstration publique de son autorité. Le concile, en tout égal au premier, se réunirait à Sainte-Sophie sous sa présidence. Acindyne y remplacerait Barlaam, et les hésychastes auraient leurs apaisements. La question dogmatique y serait abordée et résolue. Ainsi fut fait. Le second synode fut convoqué par lui, à l'Acropole à Sainte-Sophie, et se tint dans la partie de l'édifice réservée aux catéchumènes, au mois d'août de la même année 1311. Mais ce fut un conciliabule, non un concile, car le patriarche refusa d'y paraître, et ce fut contre sa volonté que l'assemblée se réunit. *Explication du τόμος*; f. ai Jean (ah'cas, *P. G.*, t. c l. col. 991 A. C'est ce qui explique pourquoi la plupart des historiens ont omis de mentionner le silence autour de ce synode. L'asile de Cantacuzène embrouille le récit avec le premier concile de juin, et ne craint pas de le faire convoquer par le patriarche lui-même. *Jlistor*^ L. IL c. xi. *P. G.*, I. c l. l. col. 676-689. Le tome du concile palamite de février 1317 nous en parle également, ainsi que le tome anonyme du patriarchat d'Antioche signé plus haut. Les métropolitains et les sénateurs crurent devoir s'y rendre. Les détails nous manquent sur ses délibérations. L'ont-elles nous en savons, c'est qu'on y discutait sur la théologie de Barlaam; et l'Acindyne était pré-

sent et attaqua ouvertement la doctrine de son ancien ami. Palamas se défendit» et donna vraisemblablement lecture du fameux *tome hagiologique*, ο τόμος ἁγιορειτικὸς, composé par Philothée en 1339 et signé par les principaux représentants du monachisme athonite. Nous avons dit, à l'article Palamas, col. 1719, que ce document était un résumé des principales thèses palamites. S'il fallait ajouter foi à Cantacuzène, fol. c/A, col. 673 B. Palamas l'aurait présenté déjà au synode de juin. C'est une erreur manifeste, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut. Acindync fut condamné comme infecté de l'hérésie barlaamite, τελὲς καταδίκη καθυποβλήθη ὅντο ὡς δυσσεβοῦς καὶ τῷ Βαρλαάμ σαφῶς ὁμοφρονούντο δειχθέντο, dit le tome synodal de février 1317. On dut vraisemblablement rédiger quelque tome dogmatique, où le palamisme le plus cru était enseigné, et on vint le présenter à la signature du patriarche. Celui-ci refusa catégoriquement et considéra comme non avenue tout ce qui avait été fait. Plusieurs prélats, du reste, avaient protesté contre les nouveautés doctrinales du théologien hésychaste, et s'étaient rangés à la doctrine d'Acindync.

Cependant les althonites continuaient à s'agiter. Leur réputation commençait à baisser dans l'opinion publique. Acindync nous apprend que tout le monde les condamnait et leur disait des choses désagréables, ἅτε παρὰ πάντων ἤδη κατεγνωσμένοι καὶ κακῶς ἀκούοντες. Patronnés par Cantacuzène, ils insistèrent pour qu'on leur délivrât un document officiel garantissant leur orthodoxie et leur réputation : ἐγκείμεν ἡτοδόντο γράμμα αὐτοῖς γενέσθαι, ὥστε μὴ ἀπόβλητοι εἶναι δοκεῖν. Acindync, *loc. cit.* Cf. Jean Caléas, *Explication du tome*, *loc. cit.*, col. 991 B : Ἐζήτησε ἐπειτα καὶ ἠνάγκασεν, ἵνα ποιήσωμεν γράμμα τοιμοναχοῖς. Le patriarche linit par accéder à leur demande : il consentait à la publication d'une décision officielle portée au nom du synode du 10 juin et relatant ce qui y avait été fait, c'est-à-dire la condamnation des écrits de Barlaam contre les moines et la défense absolue d'agiter des questions dogmatiques. Mais qui allait rédiger le document ? Le clan pahimite s'en chargea avec la collaboration de certains des prélats qui avaient assisté au conciliabule de Cantacuzène. De leur commune entente sortit ce qu'on a appelé le Συνοδικὸς τόμος commençant par les mots Ἐπαινέτο ἀληθῶς ὁ εἰπών, P. G., t. eu, col. 679-692. Il se présente comme un récit officiel, fait par le patriarche, de ce qui s'est passé au synode du 10 juin. On n'y rencontre pas la moindre allusion au conciliabule du mois d'août. Nulle part la doctrine palamite n'y est formellement discutée ou approuvée, mais tout est habilement disposé et agencé pour donner l'impression d'une approbation tacite et indirecte. Au début, par exemple, on raconte que Barlaam a accusé les hésychastes d'enseigner que l'essence de Dieu était participable et que les moines se sont défendus en répondant que ce n'était pas l'essence de Dieu qui était participable, mais la grâce incréée, éternelle et délitante du Saint-Esprit, οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν ἀκτιστῶν καὶ αἰδίων καὶ Θεοποιόν χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Puis, quand il s'agit de réfuter l'opinion du Calabrais sur la nature de la lumière thaborique, au lieu de rapporter simplement les extraits des homélies de saint Jean Damascène et de saint André de Crète, qui furent réellement lus au concile du mois de juin, on aligne une longue enfilade de textes patristiques, tout ce que Palamas avait pu trouver de mieux en faveur de sa doctrine sur la lumière divine éternelle et incréée. Cette longue suite de passages constitue donc une véritable interpolation. Sans doute aucun d'eux n'enseigne explicitement ce que les Palmites veulent y trouver ; mais il y a des expressions vagues et ambiguës, des

métaphores et des synecdoques qui paraissent appuyer la thèse de Palamas. Sans doute aussi, le tout est cité directement dans le but de combattre Barlaam, qui faisait de la lumière thaborique un phénomène matériel, une apparition transitoire d'une lumière miraculeusement produite par Dieu et aussitôt évanouie, inférieure par conséquent en dignité à la lumière intellectuelle de l'ange ou de l'esprit humain ; mais l'ensemble va naturellement appuyer la doctrine des hésychastes.

Quand la pièce fut rédigée, on la présenta à la signature du patriarche, Celui-ci s'aperçut bien de la fraude, et refusa d'abord son approbation, déclarant que le document ne rendait pas la vraie physionomie du concile du 10 juin, et avait un caractère tendancieux au point de vue doctrinal : οὐκ εὐλογον εἶναι προβλλόμενον ἐφ' οἷς οἰκονομικὸν ἢ σύνδοδος διεπράχθη, τόμον προσήναι συνοδικόν, dit le tome du patriarche d'Antioche. Acindync, du reste, était là pour lui dévoiler la perfidie des palamites, lui qui écrira trois ans plus tard : * Le tome fut rédigé, et Palamas y glissa frauduleusement son hérésie, en partie du moins, contre la volonté du patriarche : γέγονε τοίνυν ὁ τόμος, καὶ παρεμβλήθη δολίως παρὰ τὴν σὴν γνώμην ἐν τῷ τόμῳ ἐκ μέρους τὰ ἐαυτοῦ παρ' αὐτοῦ. » *hcc. cit.*, fol. 53 v^o. Jean Caléas, cependant. Unit par céder devant les instances des partisans secrets de Cantacuzène et, comme malgré lui, apposa sa signature. Il crut parer à l'équivoque doctrinale «pic présentait la pièce et à l'abus que pourraient en faire les partisans de Palamas, en ajoutant, à la fin, la défense sévère, sous peine d'excommunication, de dogmatiser à l'avenir sur quoi que ce soit, soit verbalement, soit par écrit. Il dira plus tard que, dans sa pensée, le tome visait simplement à repousser les accusations de Barlaam contre les moines et sa doctrine sur la lumière thaborique. Les textes patristiques cités ne tendaient qu'à cela, et l'on n'en avait donné aucune interprétation officielle : ὑπὲρ ὧν δὴ κεφαλαιῶν καὶ τάπητα τῶν ἁγίων ἐτίθησαν ἐπεξεργασία πάσῃ χωρὶ καὶ ἐπεγήσεω. *Explication du tome*, *loc. cit.*, col. 901 C.

Avec le patriarche, plusieurs métropolitains souscrivirent le document ; mais d'autres refusèrent, parmi lesquels Athamase de Cyzique, qui ne signa qu'en 1316, au moment de se joindre à la faction des prélats mécontents qui allaient se rebeller contre le patriarche et bientôt le déposer. D'autres signatures postérieures, que rapportent les manuscrits en appendice au tome, s'expliquent de la même manière, et certains historiens ont eu tort de s'appuyer sur ces additions postérieures pour contester l'authenticité du document. Cette authenticité, du reste, est tout à fait relative. La pièce est authentique en ce sens qu'elle a été signée par le patriarche et plusieurs métropolitains. Mais : 1° Elle n'a pas été rédigée par le synode du 10 juin 1341. 2° Elle donne un récit tendancieux et interpolé de ce qui s'est passé et fait dans ce synode ; 3° Elle respire l'air du conciliabule palamite du mois d'août, après lequel Palamas et les siens l'ont composée. Ainsi s'explique le titre donné par les manuscrits : Συνοδικὸς τόμος γεγραμμένος ἐπὶ ταῖς ἐκλεγείσιν καὶ ἀποβαλλομέναις τῇ τῷ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου μεγάλαις συνόδοις.

//. // : Γολ ; // 1 inouï i / QL' ;. - Nous avons déjà parlé plus d'une fois de ce document, que l'on trouve dans la fL, t. c1, col. 1225-1236. Composé au mont Athos, dès 1339, par Philothée Kokklnos, encore simple moine, sous la dictée, pour ainsi dire, de Palamas, il vise directement Barlaam, et résume la théologie nouvelle de Palamas sur la grâce et la lumière divine incréée, la distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses opérations éternelles et incréées, le siège du νῶν dans le cœur ou le cerveau, l'influence du corps sur

l'âme, et vice versa. La pièce* a l'allure d'un manifeste doctrinal collectif des moines athonites, comme si ces derniers étaient investis d'un magistère officiel dans l'Église. Le dernier signataire, Jacques, évêque de Hiérissos et de la Sainte-Montagne, déclare que les alhonites ne recevront à leur communion que ceux qui accepteront la doctrine contenue dans le tome. Bien plus, au début, cette doctrine est présentée comme une manifestation de mystères contenus implicitement dans l'Évangile et les écrits des Pères et révélés expérimentalement aux contemplatifs.

Comme nous l'avons dit plus haut, il est vraisemblable que les hésychastes exhibèrent pour la première fois cette profession de foi, non au concile du 10 juin 1311, mais au conciliabule du mois d'août, présidé par Cantacuzène. D'après Nicéphore Grégoras, *Ilitor. byzant.*, I. XXXV11, P. G., t. cxi. ix, col. 480, elle n'aurait été divulguée que vers 1311. En comparant le témoignage de cet historien avec un passage de Palamas dans sa *WutaUon du tome d'Ignace d'Antioche, Coisl.* 99, fol. 117, nous concluons que les athonites partisans de Palamas renvoyèrent, sur la fin de 1311, à l'impératrice Anne et aux principaux magistrats, sans doute en réponse à la lettre que le patriarche leur écrivit en novembre 1311, pour leur notifier la condamnation de Palamas. Cf. *P. G.*, t. ci. u, col. 1269-1273. En réponse à cette bravade, le gouvernement impérial lit appréhender tous les signataires, qui furent réunis en un seul endroit. On les somma d'abjurer la doctrine de Palamas. Ceux qui refusèrent furent expulsés de la Sainte-Montagne. Grégoras, *ibid.*

Après le triomphe du parti palamite en 1317, le τόμο ἁγιορειτικό est considéré comme l'expression de la vraie doctrine, et c'est sans doute par allusion à celle pièce que le tome synodal de 1311 reçoit parfois, à partir de cette époque, le titre de ὁ συνοδικὸ καὶ ἁγιορειτικὸ τόμο, comme si les deux documents n'en faisaient qu'un, au concile de 1351, dont nous parlerons tout à l'heure, le τόμο ἁγιορειτικό fut officiellement approuvé. *P. G.*, t. eu. col. 757 CD. Sur son attribution à Philothée, voir *P. G.*, t. eut. col. 329 A; I. ci. iv, col. 861 D.

///. LE PATRIARCHE JEAN CALÉCAS ET AC/SIHXE CVXTRE PALAMAS (octobre 1341-février 1317).

Avec la promulgation du tome synodal se clôt la première phase de la controverse palamite. On pouvait espérer que Grégoire Palamas et les siens se tiendraient pour satisfaits, après avoir obtenu un document qui leur était si favorable et que, dociles à la défense finale, ils garderaient le silence sur les étranges doctrines et formules que la polémique avec Barlaam leur avait fait inventer. Mais il n'en fut rien.

Acindync nous raconte que, aussitôt en possession du tome, Palamas se mit à publier partout que sa doctrine et ses écrits avaient été approuvés par l'Église, et qu'il fallait les accepter sous peine d'excommunication. καὶ διῶν τὴν οἰκουμένην σχεδὸν ἔλεγε κεκυρώσθαι πάντα αὐτοῦ τὰ συγγράμματα συνοδικῶ. *Monae. SS1*, fol. 51. Bien plus, il composa de nouvelles dissertations dogmatiques, où sa théorie sur l'essence de Dieu et ses opérations revenait avec les mêmes formules hérétiques qui se lisaient dans ses précédents ouvrages. À celle d'obéissance manifeste il ajouta des critiques publiques de la politique suivie par le patriarche contre Cantacuzène, le protecteur des hésychastes. Mis au courant de tout par Acindync, qui à partir de ce moment devint son conseiller intime et joua le premier rôle dans la lutte contre l'hérésie nouvelle. Jean Calécas se décide à sévir et à user contre le moine rebelle de sa double autorité religieuse et civile. Palamas est mandé à Constantinople. Il arrive sur la fin du carême de 1312, et a une entrevue privée avec le patriarche, qui lui demande de renoncer à ses nouveautés dogma-

tiques. Il refuse catégoriquement d'obéir. Une sommation canonique suit, qui l'appelle à comparaître devant le synode patriarcal. Il se dérobe et compte sur son ami, le moine Isidore, pour prendre sa défense. Le synode se réunit vraisemblablement dans le courant de juin 1312. Isidore justifie la conduite de Palamas en se fondant sur le tome synodal, qu'a signé le patriarche. Celui-ci, d'accord avec les membres du synode, condamna au feu les écrits du novateur comme scandaleux et semant partout la discorde. Cette sentence est confirmée par un nouveau synode qui se tient quelque temps après (probablement en septembre 1312) au palais impérial et auquel assistent les sénateurs.

De ces deux premiers synodes, qui ont condamné les écrits de Palamas, mais non directement sa personne, il ne nous reste que le souvenir, que nous a conservé Acindync, *op. cit.*, fol. 51 v*. L'excommunication contre le rebelle ne fut portée que deux ans après, le 1 novembre 1311, après qu'il avait déjà passé deux ans en prison. Il fut, en effet, arrêté à Héraclée, où il s'était réfugié, à l'automne de 1312, et après quelques semaines passées dans les dépendances de Sainte-Sophie, il fut enfermé dans le monastère de l'Incompréhensible, ἡ μὲν τοῦ Ἀκατάληπτου, où il resta jusqu'au triomphe de Cantacuzène. L'excommunication fut motivée par la propagande qu'il ne cessait de faire dans sa retraite, en faveur de sa théologie, tant par la plume que parla parole. Le texte même de la sentence ne nous est pas parvenu, mais il nous reste plusieurs documents officiels de Jean Calécas qui nous la signalent, et nous apprennent que la sentence atteignit également tous les partisans de Palamas, et notamment le fameux Isidore, alors évêque élu de Monembasie. Ces documents sont : 1. Une lettre encyclique à tous les fidèles, leur annonçant la condamnation de Palamas, d'Isidore et de leurs partisans (*Incip.* : Ἡ μετριότης ἡμῶν ζναδεγμένη), *ilic.* *P. G.*, t. eu. col. 891-891. d'après l'édition d'Allalios. *De perpetua consensione, etc.*, t. II, c. xvi, 5, ti; 2. Une lettre aux moines athonites, écrite aussitôt après le synode du 1 novembre, dans *P. G.*, t. eut, col. 1269-1273. Le patriarche, après avoir parlé de la condamnation de Barlaam en 1311, raconte la contumace de Palamas, son emprisonnement et, sans mentionner expressément son excommunication, exhorte les moines à user de leur influence pour le ramener dans la voie de l'obéissance. Pour toute réponse, les alhonites envoyèrent à l'impératrice et aux principaux magistrats un exemplaire du τόμο ἁγιορειτικό et s'attirèrent par cette incartade les représailles dont nous avons parlé ci-dessus; 3. Une explication officielle du τόμο συνοδικὸ de 1311 par le patriarche, composée après la lettre aux alhonites (*Incip.* : Ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ τόμου καταφανές), dans *P. G.*, t. ci., roi. 900-903. d'après l'édition d'Allalios, *op. cit.*, t. II, c. xii, 2; 4. Le début de la sentence contre Isidore, publié par G. Mercati, *Volhzieed appunti, etc.*, Rome. 1930, p. 202-203. Quand l'excommunication fut portée contre Palamas et Isidore, le patriarche d'Antioche, Ignace, se trouvait de passage à Constantinople. Après s'être fait expliquer le cas des deux rebelles, il s'associa à la mesure prise par le patriarche œcuménique, et libella de son côté deux tomes, l'un assez long, dirigé contre Palamas, qui est resté inédit et qui a été réfuté par Palamas lui-même (cf. plus haut, col. 1715); l'autre, plus court, contre Isidore, qu'Allalios a publié dans son ouvrage : *De libris ecclesiasticis Graecorum*, p. 188-189 (*Incip.* : Ἐλαλήθη περὶ τοῦ ὑποψηφίου). Ils ont été promulgués tous les deux après le synode du 4 novembre 1311, et dans le même mois.

L'activité de Jean Calécas contre Palamas et ses disciples ne se borna pas là. Soutenu par l'autorité

civile, il sévit contre les novateurs et ne nomma aux évêchés que des clercs d'une orthodoxie éprouvée. Cf. Jean Gyparissiotès, *Palamtticaruni trangressionum*. I. I, sermo tv, c. I. Z*. G., t. ciji, col. 709 D. Il encouragea \cindync à réfuter les écrits de Palarnas, cl lui même s'employa a celte tâche Tout alla bien tant que l'impératrice Anne lui donna sa faveur. Pendant plusieurs années, elle ne fil rien que par scs conseils. Si nous en croyons l'historien Nicéphore Grégoras. ce fut même une de ses suggestions qui prépara sa perle et. par le fail même, le triomphe du palamisme. *Ilistor. byzanl.*, l XV, c. va el i\.. P. G., t. x l miî, col. 1008, 1029. Ne regardant que le bien de l'empire, Jean engagea l'impératrice à sc réconcilier avec Jean Gantacuzène. 'toujours docile. Anne goûta le projet, cl des pourparlers secrets durent s'engager avec le Grand-Domestique. Les événements qui suivirent nous permettent de supposer (pic ce dernier posa comme conditions de la réconciliation l'éloignement du patriarche qui l'avait excommunié au début de sa révolte contre la cour, cl l'acceptation de la doc trine palamite. L'impér.itrice eut la faiblesse de ne pas rejeter catégoriquement ces suggestions, qui la poussaient à sacrifier à la fols la vraie doctrim el son meilleur conseiller. Elle essaya d'abord de tranquilliser sa conscience sur la question de la doctrine et voulut se faire une opinion sur la théologie de Palamas, ('est dans ce but qu'elle demanda a celui-ci de la lui exposer brièvement. On devine la joie du théologien hésychaste devant ce revirement inespéré Bien qu'il fût encore en prison, il ne fil pas attendre sa réponse, que Boivin a publiée en note dans son édition de l'*Histoire byzantine* de Grégoras, I. XV. c vu. /*. G., *toc. cit.*. col. 1010-1012. Elle est fort habile. Anne est complimentée de son zèle pour l'orthodoxie, et la doc trine d'Acindync présentée comme apparentée au massalianlsmc el aboutissant logiquement a l'athéisme L'impératrice voulut aussi avoir l'avis du philosophe Nicéphore Grégoras. Celui-ci se déclara contre Palamas cl en faveur <ΓAcindyne. Désappointée, Anne lui demanda de mettre par écrit les raisons de sa décision,

Ceci se passait dans les premiers mois de l'année 1316. Jean Calécas et Acindyne durent bien vile s apercevoir du changement qui commençait à se dessiner dans la politique de l'impératrice, el firent leur possible pour l'éclairer sur les erreurs de Palamas. Anne. elle, cherchait une occasion d'entrer en conflit avec le patriarche, afin d'avoir un prétexte pour se débarrasser de lui. L'occasion s'olTrit. lorsque, vers le milieu de l'année 1316. le bruit courut qu'Aelndync, celte bête noire des palamites. allait être promu à l'ordre du diaconat. Elle lil savoir a Jean que celle ordination lui déplaisait. Le patriarche passa outre, l'n décret d'expulsion contre le nouveau diacre fui la réponse de l'impératrice vexée. Le conflit parvenait à l'étal aigu. O fui bien pire, lorsqu'il fut question de nommer \cIndyne à la métropole de Thessalonique. qui avait perdu son pasteur antipalamite, nommé Hy icinlhe, enlevé par une mort prématurée. A cette nouvelle, Anne n'y tint plus, et s'échappa en injures contre le prélat, pour la calmer el se justifier, Jean lui fil remettre un recueil de dissertai ions, composées par lui-même, par Acindyne rl par d'autres théologlens, ou les erreurs de Palamas étaient exposées cl réfutée* Nous soupçonnons que, dans ce recueil, se trouvaient les deux pièces anonymes publiées par Mlatius dans son nus rage. *De libris ecclesiasticis Grororum*, dissert. II et reproduites dans /*. G., l c l. col 861 872

La nouvelle du conflit entre l'impératrice el le patriarche porta la joie et l'espérance dans le camp des palamites. (ùintaciizènc cnil le moment venu de faire déposer Jean Calécas par le petit groupe de prélats

qu'il traînait à sa suite. Leur chef était Lazare, patriarche de Jerusalem. On ne sait où se tint la réunion Le tome du synode de février 1317. dont nous parlerons tout à l'heure, nous apprend seulement que ce fut hors de la capitale. Le conciliabule rédigea un tome de déposition en bonne et due forme, qui ne nous est pas parvenu : καί σύνοδον ιεράν συγκροτησαντε , καΟαιρετικόν τόμον τοῦ τοιαύτα τολμώντα συγγραφομενοι..... καΟαιρέσει τελεία καΟυποβάλλουσιν. *Cod Oionys. Athon.* /-/., fol. 268. Gf. P. G., t. cui. col. 1278, où ce passage manque. En même temps, les six prélats palamites qui étaient gardés à vue dans leurs cellules, à Constantinople, adressèrent à l'impératrice un rapport virulent contre le patriarche. Ils l'accusaient d'avarice, de népotisme, de simonie, de parjure: le traitaient de loup, de lion, de serpent, de persécuteur des orthodoxes, de protecteur des barlaumites et demandaient son expulsion. Voir le texte de ce rapport dans P. G.. t. eu, col. 767*770. Il est (ialé de septembre 1316. Nous trouvons parmi les signataires deux prélats qui passeront bientôt au camp des antipalamiles. à savoir Matthieu d'Éphèse et Chariton d'Apro.

Cependant l'impératrice était pressée d'en finir avec Jean Calécas, qui avait osé braver ses volontés Elle se tourna résolument du côté des palamites, et finit par trouver une dizaine de prélats, qui se prtèrent à ses desseins et se convertirent, eux aussi, au palamisme. Unis à deux des signataires du rapport précédent, ils se réunirent sous sa présidence au palais impérial, au début de février 1317. Il y avait là, outre les sénateurs, le Premier de l'Athos, plusieurs moines et laïcs instruits. Le public ne fut pas admis. Appelé à comparaître devant ce conciliabule. Jean Calécas ne répondit pas: mais, quelques jours auparavant, instruit de ce qui se tramait contre lui. il avait lancé de nouveau l'anathème contre Palamas et tous ceux qui admettaient « ses dogmes impies ou, pour mieux dire, ses radotages . englobant dans celle condamnation les prélats qui, d'une manière anticanonique cl sans jugement, avaient récemment supprimé son nom dans les diptyques sacrés. Voir le texte de cet anathème dans Allatius. *De libris ecclesiasticis (inccorurn*, dissert. II et dans P. G., t. ci., col. 863-861. G. Mercati, *Xatizie cil attri appunti*, etc., p. 195, donne une addition a ce texte d'après le *cod. Harber.* 2/Jt. el croit le décret postérieur a la déposition de Jean, contre rallirmatlion du tome anonyme d'Antioche, qui écrit : τούτων ο'ετι μελετωμένων ο πατριάρχη , συλλογισάμενο όποιον έσται τδ πέρα αύτοί . έσχάτην ταύτην έ*-*;*ράφ(ο την άποζήρυν ιν κατά των Πα)αμητών ικφωνεί. *Cod. Vatη* - M5.

Mais revenons au synode de l'impératrice. Le grand grief qu'on releva contre le patriarche fut que celui-ci avait combattu, de concert avec ce nouveau Barlaam (pii s'appelait Acindyne. les dogmes de Pnhmiiis. Pour se donner de l'importance.on rédigea un long tome, où se trouve un exposé lres partial de la controverse paininlte jusqu'à 1317. Au demeurant, ce tome renferme des détails historiques intéressants et nous renseigne spécialement sur le contenu du recueil antipalamile que Jean Calécas avait fait remettre à Anne Paléologinr pour éclairer sa religion, au moment où elle était sur le point de donner sa faveur aux sectateurs de Palamas, Le document se termine par la déposition du patriarche el la condamnation expresse d'Acindyne cl de sa doctrine. On promet aux der* s antipalamiles de leur conserver leur rang dans fa hiérarchie, s'ils adherent aux dogmes de Palamas. Enfin, l'anathème est lancé contre tous ceux qui oseront attaquer à l'avenir Pahunas et ses disciples, ces véritables soutiens et défenseurs de l'Eglise et de l'orthodoxie . Tel est le tome du conciliabule palamite de février 1317,

doni on trouvera un texti. lacuneux duns /*. G., L imi, col. 1273-128I. et le texte complet dans le *Dioiiystanus Athon. III.* fol 2G3-272. avec trois séries de signatures. Le document fut, en effet, souscrit, peu de jours après, par les prélats qui entrèrent dans la capitale â la suite de Gailacuzène ; puis, quelques moh plus tard, par les métropolités de la promotion d'Isidore (nuü i317).

Le conciliabule venait de se terminer, et aux prélats courtisans, qui avaient si bien executé ses desseins, Mme venait de faire servir un copieux festin dans l'une des salles du palais impérial. On trinqua joyeusement a la santé de Palamas jusqu'à une heure fort avancée de la nuit, lorsque tout a coup, d'effrayantes (laincurs surgirent : Gantacuzene venait de franchir les murs de la cité avec ses soudards. Affolée, l'impératrice ordonna de fort Hier son palais et appela à son secours les Génois de Galatu. Ceux-ci furent repoussés par la garnison impériale vendue a Gantacuzène. Il n'y avait plus qu'à négocier avec le vainqueur. Palamas, délivré enlin de prison, fui l'un des parlementaires. La réconciliation, après laquelle soupirail l'impératrice depuis si longtemps, fut un fait accompli, le 8 février. Gf. Gantacuzene. op. ci/., L 111. c. xcix-c, /*. G., t. ct.tti, col. 1292 1300: Nicéphore Grégoras, *op. at.*, i \N. <. ix. /- g i, < \i x m. <i.i 1027 sq. Un des premiers actes de Gantacuzene fut de confirmer la déposition de Jean Galécas et le tome synodal qu'on venait de rédiger contre lui. Le décret est daté du mois de mars. Voir le texte dans *P. G.*, t. eu, col. 769-77 I. D'abord enfermé au monastère de Saint-Basile, Jean, qui ne cessait de protester contre l'injuste sentence qui l'avait frappé, lui exile à Didymotique. Il tomba bientôt malade, el Gantacuzene, mû par la pitié, à ce qu'il raconte lui-même. *Hist.* L IV. c. m, *P. G.*, t. ci.iv, col. 29-33. le lit revenir dans la capitale, ou il mourut bientôt (29 décembre 1317), âgé d'environ soixante-cinq ans. Gf Grégoras. op. r/7.. I. XVI. c. iv, *P. G.*, t. cuti, col. 1061.

Γ. ΛΛ TRIOMPHERU PM.A UIMtE. LES PA TRIARCHES *Isidore ET CALUSTE* (mai 1317-fcvrier 1351). Il fallait donner un successeur à Jean XIV. Ce n'était pas chose aisée. Gantacuzène se trouva en face de plusieurs prélats ambitieux, qui convoitaient le siège œcuménique el attendaient celte récompense de leur complaisance envers le vainqueur. Gelui ci patronnait la candidature de Palamas, mais n'osait l'imposer par la force, car le moine rebelle avait mauvaise réputation dans l'opinion publique, et il s'en fallait que tout le monde fût converti à sa théologie. La majorité des électeurs linit par choisir le fameux Isidore de Monemhaslc, qui portail sur sa tête plusieurs anathèmes lancés par le patriarche précédent (17 mai 1317). I ne fois nommé, le nouveau patriarche lit une nombreuse promotion d'évêques attachés aux doctrines nouvelles, (.'est ainsi que Phllothde Kokkinos reçut la métropole d'Héracléc et Palamas celle de Thessalonique.

Le parti des mécontents, à la tête desquels étaient Néophyte de Philippes. Joseph de Ganos et Matthieu d'Ephèsc. se réunit en synode nu mois de juillet de celle année (1317) Ils n'étaient guère plus d'une dizaine: mais ils avaient reçu les lettres approbatives des évêques antipalamiles des provinces au nombre d'une vingtaine. Au point de vue doctrinal, ce synode des dix constituait un curieux mélange d'anciens antipalamiles et de palamites d'hier, el i) devait être assez embarrassé pour rédiger une profession de foi. il voulut pourtant, puisque celait la mode, y aller aussi de son τόμο . La pièce nous est parvenue cl rellète assez bien la mentalité incertaine de ces ambiteux. Publiée par Allalius. *De perpetua contentione*, etc., l IL c xvi. 4, clic est reproduite dans *P. G.* I. ci. col 877-385. La question doctrinale est super-

liciellenient cl obscurément traitée La théologie de Barlaam et d'Acindync est aussi bien rejetée que celle de Palamas, et l on ne volt pas très bien quelle est la position de ces opportunistes (c qu'ils reprochent surtout a Palamas, c'est sa terminologie et la multitude de scs θεότητες . Au demeurant, ils ne s'attardent pai longtemps sur ce terrain. Le principal pour eux est de démontrer que l'élection d'Isidore, qui leur a été préféré, est anticanonique, et leur tâche est facile. Isidore el Palamas sont déposés cl excommunié*. Palamas est traité de ἀρχηγό τη ζαζοδοξίχ et d inventeur de divinités supérieures et inférieures, visibles el invisibles.

Lu réponse de l'épltcopsil de Gantacuzène a cet audacieux déli ne se fil pas attendre Dès le mois d'août suivant, Isidore réunit les évêques présents dans la capitale et prononça la déposition et l'excommunication des récalcitrants, l'n nouveau tome fut rédigé avec l'inévitable préface sur l'hérésie de Barlaam et d'Acindync. Il a été publié par Porphyre Ouspenskii. *L'Orient chrétien. L'Athus*, t. m, éd. Syrkou, Saint-Pétersbourg. 1892, p. 728-736. Néophyte de Philippes et Joseph de Ganos sont condamnés comme imbus de l'hérésie de Barlaam el d'Acindync. Quant â Matthieu d'Éphèsc, on le traite plutôt comme un schismatique et un parjure, et on a l'air d'espérer qu'il reviendra a résipiscence. De fait. Gantacuzène. dans ioii ouvrage contre Gsparissiolès. nous a conservé une lettre de rétractation de Matthieu datée du 22 avril 1350. La même pièce est donnée par te *Ihonys. Athon. III.* fol. 276 v°-277, et certifiée conforme à l'original par Philolhee. Si elle est authentique, le retour de l'ambitieux prélat au palamisme ne dura pas longtemps: car dès l'année suivante, au concile des Blâcherues, nous le voyons siéger panni lrs adversaires de Palamas.

Pendant les deux ans et demi qu'il occupa le siège œcuménique (mal 1317-décvmbre 1349). Isidore chercha à faire accepter les dogmes palamites par l'ensemble de l'Eglise byzantine. Les évêques furent choisis parmi les partisans <lc la théologie nouvelle. On prit des mesures de rigueur contre les réfractaires. Des réfractaires, il s'en trous ait dans toutes les classes de la société : panni les clercs, parmi les moines, parmi les laïques instruits. C'est à celle époque que le philo \$ophc Nicéphore Grégoras entre résolument dims la lutte et devient le principal champion de l'ancienne orthodoxie En 1318. il se mesura une première fois axer Palamas, II. IL, WLv. II, *P. G.* I. c x l v i i i. col. 108L l'n groupe de fidèles disciples popularisait l'enseignement du maître, et le palamisme était visiblement en baisse, l'ourle relever. Gant a< iizènc voulut lui faire subii l'épreuve d'une discussion publique, où l'on laisserait aux opposants toute liberté de le combattre cl d'exposer leur propre doctrine. Mais, auparavant, il nomma au siège œ< iimênique. laissé vacant par la mort d lsi dore, le moine athonite Gullible, que les historiens <ont<*mponiins nous dépeignent comme un cerveau étroit et un brutal, dont il fallut modérer l'ardeur per séculrlcc (in juin 1350). Ce ne fut qu'un an après, le 27 mai 1351, que sc réunit l'assemblée qui. dans la pensée de Cantacuzène, drs ait faire cesser le schisme intérieur de l'Eglise byzantine.

Le concile se tint au palais des Blacherncs. dans h Iridinium d'Alexis, et fut présidé par l'empereur (.an taeuzène en personne. Plusieurs récits détaillés nous en sont parvenus, qui sont loin d'être concordants. Le plus long.mais non le plus exact, ni le plus complet.est celui de Grégoras, (pii ne consacre pas moins de quatre livres de son *Histoire byzantine* (livres XVIII-XNI) a nous parler du rôle qu'il y joua. Il ne compte que quatre sessions. L'auteur anonyme du tome du patriarchal d'Antioche donne un bon résumé avec des détails

que il n'a pas (irégoras, mais ne distingue que trois sessions. La narration la plus claire et la plus complète, bien que faite du point de vue palamite et passant sous silence les discussions et incidents défavorables au parti, est encore le tome synodal, qui fut rédigé et souscrit deux mois après la clôture du concile (août 1351). D'après ce document, dont on peut lire le texte dans A. G., t. c m, col. 717-763, il y eut cinq sessions, dont quelques-unes furent séparées par plusieurs jours d'intervalle. La clôture eut lieu le 9 juin. Les palamites y étaient représentés par Jean Cantacuzène, le patriarche Calliste et une trentaine d'évêques. si l'on en juge par les signatures apposées au tome. Grégoras, *op. cit.*, I. X\ 111, c. nr, P. G., t. c x ia iii, col. 1111. ne parle que de vingt-deux évêques présents, et nous dit que la plupart étaient des rustres sans instruction. Quant aux antipalamites, les plus marquants étaient, en dehors de Grégoras, le vieux métropolite d'Éphèse, Matthieu, dont nous avons conté les palinodies, l'évêque de Ganos, Joseph, l'évêque de Tyr, représentant le patriarche d'Antioche, Théodore Dexios, le hiéromoine Athanasios, le moine Ignace, Théodore Alnuclmès encore tout jeune. Étaient présents aussi les élèves de Grégoras. qui ajoute (pie le peuple, dans son ensemble, était hostile à Palamas.

La première session s'ouvrit le 27 mai par un discours de Gmtacuzène invitant les assistants à la concorde, mais laissant entendre que celle-ci devait être réalisée par la reconnaissance des dogmes palamites. Gréghr.is répliqua, au nom des opposants, que la paix était impossible à cette condition et qu'il fallait expulser de l'Eglise le polythéisme de Palamas. Devant cette attaque brusquée. Palamas accusa ses adversaires d'enseigner les doctrines de Barlaam et d'Acindync et proposa un examen des ouvrages de ces deux personnages. Les opposants ripostèrent (pie ce n'était ni Barlaam, ni Acindyne qui étaient en cause, qu'au demeurant, ils étaient prêts à jeter au feu leurs écrits : la vraie question était de savoir si la théologie de Palamas était conforme à la doctrine traditionnelle de l'Eglise. C'étaient ses ouvrages à lui qu'il fallait examiner. Cette demande provoqua une discussion orageuse. Allait-on permettre que Palamas parût au concile en accusé? On se résigna pourtant à cette solution, et il fut décidé qu'à la prochaine séance le groupe de Grégoras aurait toute liberté pour exposer ses griefs.

La seconde session n'eut lieu que le 30 mai. Elle fut des plus mouvementées. Comme, dans l'intervalle des deux sessions, la foule avait poussé des cris hostiles contre les palamites, ceux-ci réclamèrent protection auprès du basileus. Gintacuzène se repentait alors de la liberté qu'il avait accordée aux opposants d'attaquer Palamas. L'entrée au concile fut sévèrement contrôlée, et l'empereur ouvrit la séance par un discours plein de menaces contre les réfractaires. Devant cette violation de la parole donnée, ceux-ci se retirèrent, et Palamas put lire et faire approuver sa profession de foi sans rencontrer de contradiction.

Cependant la sécession des opposants ne faisait pas l'affaire de Cantacuzène, et le but qu'il s'était proposé en réunissant le concile était manqué, s'il ne ramenait ceux-ci aux séances. Il y réussit par des flatteries et des promesses. et, deux sessions durant, les antipalamites purent développer leurs attaques contre Palamas avec une liberté relative. On se battit à coups de textes patristiques. A la troisième session. Palamas parut faire une concession sur l'emploi du mot *Θεότης* appliqué aux opérations divines, concession qui fut retirée aux sessions suivantes. Comme la discussion sur les *chapitres* de Palamas n'en Unissait pas — les antipalamites en avaient réuni soixante pour être soumis à l'examen — à la cinquième et dernière session. Cantacuzène proposa de terminer l'affaire par

une série de cinq questions résumant toute la doctrine du théologien hésychaste. Les réponses favorables au palamisme furent appuyées sur de nombreux textes des Pères. Les opposants réclamèrent contre l'exégèse fantaisiste de leurs adversaires et citèrent des passages contredisant directement les thèses novatrices. On ne les écouta pas, et on les somma d'adhérer à l'orthodoxie régnante sous les peines les plus sévères. Le synode se termina par la dégradation brutalement exécutée des métropolites d'Éphèse et de Ganos et excommunication de tous les récalcitrants. Les uns furent enfermés dans les prisons publiques; les autres, parmi lesquels Nicéphore Grégoras, gardés à vue à leur domicile.

Le palamisme triomphait ainsi par la force brutale. On l'avait déjà introduit, avant le synode de 1351. dans la profession de foi des évêques, le jour de leur ordination. Il ne restait plus qu'à lui donner une place de choix dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie. Le patriarche Calliste opéra cette interpolation dans un synode tenu encore aux Blachernes, dans le triclinium d'Alexis, au mois de juillet 1352. Une série d'anathématismes contre Barlaam, Acindyne et leurs adeptes et tout autant d'acclamations à Grégoire Palamas et aux partisans de sa doctrine furent composés sur le modèle des anathématismes et des acclamations rituelles déjà usitées. Le *cod. Monacensis* 505, fol. 2 v°, on attribue la rédaction à Philothée. Ils résument bien le palamisme tel qu'il est exprimé dans le tome du concile de 1351. Nous aurons à en reparler tout à l'heure. Cf. Porphyre Ouspenski, *J/Athos*, I. ni, p. 781-785.

r. LE PALAMISME APRES 1354. LE SYNODE ET LE tome CONTRE *prochoros crinoNES* (1368). — Le patriarche Calliste, qui s'était signalé par son zèle à poursuivre les antipalamites, fut déposé au début de 1351 pour avoir refusé de couronner empereur le fils de Jean Cantacuzène, Matthieu. On lui donna pour successeur, dès février, le complaisant Philothée Kokkinos, un des fervents disciples de Palamas. En présence de son père et du synode patriarcal, Matthieu lit profession officielle de palamisme, en souscrivant le tome de 1351, qu'il déposa sur l'autel de Sainte-Sophie de ses propres mains. Voir sa déclaration dans P. G., I. ci.ii» col. 754.

En décembre de cette même année 1351, Jean V Paléologue, qui s'était de nouveau brouillé avec Jean Cantacuzène, triomphait de lui et l'obligeait à abdiquer (1355). En même temps, Philothée était déposé et Calliste rappelé. A ce moment, les choses faillirent mal tourner pour les palamites. Jean V n'avait point pour eux les tendresses des Cantacuzènes, et il voyait plutôt dans leurs doctrines un obstacle à l'union des Eglises, qu'il projetait pour obtenir du pape et des souverains d'Occident des secours contre les Turcs. Aussi les mesures persécutrices prises contre les antipalamites après le synode des Blachernes de 1351 furent-elles rapportées, et Nicéphore Grégoras put sortir librement de son couvent. Dans le courant de l'année 1355, l'empereur l'appela à discuter publiquement avec Grégoire Palamas en sa présence et celle du légal du pape. Paul de Smyrne. Nous avons déjà parlé, à l'article précédent, col. 1710, de l'issue de ce débat contradictoire, sur lequel Grégoras nous a laissé deux livres de son *Histoire byzantine*, I. XXX et XXXI, P. G., t. CXI4X, col. 233-330. Dans les années qui suivirent, le gouvernement impérial se désintéressa pratiquement de la querelle intestine qui divisait encore les esprits; mais le patriarche et l'épiscopat étaient désormais acquis aux dogmes nouveaux, et les sanctions d'ordre religieux continuèrent à être appliquées à quiconque leur était hostile. L'une de ces sanctions était la privation de la sépulture ecclésiastique.

le patriarche Calliste, mort au mois d'août 1363, élu pour successeur, le 12 février 1361, son prédécesseur, Philothée, qui s'était réconcilié avec Jean V Paléologue par les bons Offices de Démétrius Gydonès, converti au catholicisme. Il avait été convenu, lors de cette réconciliation, que Philothée laisserait en paix ceux qui n'adopteraient pas la doctrine palamite. Mais ce disciple zélé de Palamas ne tint pas longtemps sa promesse et, dès 1368, il se mit à sévir contre le propre frère de Démétrius Gydonès, Prochor, moine et prêtre au mont Athos. Il est vrai que celui-ci était un adversaire redoutable pour les palamites. Connaissant bien le latin, très versé dans la théologie augustinienne et thomiste, rompu à la dialectique aristotélicienne, il démolissait avec une aisance et une clarté étonnantes les thèses du théologien hésychaste. C'est à lui, et non à Acindyne, qu'il faut attribuer le *De essentia et operatione*, ouvrage en six livres, dont le premier seulement et le début du second ont été publiés (cf. *P. G.*, t. cxi, col. 1191-1212), et qui est un vrai résumé de théologie thomiste. Barlaam n'avait jamais rien écrit d'aussi fort et d'aussi net. Gydonès composa aussi d'autres ouvrages et opuscules (sur la lumière thaborique, sur le tome synodal de 1351, etc.), et détourna du palamisme plusieurs athonites. Dénoncé au patriarche et invité à se rallier à l'orthodoxie officielle, il continua à argumenter contre Palamas et à jeter ses contradicteurs dans le plus grand embarras. Philothée réunit enfin contre lui un synode, en avril 1368. Malgré les ménagements dont on usa à son égard et les délais qu'on lui accorda pour venir à résipiscence, il resta inébranlable dans ses convictions, et parut plusieurs fois se moquer plus ou moins ouvertement de ses juges. Ceux-ci finirent par prononcer contre lui, en son absence — car il n'avait pas paru à la séance finale — la sentence d'excommunication et de suspension perpétuelle du sacerdoce. On rédigea, à cette occasion, un long tome, dont le contenu est fort curieux et qui se termine par le décret de canonisation de Grégoire Palamas. Texte dans *P. G.*, I. eu, col. 693-716, d'après l'édition de Dosithée dans le Τόμος ἀγάπη, Bucarest, 1698, Prolegomena, p. 93-111.

Le tome de 1368 clôt la série des conciles palamites, et la canonisation de Palamas avec l'établissement de sa fête, au second dimanche de carême, consacre une fois de plus le triomphe de sa doctrine dans l'Eglise grecque. Cette doctrine rencontra cependant de terribles adversaires encore dans la seconde moitié du xiv^e siècle. Contrairement à la tradition byzantine, l'empereur régnant, Jean V Paléologue, s'en désintéressa totalement et l'abandonna même ouvertement, en 1369, en faisant profession de foi catholique.

III. LE PALAMISME, DOCTRINE OFFICIELLE DE L'Eglise byzantine. — Une fois maîtres du patriarcat œcuménique, les palamites déployèrent une activité extraordinaire à propager leurs doctrines.

Dès avant le synode des Blachernes de 1351, ils avaient inséré dans la profession de foi que récite l'évêque, à la cérémonie d'ordination, un passage où les premiers conciles palamites étaient reçus à l'égal des anciens conciles œcuméniques et locaux et où étaient anathématisés, avec Barlaam et Acindyne, ceux qui ne croyaient pas à la distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations. Incréés, et en particulier à la lumière thaborique créée. Cf. le tome du concile de 1351, *P. G.*, t. eu, col. 721 C. Cette addition, qui a disparu dans la suite, nous ne savons à quelle époque, se fit dans certains euchologes du xv^e siècle. Dmitrievskii dans son ouvrage, *Ευχολόγια*, Kiev, 1901, p. 622-623, donne le texte de celle qui se trouve dans le *Sinaiticus I-106*, fol. 12 v^o. Tout métropolitain élu dans le patriarcat de Jérusalem devait la réciter, à son ordination : Πρό τωντοι στέργω και αποδέχομαι και τα

κατά Κωνσταντινούπολην συγκροτηθεῖσα; συνόδου εν τε τω περιώνυμω ναω τη ἁγία τοῦ Θεοῦ Λόγου σοφία και εν τω Οεοφρουρήτῳ παλατίῳ ναῳ κατά τοῦ Καλαβροῦ Βαρλαάμ καί τοῦ μετ'έκεινον τὰ ἐκείνου φρανοῦντο ... Ἀκινδυνου, etc. Certains théologiens de la sexte allèrent même jusqu'à donner le titre d'œcuménique au concile de juin 1311, sous Andronle III. à cause évidemment du τόμος συνοδικό, dont nous avons raconté la genèse. C'est ce que fait Nil, métropolitain de Rhodes, dans la seconde moitié du xiv^e siècle. Cf. son opuscule. *De nandis et cerumenicit synodi* enarratio synaptica*, éd. Woclet Juste!, *Hibliothea furis canonici oeterin*, I. II, Paris, 1651, p. 1160.

Les patriarches œcuméniques, à partir de Calliste IV, essayèrent de faire accepter la doctrine nouvelle par les autres patriarchats orientaux et par les métropoles les plus lointaines soumises à leur juridiction. Ils n'y réussirent pas du premier coup. Pendant assez longtemps, le patriarcat d'Antioche resta rebelle à toute innovation. On s'y souvenait sans doute de la condamnation portée par le patriarche Ignace contre Palamas, en novembre 1311. Mais, avant la fin du xiv^e siècle, le palamisme y était déjà victorieux, comme nous le voyons par la profession de foi de Michel II, datée du 7 février 1395. Cf. Miklosich et Millier, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. i. Vienne, 1862, p. 218-219. Nicéphore Grégoras nous apprend que le métropolitain de Kiev repoussa, au début, avec vigueur les tomes palamites, que lui envoya le patriarche Calliste, et en réfuta la doctrine (Lins sa réponse. *Hist. byzant.*, L. XXVI, 22, *P. G.*, t. cxlix, col. 96-97. Des résistances semblables se manifestèrent dans les métropoles soumises à l'autorité des Latins et dans certaines autonomies ecclésiastiques, comme l'Eglise de Chypre. Mais, peu à peu, elles s'atténuèrent et finirent par disparaître complètement. Les cas de retour de « l'hérésie barkiamite » à l'orthodoxie palamite sont assez fréquents dans la seconde moitié du xiv^e siècle. Cf. Miklosich et Millier, *op. cit.*, t. i, p. 501-505, 530, 568, 571; I. n. p. 267, 295-296, où l'on trouvera sept cas d'abjuration de cette nature entre les années 1369-1397. Nous voyons par le même recueil que les patriarches œcuméniques de cette époque font profession de foi palamite en prenant possession de leur siège. *Ibid.*, I. u, p. 112-111. 293-295. Cf. Porphyre Ouspenskij, *op. cit.*, t. m. p. 786-797.

Les anathématismes et les acclamations insérés au *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie sont l'expression de ce palamisme officiel. Les principales thèses de Grégoire Palamas y sont canonisées : 1. La lumière qui brilla au Thabor, lors de la Transfiguration du Sauveur, est déclarée n'être ni une créature, ni l'essence de Dieu, mais la grâce et l'illumination créée et physique jaillissant éternellement et sans séparation de l'essence divine elle-même : μήτε χτισμα είναι Θεώτατον εκείνο φῶς μήτε οὐσίαν Θεοῦ, ἀλλ' ὁ χητιστον και φυσικήν χάριν και ἐλ).αμψ.ν ἐξ αὐτῇ τῇ θείᾳ οὐσίᾳ ἀχωρίστω ἀεὶ προϊούσαν (1^o anathématisme). — 2. Il y a en Dieu deux choses inseparables : l'essence et l'opération physique et substantielle découlant de l'essence suivant la relation de cause à effet. L'essence est Imparticipable, l'opération est participable; l'une et l'autre sont créées et éternelles : κατά τὸ τῇ Ἐκκλησίᾳ εὐσεβῆ φρόνημα ὁμολογούμεν οὐσίαν ἐπὶ Θεοῦ και οὐσιώδη και φυσικήν τούτου ἐνέργειαν... είναι και διαφορὰν ἀδιάστατον κατά τα α) Λα και μάλιστα τὸ αἴτιον και αἰτιατόν, και ἀμέθεκτον και μεθεκτόν, τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ ἐνέργειᾳ (2^o anathématisme). — 3. Cette distinction réelle entre l'essence et l'opération ne détruit pas la simplicité de Dieu, comme l'enseignent les saints et le pieux sentiment de l'Eglise, κατά τὰ των ἁγιων Οεοτνεύστου θεολογία και τὸ τῇ Ἐκκλησίᾳ εὐσεδέ φρόνημα, μετὰ τῇ Οεοπρεποῦ ταύτῃ διαφορὰ και την

θείαν ἀπλότητα πάνυ καλῶ δ.ασώζεσθαι (I* anathématisme). - 4. Le mot de Θεότη ne s'applique pas seulement à l'essence divine, mais se dit aussi de son opération, d'après l'enseignement inspiré des saints et le sentiment de l'Église.- 5. La lumière l'aborique est la gloire ineffable et éternelle du Mis de Dieu, le royaume de Dieu promis aux saints, l'éclat avec lequel il paraîtra au dernier jour pour juger les vivants et les morts : δόξαν ἀπόρρητον τη θεότητι, ἄχρονον τοῦ Που δόξαν καὶ βασιλείαν θεοῦ καὶ κάλλος ἀληθινόν καὶ ἐράσιμον (6. acclamation).

Telle est la doctrine, présentée comme un développement et une explication du VI. concile, que Grégoire Palamas et ses disciples ont réussi à faire adopter par l'Église byzantine, grâce à l'intervention du pouvoir séculier représenté par Jean Cantacuzène. Jean V seul eût pu, par la force, rétablir l'ancienne orthodoxie. Comme il ne le fit pas, le triomphe du palamisme était fatal. Le fait que les Latins et les *Latino-phrons* lui étalent nécessairement hostiles, loin de lui nuire, contribua à son succès. Latinisme et antipalamisme ne firent bientôt plus qu'un dans l'esprit du grand nombre.

IV. Lis piuxcipai x nÉFiixsEuns du palamisme AUX XIV. ET XV. SIÈCLES. Le PALAMISME MITIGÉ.

La controverse palamite a donné naissance à une littérature théologique considérable, dont on n'a pas encore dressé l'inventaire complet et qui est pour la plus grande partie inédite. Sectateurs et adversaires de Palamas ont rivalisé de fécondité, et l'on est vraiment surpris qu'un si maigre sujet que celui de la nature de la lumière l'aborique ait pu passionner à ce point les Byzantins des XIV* et XV. siècles, alors que les Turcs leur enlevaient les derniers lambeaux de leur empire. Notre intention n'est point ici de signaler tous les monuments de cette controverse. Il nous suffira de donner une vue d'ensemble sur la marche de la querelle, la physionomie des principaux combattants, l'opposition de leurs doctrines et aussi les nuances plus ou moins accusées qui, dans un même camp, ont parfois séparé des compagnons d'armes. Occupons-nous pour commencer des principaux représentants du palamisme.

1° Le palamisme authentique, cela va sans dire, doit être cherché dans les œuvres mêmes de *Grégoire Palamas*. Nous en avons parlé suffisamment à l'article précédent, inutile d'y revenir. Remarquons seulement qu'il faut distinguer dans ce système, tel qu'il a été élaboré par son auteur, deux choses : le fond de la doctrine et la terminologie. Pour ce qui regarde le fond, Palamas a eu beaucoup de disciples : pour ce qui est des formules, on n'en trouve presque aucun. Les principaux théologiens palamites que nous connaissons donnent sans doute à leur maître de grands éloges; ils l'honorent comme un saint et saluent en lui le grand défenseur de l'orthodoxie, qui ne le cède en rien aux docteurs les plus illustres de l'ancienne Église. Aucun d'entre eux pourtant, pas même le fidèle Philothée Kokkinos, n'emploie habituellement ses formules les plus criardes; pas un qui nous parle, par exemple, de la Θεότη υπερκειμένη et de la Θεότη ὑφειμένη; qui nous dise que la première s'élève à l'infini au-dessus de la seconde; qu'il y a une multitude de θεότητες ὑφειμένα, ανούσιοι ou ενοούσιοι; que les saints, par la participation à la grâce increée, deviennent increés et éternels, ἄκτιστοι, ἰσίοι. Il y a donc eu, dès le début, et du vivant même de Palamas, une édulcoration de son système pour ce qui regarde les formules. Lui-même, au concile de 1351, parut, un moment, renoncer à l'emploi du pluriel θεότητες. Plusieurs antipalamites ont signalé cette reculade des disciples devant les audaces du maître. Cf. Jean Cypriotes. *Palamitarum transgressionum*, l. I. sermo i. c. 2.

G., t. CLii, col. 676; Manuel Calécas, *De essentia d operatione*, P. G., iM<I., col. 336B : καὶ ἰσὼ μετ' ἐκεῖ, οἱ τοὶ ἐκείνου συνήγοροὶν βουλόμενοι... οὐκ ὀλίγων τοιούτων ὑφείλον. Mais pas n'est besoin de recourir aux antipalamites pour mettre ce fait en évidence. Le *cod. IJS* de la grande hiure Saint-Alhanase au mont Athos contient, fol. 776 v° sq., une curieuse lettre de l'empereur Jean Cantacuzène, malheureusement incomplète du début, adressée à un évêque, après le concile de 1351, où ce grand protecteur du palamisme dit anathème à quiconque emploie plusieurs du formules chères à Palamas. Il écrit, par exemple; * Nos adversaires nous accusent de placer en Dieu deux divinités, l'une, qui est essence, l'autre, qui n'est pas essence; et je réponds : Anathème à qui pense cela : λέγουσιν ὡς διήθεν δοξάζομεν ἡμεῖς ἐπὶ Θεοῦ δύο θεότητες, μίαν οὐσίαν, καὶ ἑτέραν ανούσιον ἐφ' ᾧ καὶ λέγω ἐγώ, ὅτι ὑπὸ ἀνάθεμα ἔστω ὁ τοῦτο φρονών. Et encore : Ils prétendent que nous disons que (eux qui participent aux divinités inférieures deviennent, sans commencement, increés et éternels, et je dis anathème à qui a pareil sentiment : Ἐπὶ λέγουσιν ὅτι λέγομεν ὡς τοῦ μετέχοντα τῶν ὑφειμένων θεοτήτων ἀναρχοῦ καὶ ἀκτιστοῦ καὶ ἀίδιου γενέσθαι καὶ λέγω ὅτι ἀνάθεμα ἔστω ὁ τοῦτο φρονών. — Ils disent encore que nous affirmons qu'il y a en Dieu de nombreuses et différentes facultés et opérations. Anathème à qui pense de la sorte! Mais nous confessons trois hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule essence et puissance et opération, et non plusieurs différant les unes des autres, comme nous le font dire ces calomnieux : μίαν δε οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, καὶ οὐ πολλά διαφερούσα ἄλληλον. — Ils protestent : on peut lui montrer que les expressions sur lesquelles il jette l'anathème se trouvent dans Palamas à peu près dans les mêmes termes.

Les formules mises à part, il faut reconnaître que la plupart des théologiens palamites des XIV. et XV. siècles retiennent ce qui constitue le fond de la doctrine du maître. Comme lui, ils conçoivent Dieu d'une manière anthropomorphique, et placent en lui la composition métaphysique d'essence et de personne, de substance et d'accident. Tous enseignent les propositions exprimées dans les amithémalismes et les acclamations du *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie.

2° C'est un fidèle disciple de Palamas que ce moine *David Dishypatos* dont nous avons déjà signalé, col. 175L le court opuscule sur l'origine de la controverse, et dont le *cod. Paris, grive. 124*, fol. 1-51 V, nous a conservé un *Traité sur les blasphèmes de Harlaam et d'Acindyne*, adressé à Nicolas Cabasilas. Pour lui, la comparaison du soleil et de ses rayons rend bien l'idée qu'il faut se faire de l'unique essence divine et de ses multiples opérations, ainsi que de leurs relations.

3° *Philothée Kokkinos*, un autre disciple de la première heure, est, plus que Palamas lui-même, le théologien du palamisme officiel. C'est lui qui a rédigé le τόμος ἀγιορειτικὸς, les amithémalismes contre Barlaam et d'Acindyne, le tome de 1351, avec la collaboration de Nil Cabasilas, cf. P. (i., t. CLii, col. 677 D; lui qui a glissé la doctrine nouvelle dans la profession de foi des évêques; lui qui a canonisé Palamas, écrit sa vie et composé en son honneur l'office que chante encore l'Église gréco-russe. De ses nombreux écrits de controverse antipalamite seuls sont publiés les quinze livres contre Nicéphore Grégoras. Dans P. G., I. eu, col. 773-1186, d'après la mauvaise édition de Dosithe. Τόμος ἀγάπη. il faut noter que les deux λόγοι et l'ἐπιστολή donnés en appendice, col. 1139-1186, constituent en réalité les trois premiers livres de l'ouvrage contre Grégoras, qui compte ainsi quinze livres, comme l'indiquent plusieurs manuscrits. Cf. G. Mercati. *Xotl-*

zifdi Procum c Demetrio Cidone, di Manuete Calcea. di leodoro Melitcnirda, ed ultri appuntl per tu storia delta tfoloffia c delta letteratura bizunlina del secato A/r, Home, 1930, p. 245. Voir l'article : Πιλλπλπλπλπλ Kokkinos.

t. Après Philothéc, c'est bien *Jean Cantacuzène* qui mérite la première pince panni les théologiens painmiles. Sans doute, comme nous l'avons montre plus haut, il sacrifie el réprouve plusieurs des formules du maître; sans doute aussi, quand il discute avec un Litin comme Paul, archevêque de Smyrne, puis patriarche de Constantinople, ii mitige autant qu'il peut lr fond même de la doctrine, usant d'artifices el de réticences. Mais il n'en maintient pas moins les thèses principales du tome de 1351. C'est après avoir abdiqué d s'être fait moine qu'il a pris la plume pour défendre la doctrine qu'il avait fait triompher par la force, alors qu'il était basileus. Son principal ouvrage en la matière est une longue réfutation des Παλαμιτικοί παραβάσει de Jean Cyparissiotès. contenue dans le *cod. Laurentianus vin*, 5. Le prologue seul, qui est un court aperçu historique de la « onlrovrse, a été publié dans *P. G.*, t. ci.iv, «ol. 694-700 : Προοίμιον εἰ τοῦ παρὰ τοῦ μονάχου Χριστοδοῦλου συγγραφέντα λόγου κατὰ τῆ του Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνου αἰρέσεω . Cantacurène controvrsciste s'appelle, en effet, tantôt le moine Joasaph, tantôt le moine Christodoulos, et quelquefois, il garde l'anonymat. Scs autres écrits polémiques, tous inédits, sont : L t ne *Réfutation de Prochoros Cydonis*, contenue dans le *Paris. 1241*;

Une *Réfutation d*Isaac Argyros*, dans le *Paris. 1242*, fol. 9-70, et dans d'autres manuscrits. L'ouvrage a été écrit à la suite d'une discussion avec le moine Argyros, qui a soutenu que la grâce cl les sept dons du Saint-Esprit sont créés. Cantacuzène enseigne qu'ils sont créés et éternels, tout comme la lumière lhaborique. 3. l ue *Apologie de lu doctrine palamite* adressée à Paul, patriarche latin de Constantinople, et comprenant quatre lettres dogmatiques écrites en réponse aux questions du patriarche. Celle correspondance avec le prélat latin est fort intéressante, et nous aurons à y revenir tout ù l'heure. Cantacuzène y atténue tant qu'il peut la distinction réelle posée par Grégoire Palamas entre l'essence de Dieu et son opération, au point qu'en certains passages, il paraît n'admettre que ce que nous appelons une distinction virtuelle. Mais en d'autres, il maintient la thèse palamite, dit, par exemple, que Γούσια et Γένεργεια diffèrent entre elles ζατὰ τὸ αἷτιον καὶ τὸ αἷτιατον. et que l'essence reste inaccessible, invisible, impartie ipable, tandis que l'opération est particlpnble. Ce qu'il rejette catégoriquement, c'est la formule chère ô Palamas : Θεότη ὑπερκειμένη, Θεότη ὑφειμένη, et il fait remorquer que celle expression ne se trouve pas dans le tome de 1351 : οὔτε ἡj τω τόμοι εὔροι τι ἂν ὑφειμένην θεότητα, οὔτε παρ' ἡμῶν λέγεται. Voir la correspondance en question dans le *Rarocc. 193*, fol. 307-354.

5° A côté de Cantacuzène il faut nommer *Théoplume, métropolit de Nicée*, qul prit pari ù la correspondance échangée entre l'ancien basileus cl le patriarche Paul. Le rod. *Pantatdm. Athonensis 179*, fol. 108 sq., nous a conservé, en effet, une réponse aux questions tic Paul, écrite par lui au nom de Cantacuzène : Επιστολή b/ ἐπιτόμω δηλοῦσα τίνα δόξαν ἔχει ἡ καὸ ἡμά Ἑκκλησία περὶ των παρὰ τοῦ Παύλου προενηνεγμένων ζητήσεων συγγραφείσα παρὰ Θεοφάνου ἐπισκόπου Νικαῖα ὡ ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέω . Comme le basileus, au nom de qui il parle, Théophanc minimise la distinction palamite. mais non pas au point de la rendre acceptable pour un catholique; car il nie qu'en Dieu le possesseur el la chose possédée soient la même chose (καὶ ἐν Οείοι αδύνατὸν ἐστί τό τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον ταυτόν τι πράγμα εἶναι καθὸ ἔχει καὶ

t/εταῖ), et assimile la distinction entre l'essence et l'opération à la distinction des |>ersonnncs divines entre elles. Il s'étend longuement sur la fameuse comparaison entre le disque solaire et scs rayons, et la trouve adequate pour exprimer la distinction entre l'οὐσία et Γένεργεια divines en tant qu'elle indique que les deux sont inséparables et constituent deux réalités différentes : ou μόνον κατὰ τὸ ἀχώριστον τῆ ουσία καὶ ἐνεργεία συμβάλλεται τὰ τοιαῦτα, ἄλλα καὶ κατὰ τὸ διάφορον των πραγμάτων.

Le métropolit de Niece ne sc contente pas d'envoyer au patriarche Paul la courte réponse dont nous venons de parler. Questionné peut-être de nouveau lui-même par le prélat, il lui adressa un assez long ouvrage en cinq livres sur le même sujet, qu'on trouvera dans le *Paris. 1249*, fol. 26-112 v.

6° *Les deux Cabasilas*, Nil et Nicolas, l'oncle et le neveu sc convertirent eux aussi au palamisme. C'est avec Nil, et non avec Nicolas, comme l'a écrit Boivin dans ion édition de *VHistoire byzantine* de Grégoras, que ce dernier eut une longue discussion sur les thèses palamites rapportée aux livres XX11-XX1V, *P. G.*, t. cxi.viii, col. 1323-1450. Nil ne trouve rien de répréhensible dans la doctrine de Palamas. Il enseigne en particulier que In grâce et les sept dons du Saint-Esprit sont créés. Signalons de lui l'opuscule suivant, contenu dans le *Valliccl. 37*, fol. 428-433 v. : Λόγο σύντομο προ την κακῶ ἐκλαμόανομένην ωνην παρὰ των αἰρετικῶν Ἀκινδυνιανῶν του θείου Γρηγορίου τοῦ Νύσση /έγοντο * ἀκτιστον δε πλήν τη θεία φύσεω οὔδέν, καὶ ὅτι οὐχ ἡ τοῦ θεοῦ φύσι ἀκτιστο μόνη, ἀ>λὰ σὶν αὐτῇ καὶ τὰ φυσικά αὐτου Ἰδιώματα. Ce titre seul nous indique que Nil est bien un disciple authentique de Palamas.

De son mveu Nicolas, qui s'est heureusement illustré par d'autres ouvrages, nous connaissons l'opuscule intitulé : Κατὰ τῶν τοῦ Γρήγορά ληρημάτων, contenu dans l'excellent *Paris. 1213*, fol. 282-284 v.

7° Signalons encore parmi les théologiens palamites du xiv. siècle, *Philothéc, métropolit de Séliori*, qu'il faut sc garder de confondre avec son contemporain, Phi olhéc Kokkinos. Sous le titre : Διάλογο περὶ θεολογία δογματική , cel auteur a composé un vrai drame sur la controverse palamilc, d'où la note comique. voire même un grain de persiflage, ne sont pas absents. Prennent part à l'action une douzaine de personnages, plus un chœur de sophistes, qui joue le rôle d'arbitre cl de conseiller, el pousse de temps en temps des exclamations pittoresques comme on en trouve dans les chœurs de Sophocle. d'Euripide ou d'Aristophane : Ὑπέρευγε. ιοῦ, Ιοῦ, φευ, φεῦ. exclamations qui viennent heureusement rompre l'exposé ardu des thèses théologiques et égayer les spectateurs. Après une scène d'introduction entre Mercurios, Philothéc et Sophianos, paraissent Barlaam et Grégoras, qui nous donnent une répétition de la dispute racontée dans le *Florentlos* de Grégoras. Vainqueur sur la grammaire, l'astronomie et la géométrie, Grégoras est battu par le Calabrais sur la dialectique et la philosophie. Après cette scène, d'un comique achevé, commencent les dialogues sur la théologie entre partisans et adversaires de Palamas. Barlaani, Palamas, Acindyne. Grégoras, Cantacuzène, le patriarche (qui doit être Isidore, ou Callisto), Isaac Argyre, Atouémès, Dcxios, Philothéc exposent tour à tour leurs opinions. C'est, comme de juste. Palamas qui parle le plus souvent Le chœur des sophistes ne lui ménage pas les applaudissements, mais on a l'impression qu'ils sont un peu ironiques. Ce qu'il y a de remarquable dans cette curieuse composition, c'est l'exactitude avec laquelle y sont rapportées les opinions cl la physionomie intellectuelle el morale de chacun des personnages. Elle constitue, à ce point de vue, un excellent résumé

de toute In controverse pnamitc. Mais après l'avoir parcourue, on ne peut s'empêcher de penser que son auteur était quelque peu sceptique à l'endroit des thèses de Palamas. La pièce se trouve dans le *Palmiacus* W. fol. 369 HL.

Au XV^e siècle, la controverse n'est pas encore complètement éteinte. Il se rencontre encore à Byzance des birlaamitcs et des neindynistes, et nous voyons plusieurs théologiens s'occuper de les réfuter. *Siméon de Thessalonique*, dans son *Dialogue contre les hérésies*, parle en termes fort sévères des anlipalamiles. Il est vrai qu'il leur prête des erreurs qu'ils n'ont jamais enseignées, par exemple celle-ci : μηδεμίαν δύναμιν προσεῖναι λέγοντε τῷ Θεῷ. *Dialogus contra Iurreses*, c. xxx-xxxi, P. G., I. ci.v, col. 111-158.

9. C'est un vrai disciple de Palamas que nous trouvons en *Joseph Hryennios*. Nous avons un de ses sermons prêché à la cour, où il cherche à prouver par le témoignage de dix-sept docteurs, parmi lesquels les saints apôtres Jean, Pierre et Paul, que l'opération divine, la grâce et la lumière du Thabor sont créées et que les élus, au ciel, voient non l'essence divine, mais sa lumière. Il enseigne aussi explicitement que les hypostases divines diffèrent réellement de l'essence divine et sont autre chose qu'elles; De même, dit-il, qu'en alhnnant en Dieu une seule essence, qui est autre chose que les trois hypostases, et trois hypostases, nous n'introduisons pas de composition en Dieu et nous ne constituons pas de quaternité; de même en pinçant en Dieu une opération, ἐνέργεια, qui est autre chose que l'essence et les trois hypostases, nous ne le faisons pas composé : οὐσίαν λέγοντε ἐν τῷ Θεῷ μίαν, ἄλλο τι οὐσαν παρά τὰ κατ'αὐτὸν αγία τρεῖς ὑποστάσεις, οὔτε σύνΘεσιν, οὔτε τετράδα ποιοῦμεν. » Λόγος περὶ θεῆς ἐνεργείας, dans *Ιωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυενίου τάξεσσι*, éd. Eugène Bulgaris, t. n, Leipzig, 1768, p. 112-110; voir en particulier p. 118-123. Ailleurs, il reproche à saint Thomas d'Aquin comme un blasphème d'enseigner qu'en Dieu l'essence s'identifie avec la puissance et l'opération et avec chaque personne prise à part, et qu'elle peut être vue par les saints : Διάλεξι πρώτη περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐχπορεύσεως, *Œuvres*, t. II. p. 11 L Voir aussi son *Discours sur la Transfiguration*, t. m, p. 25-36.

10. Un autre palamitc rigide est *Marc d'Éphèse*, qui a consacré le plus long de ses ouvrages à réfuter l'écrit de Manuel Cécas : Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Cf. article MAUC Euaéxicos, t. ix, col. 1981-1983, où cet ouvrage est décrit avec la doctrine qu'il expose. Il est encore inédit, sauf pour ce qui regarde la troisième partie : Κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τὴν αὐτὴν αἰρέσιν των Ἀκινδυνιστῶν καὶ προ Λατίνου περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, publiée par Séraphin de Pisidie, dans l'édition d'Euslratios Argentis : Βιβλίου καλούμενου Ῥαντισμοῦ στηλίτευσι. Leipzig, 1718, p. 221-227, puis par W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald, 1819, p. 217-233. Faisons remarquer que ces éditions ne donnent pas tous les κεφάλαια, en particulier celui (pic nous avons cité à l'article Palamas, col. 1760.

11. Versé comme il l'était dans la connaissance de la scolastique latine et en particulier de la théologie thomiste, *Georges Scholarios* devait être assez embarrassé par la doctrine de son Eglise sur la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération et sur la lumière thaborique créée. Cet embarras est visible dans les deux dissertations qu'il nous a laissées sur le sujet, l'une à l'allure polémique : Πρὸ κυρ Ἰωάννην τὸν Βασιλικὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Θεοδώρου τοῦ Γραπτοῦ Ῥήσεως, ὅτι οἱ ματαιόφρονες Ἀκινδυνισταὶ Οορυβούσιν. ἴτι δε καὶ περὶ ὧν οἱ αὐτοὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου σοφίζονται; l'autre, irénique, intitulée : Περὶ τοῦ πῶς διακρίνονται αἱ Θείαι

ἐνέργειαι πρὸς τὰ ἀλλήλα καὶ τὴν θεοῦ οὐσίαν, ἢ εἰσιν ἐνέργειαι, καὶ β/ ἢ εἰσιν. Cf. *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, I. ni, Paris, 1930, p. 201-239. Dans la première, écrite en 1115, où notre théologien aborde l'exégèse d'un des principaux textes patristiques apportés par les antipalamiles contre la théologie de Palamas (passage qui appartient non à Théodote Graplos, comme le croyaient les Byzantins du xiv^e et du xv^e siècle, mais à saint Nicéphore, patriarche de Constantinople, cf. *Antirrheticus / adversus Constantinum Copronijmuin*, 11. P. G., t. c, col. 301 C-305 A), la thèse palamile sur la lumière thaborique créée et la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération est fortement mitigée, quoique non complètement abandonnée. Le passage capital est celui-ci : Comme est la nature, ainsi est l'opération de Dieu ; c'est-à-dire, puisque la nature est in Unie, créée et éternelle, l'opération l'est également, car en Dieu l'opération doit être sur le pied d'égalité avec la nature, contrairement à ce que l'on voit dans tous les autres êtres, en qui se rencontre une essence, puis une opération qui, bien que substantielle, rentre dans l'ordre des accidents. Voici comment on peut expliquer la chose : L'essence de Dieu est *formellement* infinie, mais son opération n'est pas *formellement* in Unie, car plusieurs infinis sont impossibles. Mais, parce qu'elle a une seule existence avec l'essence, qui est infinie, l'opération est aussi infinie; de sorte que l'essence et l'opération, considérées comme telles, diffèrent entre elles comme l'infini et le non infini. L'infini, en effet, ne vient pas de la bonté de Dieu du concept de l'opération, mais s'attache à elle à cause de l'essence; au contraire, l'infini convient à l'essence de Dieu par elle-même et à cause d'elle-même. Mais, par le fait que l'une et l'autre ont le même mode d'existence, ce qu'exige la simplicité divine, les deux constituent un seul infini et un seul Dieu, la distinction formelle ne pouvant ici introduire, ni une division, ni une composition des réalités, attendu que la nature divine est fondée sur un sujet unique et très simple : τῷ δὲ τὸν αὐτὸν τῇ ὑπάρξει τὸν τρόπον ἔχειν, τῇ θεῇ τούτῃ ἀνατ'αζούσῃ ἀπλότητι, τὰ ἀπειρὸν εἰσιν ἀμφω καὶ εἰ Θεός, τῇ εἰδικῇ διακρίσει οὔτε διαίρεσιν ἐκεῖ πραγμάτων οὔτε ἰσὺνΘεσιν δυναμένη ἐργάζεσθαι, ἀτ' ἐφ' ἐνδὲ ὑποκειμένου καὶ ἀπλουστάτου τῇ θεῇ φύσει Ἰδρυμένη. » *Op. cit.*, p. 225-226. Avouons que ce langage n'est pas la limpidité même, et Scholarios n'est plus là pour nous l'expliquer. Si nous l'entendons bien, le théologien byzantin rejoint ici, à peu de distance, la distinction formelle à parte rei de Duns Scot. Le mot même de *distinction formelle* s'y trouve et doit venir de Scot lui-même, que Scholarios n'ignorait pas. Cette interprétation est d'autant plus plausible que notre théologien prêtait aux acindynistes, qu'il combattait ici, le pur nominalisme. D'après lui, entre l'essence de Dieu et son opération et ses divers attributs, ils ne posaient qu'une pure distinction de raison, la *distinctio rationis ratiocinantis* de nos scolastiques : ἡ πόρουν Σε ἀρα, ὡς εἰκε, τίς τε ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἢ τῇ ἐπινοίᾳ διάκρισι, ὅτι ὁρῶν ἐστὶν β/ τῇ ψυχῇ καὶ ὑπ' αὐτῇ πεποιημάκων ἢ πεπλασμένων. *Ibid.*, p. 212, § 5. Pour lui, il est clair que, antérieurement à toute opération de notre esprit, les divers attributs de Dieu se distinguent *formellement*, εἰδικῶς, de l'essence divine et entre eux. Cette distinction *formelle*, il l'appelle aussi *réelle*, πραγματική; mais c'est une distinction réelle *plus faible* que celle qui distingue les personnes divines entre elles : τῇ δὲ πραγματικῇ ἐκείνῃ αὐτοὶ ἀδρανέστεραν, ἢ τὰ θεῖα διακρίνονται πρόσωπα. *Ibid.*, p. 215, § 6. Parmi les palamites, Scholarios est seul à s'exprimer ainsi. Il a beau, dans l'opuscule dont nous parlons, s'en rapporter à Palamas et faire son éloge. Il est trop évident que nous sommes loin du ver-

binge anthropomorphique <hi théologien hésychaslc et des distinctions réelles enseignées par ses vrais disciple>. Sa distinction réelle ù lui équivaut ù peu près ù la *distinctio virtutis cum fundamento in rc* du commun des théologiens catholiques, cl celle-ci, ù notre avis, ne diffère pas, pour le fond, dc la *distinction formelle a parte rei* de Scot.

Heste la question de la lumière thaborique Incréée. Scholarios la maintient dans ion premier opus-cule; mais il l'explique en fonction de la théorie générale sur le rapport entre l'essence el les attributs, cl il l'identifie en fait avec la divinité- elle-même La vision du Thabor fut une manifestai ion dc la divinité : τὰ λ ἐν τῷ βρει γινόμενα τότε αὐτὺ τοῦτο θεότητα ἐπιδείξι ἦν. Par un miracle très rare, les apôtres, sur le Thabor, jouirent de la vision béatili que et possiderent pour un instant le royaume de Dieu : ταύτην τὴν βασιλείαν ἐνίοι αὐτῶν καὶ πρδ τοῦ θανάτου διὰ τὴν τὴ οἰζονομία ἀνάγκην ἐπηγγεῖλατό τε δεῖξειν καὶ ἐδείξεν. *Ibid* , § 8, p 221.

L'opuscule polémique dont nous venons de parler fut écrit en 1445, alors que railleur était dans tout le feu de la controverse contre les Latins. L'autre dissertation sur l'essence divine el scs operations est postérieure A la prise de Constantinople. Scholarios avait sans doute lu plus attentivement, dans l'intervalle, les deux « Sommes » dc saint Thomas d'Aquin, dont il nous a laissé un résumé en grec, écrit de sa main. Ce qui est sûr, c'est que la doctrine exprimée dans cc second opusculc, d'où toute polémique est absente, se rapproche encore davantage de la solution catholique. Tout d'abord, on n'y fait nulle mention de la lumière thaborique. Dc plus, l'auteur, avant de donner sa solution. examine les diverses sortes dc distinctions réelles et mentales. Il peut ensuite se prononcer sur la question avec une plus grande précision. · Les divines perfections ou opérations, dit-il, se distinguent entre elles et de l'essence où elks sont; mais celle distinction n'est ni complètement réelle comme celles qui se trouvent dans les autres êtres, ni seulement mentale. La distinction pleinement réelle détruirait la simplicité divine: hi distinction purement mentale rendrait vaine el superline notre théologie. Cette distinction, du point de vue de la réalité, est inférieure à la distinction qui existe entre les personnes divines entre elles. Fille est dite réelle en tant qu'elle s'oppose ù la distinction de pure raison. Le concept de chacune des perfections esl distinct réellement du concept des autres. C'est en ce sens qu'elles se distinguent réellement et formellement, cl ne sont pas le pur produit de notre esprit : διακρίνοντα. δὲ οὔτε πάντα πραγματικὸ κατὰ τὴν των ἄλλων των εν τοι οὔσιν οὕτω διακρινομένων ὡ.ἄζ.ρισιν, οὔτε κατ'ἐπίνοιαν μόνην... Ἐκαστη των θείων ενεργειῶν πράγμα εστιν εν τω Θεω κατὰ λεπτοτέραν τοῦ πράγματος ἐννοιαν, ὅτι δῆλον ὅτι τι τοῦ πράγματός ἐστι κἂν των πράγματι πρδ ἀντιδιαστολήν των δευτέρων νοητῶν. *Op. cit.* 9 p. 235-239.

Le vrai palamisme, on le voit, sc dissout sous l'analyse de l'aristotélicien élève de saint Thomas qu'est Georges Scholarios. Nous avons un autre indice de sa pensée dernière. Dans son résumé des deux » Sommes » de l'Ange de l'École, il note sans doute, dans la préface. <pie saint 'Thomas s'écarte de l'orthodoxie byzantine sur les deux points de la procession du Saint-Esprit el dc la distinction de l'essence de Dieu et de scs opérations. Mais, alors qu'il passe les articles qui traitent dc la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, il résume fidèlement cl sans aucune note les nombreux articles ou le théologien latin affirme l'identité réelle, en Dieu, de l'essence cl des attributs cl opérations, et aussi l'identité réelle de chaque personne avec l'essence. N'est cc pas nous avouer implicitement qu'il souscrit à la doctrine thomiste cl qu'il esl. au fond, très embar-

ressé par le palamisme officiel, auquel sa raison répugne?

V. Les principaux adversaires du palamisme. Lr un doctrine si n la lumière tiarorique - Si le palamisme recruta de fervents adhérents dans la Byzance du xiv* siècle, il y rencontra aussi dc nombreux et terribles adversaires, qui en auraient sans doute triomphé sans» l'intervention du bras séculier. l ne liste de ccs adversaires, d'ailleurs incomplète, nous a clé conservée dans le *Vatic. grec. JOUG*, fol. 29 v°, qui est du dernier quart du xiv siècle. Nous y relevons, entre autres noms, les suivants, qui ont pris une part active à la controverse : Barlaam, Grégoire Acindyne, Nicéphore Grégoras, le hiéromoine Nippon, le philosophe Georges Lapithes, Jean Calécas, Ignace, patriarche d'Antioche, Matthieu d'Éphèse, le hiéromoine Procl.oros Cydonès. Cf. Giovanni Mercati, *op. cit.* Il faut y ajouter : Atouémès, Théodore Dexlos, Isaac Argyros et les unionistes Démétrius Cydonès, Jean Cyparissiotès et Manuel Calécas.

Dc Barlaam nous avons déjà suffisamment parlé. Nous avons montré comment, des le début dc la querelle, il avait été lâché par tout le monde, même par Acindyne, et par celui-ci moins a cause du fond dc sa doctrine sur la nature de la lumière thaborique que pour la manière dont il s'était exprimé. Aussi bien les palamites ne s'arrêtèrent pas à ces divergences superficielles, et ils traitèrent de barlaamitvs tous ceux qui n'admirent pas une distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération, ainsi que l'existence d'une lumière divine étemelle et d'une grâce incréée.

Avant dc parler des principaux défenseurs de l'orthodoxie et de la saine philosophie contre les innovations de Palamas, remarquons qu'il ne faut pas juger dc leur véritable doctrine d'après les dires des théologiens palamites. Si nous en croyions ceux-ci, Acindyne, Jean Calécas. Grégoras et les autres auraient enseigné le pur nominalisme. Ils auraient dénié à Dieu l'activité et l'opération et en auraient fait une nature inerte; ou bien ils auraient rabaissé au rang des choses créées l'action de Dieu et tous scs attributs relatifs et opératifs. Toutes ces Imputations sont à mettre sur le compte de la poli inique déloyale, qui, pour mieux écraser l'adversaire, lui prête des insanités. Nous ne voulons pas dire par là que tous les antipalamites aient été irréprochables dans la manière de s'exprimer sur Dieu cl scs attributs; que tous aient eu l'esprit suffisamment délié pour faire les distinctions nécessaires et ri duiri â néant les objections parfois subtiles et embarrassantes de Palamas el de scs disciples. La plupart des Byzantins n'étaient pas initiés à la méthode scolastique de l'Occident, el telle équivoque qu'un docteur en Sorbonne eût déchirée comme une toile d'araignée par une distinction appropriée a pu laisser muet un Nicéphore Grégoras. Mais les adversaires du palamisme ont eu assez, de philosophie el dc théologie pour maintenir l'absolue simplicité de TÊtre divin et refuser à tout autre qu'à lui les épithètes d'incrée cl d'éternel.

Il y a du reste une diflérencce marquée entre l'attitude des antipalamites de In première heure et celle qu'ont tenue les polémistes dc la seconde phase de la controverse. Les premiers, c'est-à-dire Acindyne, Jean Calécas, 'Théodore Dexlos. Matthieu d'Éphèse el même Nicéphore Grégoras. sont préoccupés d'éviter toute innovation doctrinale et de s'en tenir, en fait de dogme, aux enseignements du symbole el des sept conciles œcuméniques. Cette attitude leur esl commandée et par la défense portée par le τὸμο συνοδικὸ cl par la prétention de Palamas et des siens de développer et d'expliquer les antiques définitions. Ce sont des conservateurs résolus, qui ne veulent même pas se poser la question de la nature dc la lumière thaborique. Inter-

rogés sur ce point, ou ils refusent de répondre, comme ils le firent au concile de 1351; ou ils disent : « Si la lumière du Thabor était incréé, il faut l'identifier avec Dieu lui-même, car Dieu seul est incréé; rien d'incréé en dehors de lui. Si vous posez une lumière réellement distincte de l'essence divine, nécessairement il faut la ranger parmi les choses créées. » En vertu du même principe, ils déclarent créés et la grâce divine et les sept dons du Saint-Esprit. Ils identifient avec l'essence divine l'opération divine considérée dans son *terminus a quo*, et la disent créée, si on la considère dans son *terminus ad quem*, c'est-à-dire dans ses effets. Les palamites se montrent incapables de saisir cette distinction pourtant si simple, et ils accusent leurs adversaires de versatilité et de contradiction; d'enseigner tantôt que la lumière thaborique est créée, tantôt qu'elle est incréée; de réduire à l'état de créature l'opération divine, ou de la supprimer en l'identifiant avec l'essence.

1° L'attitude dont nous parlons a toujours etc celle d'Acindyne. Il nous reste de lui, outre un certain nombre de lettres; 1. Trois confessions de foi, dont l'une adressée à l'impératrice Anne Paléologue. 2. Un *Exposé abrégé des détestables hérésies de Putamus*, Έκθεσις επίτομο των του Παλαμα πονηρότατων αιρέσεων. 3. Une *Réfutation de la confession de foi de Grégoire Palamas*, 'Επί του Παλαμά ομολογία άνεσκευασμένη. Celle réfutation vise non la confession de foi de Palamas présentée au concile de 1351, mais une autre formule antérieure. 4. Une *Réfutation de la lettre de Palamas à Acindyne enrayée de Thessalonique* un peu avant le concile de 1311, Έπιστολή του Παλαμα άνεσχευασμένη, ήν άπδ Θεσσαλονίκης άπιστειλεν τω Ακινύωνω, où le théologien hésychaste expose son système avec les formules les plus audacieuses. 5. Un *Rapport au patriarche Jean et à son synode racontant les origines de la querelle entre Rarlaam et Palamas*, Λόγος προς τον μακαριότατον πατριάρχην κύριον Γεωργίου και την περί αυτών σύνοδον, διεξιών όπως ή του Παλαμά και Βαρλαάμ φιλονεικία την αρχήν συνέστη. Ce rapport, écrit vraisemblablement avant l'excommunication de Palamas (4 novembre 1311), est fort intéressant pour l'histoire des origines de la controverse, et nous l'avons mis à contribution dans notre étude. 6. Une autre *Exposition et réfutation des hérésies de Palamas*, Έτέρα έκθεσις και ανασκευή των του Παλαμα πονηρότατων αιρέσεων. 7. *Cinq autres discours antirrhétiques contre Palamas*. Tous ces écrits, sauf la *Profession de foi adressée à Anne Paléologue*, qui se trouve dans le *Rarbarinus* 291, fol. 218-222 v°, sont rassemblés dans le *Monacensis* 22J. de 363 fol. (xv^e siècle), ils sont tous inédits.

On a été amené à porter, jusqu'ici, un jugement faux sur la théologie d'Acindyne par suite de l'attribution qui lui a été faite de l'ouvrage *De essentiali et operatione*, qui appartient à Prochoros Cydonès. Loin d'être un *Latinophrone*, pénétré de la doctrine thomiste, c'est un Byzantin au rigide conservatisme, tout aussi ennemi des Latins que de Palamas, et qui s'en tient à la foi traditionnelle. Bien qu'il dénote, chez lui, la connaissance de la scolastique latine. Toutes ses formules, toutes ses expressions dérivent de la patristique grecque. La grande thèse qu'il soutient contre Palamas est celle-ci : Dieu est un être absolument simple, en qui tout s'identifie réellement à l'exception des propriétés hypostatiques : Ταύτοτης μόνης έν τω Θεω και άπαραλλάγια πλήν των κατά τὰ τρεις Θεαρχικά υποστάσει Ιδιοτήτων, *Monae*. 223, fol. 19 v°. En lui, point d'élément primaire et d'élément secondaire. Bien d'incréé en dehors de lui. Il est le premier; tout ce qui vient après est créature; aucun intermédiaire entre le créateur et la créature. Bien d'éternel en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit : παν τδ

έλαττου του Θεού χτίσμα, και μόνον τδ θειον άκτιστόν τε και άναρχαν και Θεό μέν πρώτον, μετά τδ τούτου κτίσι, διά μέσου δε το σύμπαν ούδέν, και μόνη τη κτίσει υπέρκειται ή θεία τε και άκτιστο φύσις, και ούδέν προαιώνιου πλήν Ι Ιατρό και Γίου και άγιν> Πνεύματος. *Ibid.*, fol. 18 v°. Appuyé sur ce principe, il rejette par voie de conséquence toutes les thèses de Palamas : point de lumière divine incréée, à moins qu'on ne l'identifie avec l'essence divine; point de (lons du Saint-Esprit Incréés, puisqu'ils sont multiples; point de grâce incréée, puisque c'est un culte produit dans la créature. Quant à l'objet de la béatitude, c'est bien Dieu lui-même, c'est-à-dire sa nature, son essence, (qui entre en communication avec la créature sanctifiée d'une manière incompréhensible et sans subir le moindre changement : τοις Θεοφόροις πατέραςιν έπόμενοι και άναλλοιώτως και υπέρ «Ισ-Οησιν και νουν και διάνοιαν δέχασθαι φρονούμε* του άγιου την άγιαν και μακαρίαν ουσίαν εις κοινωνίαν αγιασμού. /όή/, fol. 31 v°-32.

2° Le patriarche *Jean Calécas*, qui n'était point théologien de profession, a approuvé et fait sienne la doctrine d'Acindyne. L'ouvrage qu'il présenta à l'impératrice en guise d'apologie (voir plus haut, col. 1787) était un recueil d'écrits composés par Acindyne et par des confesseurs et des professeurs nommés par lui. Le tome du synode de février 1317 qui le déposa n'en a conservé quelques-uns des anathématismes lancés par lui contre les palamites; « Anathème à ceux qui osent dire que la gloire de la divinité du Christ est distincte de l'essence de Dieu. - Anathème à ceux qui osent dire que la grâce divine est incréée et distincte de l'essence de Dieu. - Anathème à ceux qui disent que la divinité incréée peut être saisie par des yeux corporels : Γοις άποτολμώσι και λέγουσι την Οσίαν χάριν άκτιστου μέν είναι, έτερον δε παρά την ουσίαν του Θεού, άνάθεμα. » Cf. *P. G.*, t. 111, col. 1280 A.

3° *Théodore Dexios* appartient également à l'école d'Acindyne et, plus encore que lui, se montre ennemi de toute spéculation curieuse sur tout ce que n'ont pas éclairci les anciens. Sur la nature de la lumière thaborique il ne veut rien savoir ni décider. Cette attitude agnostique est bien marquée dans le drame de Philothée de Sélivri. Dexios y paraît pour insister sur l'incompréhensibilité de l'essence divine et blâmer les téméraires qui osent soulever à son sujet des problèmes insolubles. Le chœur des sophistes lui répond ironiquement, Palamas étant présent : Έπέρευγε ό καλός και πανάριστος Δεός. *Cad. Patin*, 366, fol. 393 v°. De Dexios. G. Mercati, *op. cit.*, p. 226 sq., et 270-271, vient de découvrir un long traité contre l'antaeuzène et son synode de 1351, dans le *Vatic*, *till*, part. 4, fol. 223-321, et trois courtes apologies à l'adresse des antipalamites, dans le *Vatic*. 1823, fol. 258-280. Dans le premier ouvrage, ce théologien s'élève contre l'injustice des décisions de 1351 et leur caractère novateur. Pourquoi, dit-il, agiter la question de la lumière thaborique, qu'aucun des anciens conciles n'a éclaircie? Pour lui, la lumière qui a brillé sur le Thabor, c'est le Verbe incarné lui-même, l'un de la Trinité, qui s'est révélé aux apôtres non comme il se manifesterait au ciel aux élus, mais d'une manière imparfaite, que lui seul connaît, (c'est-à-dire que les apôtres contemplèrent de leurs yeux, ce ne fut point l'essence divine, mais l'humanité du Sauveur brillant comme le soleil : λάμψαν φως επί του βρον θαβώρ αυτών των ένα Τριάδα, τδς -την καθ'ημα άνειληφότα φύσιν Λόγον του Θεού και Ι Ιατρό οίδαμεν. *Vatic*. 1111. Cf. aussi la première apologie dans le *Vatic*. 1823, fol. 258 v°; ό γάρ ώπται τοις αυτόπταις Χριστού σωματικοί όμμασι» κτιστόν αληθώς και αισθητόν ήν ήν δ' άρα ουχ έτερον ή τδ θειον πρόσλημμα μεταμορφωθώς και ως ό ήλιος λάμψαν. C'est justement

celte opinion singulière sui hi lumière thaborique, opinion donl il ne voulut pas se départir, qui le mit aux prises avec scs amis antipalamites, entre autres avec Isaac Argyros, ct lui lit écrire scs trois courtes apologies. Pour sc Justifier, il disait qu'il ne fallait pas chercher à préciser plus que ne le font les Evangiles, cl en appelait à l'autorité de Nicéphore Grégoms et de Matthieu d'Éphèsc.

10 Grégoras, en effet, suit, lui aussi, les traces d'A< in dyne, ct nous avons en lui un autre représentant du byzantinisme conservateur, ennemi dc toute nouveauté. Comme Acindyne, il enseigne l'identité réelle, en Dieu, de l'essence ct dc l'opération, ct montre bien que la simplicité divine est unique en son genre et qu'on n'en peut trouver aucun exemple dans les créatures, toute créature étant composée d'essence cl dc qualité : *εκείνη μόνη τη θεία καί άπλουστάτη φύσει προσήκει, έτέρα δέ ούδεμία των κτιστών άπασών... πάσα κτίσι σύνθετό έστι έ ούσία καί ποιότητο*. *Hist. Hijzant.*, I. XXXI (δ δεύτερο δογματικό), P. G., t. cxi. ix, col. 321 D, 321 A. Cependant, quoi qu'en ail dit Dexios, Nicéphore a une doctrine bien arrêtée sur la lumière du Thabor. D'après lui, celle lumière ne pouvait être que créée, puisqu'elle fut perçue par des yeux mortels, el qu'il n'y a rien d'incrée en dehors de l'essence divine. Ce ne fut qu'une manifestation symbolique et énigmatique de la lumière incrée, analogue a la lumière parue en d'autres then phanies. Sur le Thabor, les apôtres contemplèrent non la divinité incrée, non Dieu, mais une réalité connaissable. c'est-à-dire quelque chose dc créé : *οι απόστολοι τδ έν τω Θαβωρίφλάμψαν τότε Οεασάμενοι φω, ούτε θεότητα είδον άκτιστον, ούτε Θεόν, άλλα τι των οντων και γινωσκομένων*. *Op. cit.*, I. XXXIII, c. χιπ. P. G., *toc. cit.* roi. 381-385. Il nie également qu'une pareille lumière puisse être l'objet dc la béatitude céleste. *Ibid.*, col. 376-380. Au demeurant, bien des points demeurent obscurs dans la théologie du moine de Chora. On voit qu'il ne s'est pas frotté à la scolastique occidentale et qu'il est novice en l'art de faire les distinctions lumineuses qui dissipent les équivoques.

5° Ce (pii manque à Nicéphore Grégoras. *Prochoros Cydoncs*. le frère de Demetrius, le possède à un rare degré Dans son ouvrage *Περί ούσία καί ένεργεία*, en six livres (cf. *Vatic, gnre. H35*, et l'étude citée de G. Mercali), nous entendons un vrai disciple de saint Thomas d'Aquin, qui s'est bien assimilé sa doctrine, et fait la pleine lumière sur les questions agitées entre palamites et antipalamites par les distinctions appropriées. Avec raison. Il commence par faire remarquer que ceux qui, avant lui, à Byzance, ont traité la question de l'essence de Dieu et de son opération, ont oublié de déterminer les divers sens du mol opération, *ένέργεια*. De là, leur marche incertaine dans la discussion, leur manque d'assurance dans le combat : *διό και άκριτό έστιν αύτοϊ ό άγων, και σκιαμαχία τό ολον*. *He essentia et operatione*, I. I. c. i, P. G., t. cli, col. 1192-1193. La critique est particulièrement justo pour Grégoras, qui professait tant de mépris pour les théologiens latins. Avec un sang-froid imperturbable cl d'une main très sûre. ITochoros promène le fer de la dialectique aristotélécienne et thomiste dans la plaie palamile. cl en crève toute la boursoufflure de fausseté. Aussi Philothée était étourdi de tant d'audace et n'en revenait pas. Le diable, disait-il, parle par la bouche de l'rochoros. Barlaam n'était rien auprès de lui! Les disciples do Palamas ne pouvaient le suivre dans scs déductions implacables. Le soleil el scs rayons s'éclipsaient devant la transcendance infinie de l'Acle pur, et les θεότητες de Palamas fondaient devant lui comme neige au soleil. Voir des extraits intéressants de Prochoms, dans le tome synodal de 1368 signalé

plus haut. La lecture dc cc tome montre bien le désarroi dans lequel le hiérololne thomiste jetait ses contradicteurs palainiles. Sur scs ouvrages, voir G. Mercati, *op. cit.*

6e Le moine *Isaac Argyros* n'a point la science thomiste dc l'rochoros, mais c'csl un esprit très net cl très clair, un vrai théologien versé dans la connaissance des Pères grecs, cl ses réfutations du palamisme comptent parmi le» meilleures de celles qui nous sont parvenues. G. Mercati, *op. cit.* p. 236 sq., apporte d'excellentes raisons de lui attribuer la longue réfutation anonyme d'un écrit de Jean Gantncuzènc contenue dans le *Vatic. 1096*. fol. 65-117. *incipit* : *Ω απόλοιτο, φησίν ό Οεολογικότατο νου*. Au début de cet ouvrage, Argyros, qui écrit vers 1370, nous apprend qu'il a composé précédemment une histoire de la controverse palamile. Gelle histoire n'a pas encore été retrouvée. Argyros ne manifeste pas les réserves cl les timidités des premiers adversaires du palamisme Sur la nature dc la lumière du Thabor, il a une doctrine bien arrêtée. Cet éclat qui brilla sur la face du Sauveur, lors dc sa transfiguration, fut un phénomène transitoire produit, à ce moment, par voie de création autour de son humanité par la toute-puissance du Verbe, qui habitait en elle. Cet éclat, celte beauté physique. Adam l'avait reçue dc Dieu, au moment de sa création Il la perdit par le péché. Elle sera restituée aux corps des justes, à la résurrection générale. L'humanité sainte du Sauveur ne reçut point cet éclat dès l'instant dc sa conception dans le sein de Marie, car le Verbe a pris une chair passible comme la nôtre; mais elle en (ut revêtu. le jour dc la résurrection. Au Thabor, par miracle ct pour un instant, celte lumière enveloppa Jésus tout d'abord pour signifier ct symboliser sa divinité; ensuite pour convaincre les apôtres qu'un jour les justes brilleraient du même éclat : *περί την σάρκα, ήνίκα μεταμεμόρφωται ό σωτηρ, δημιουργικών παρά τη ηγνωμένη αυτή καΟ'ύπόστασιν του λόγου θεότητα γεγονός ... Π λαμπρότη ήν και τδ άρχέτυπον και φυσικόν κάλλο, μεθ'ού παρά Θεού ό πρώτο δεδημιούργηται άνθρωπο* *Vatie, gnve. 1096*. fol 71 γ°. Argyros répète le même enseignement, dans un autre opusculc que vient de découvrir G. Mercali, *op. cit.* dans le *Vatic. 1102*. fol. 35-15 v0. C'est, au fond, la thèse de Barlaam, cl c'est pour cela que Dexios y répugnait Il y a cependant une différence, qu'Argyros ne manque pas de noter. Le Galabrais avait eu la témérité de dire que la lumière du Thabor était inférieure à notre pensée: *τούτο τδ φω ήττον είναι είπεν και χειρον νοήσεω ημών*. Or cela, dit Argyros, ne cadre pas avec les saintes Ecritures, d'après lesquelles cc que Dieu fait, surtout quand c'est par miracle, dépasse toute intelligence, même si ce miracle peut être vu par les yeux corporels. Gomment déclarer inférieur à notre esprit ce qui n'a été visible qu'à ceux qui en étaient dignes et pour lesquels Dieu l'a opéré ? *ί γάρ ό Θεό ποιεί, και μάλιστα κατά λόγον θαυματουργία, πάντα νούν ύπερδαινειν έ αύτών έδιδάχθημεν, cl και όρατά είσι σωματικοί; όφθαλμοι*. *Cod Vatic. 1096*, fol. 88 r° (c'est encore a réfuter les palamites que sont consacrés deux autres opusculcs de notre moine, conserve l'un clans le *Vatic. 1096*, fol. 171 sq., sous le titre : *Περί διακρίσεω μετοχή Θεού έν τέσσαρσι τρόποι* ; l'autre dans le *Vatic. 1102*. fol. 25-31, adresse au moine-peinirv Gédéon : *Περί τη έν μακαρία Τριάδι ληγομένη πατρότητα και υιότητα*. Cf. Mercali, *op. cit* Nous savons qu Argyros persévéra jusqu'à la fin dans son hostilité au palamisme : ce qui lui a valu d'être anathématisé nommément dans le *Synodicon* du dimanche de (Orthodoxie, au moins dans certaines Eglises.

7e Parmi les adversaires du palamisme, *Jean Ctjparissiotés* occupe certainement la première place tant

par l'ampleur et la netteté de la réfutation que par l'abondance et la variété des arguments produits. La théologie positive et la théologie speculative s'unissent chez lui dans une harmonieuse proportion. De Palamas et de ses disciples il réfute tout et ne laisse rien passer. Nous avons de lui deux grands ouvrages : I. *Ἰ/Ἐκθεσι στοιχειώδη ῥήσεων Θεολογικῶν*, divisée en dix décades» vaste traité *Dr Deo uno d trino* dont François Torres (Turrlanus) lit paraître, en 1581, une traduction latine reproduite dans *P. G.*, t. ci.n, col. 737-992. Le palamisme n'y est pas directement visé, mais la vraie doctrine y est exposée, à l'aide principalement des textes patristiques, de manière à renverser par la base toutes les thèses palamites. De la lumière du Thabor il est longuement question à la sixième décade, *l. G.*, *loc. cit.*, 839-861. Cyparissiotès est, sur cette question, du même avis qu'Isaac Argyros. Voici sa conclusion : *In divinis luminibus symbolicis prweipua est apparitio luminis fada tn divinissima transfiguratione vultus Domini, quir decorem curports Christi post resurrectionem gloriosi facti tanquam in imagine repraesentabat, et symbolum erat divinitatis, qute in eo latebat, pulchritudinemque Adn. ante peccatum significabat eamque jam naturam nostram in humanitate Christi recuperasse; quo lumine justi post resurrectionem resplendebunt. Ibid.*, col. 861. 2. Les Παλαμικαὶ παραβάσει, énorme Imité polémique, divisé en cinq livres, où tout le palamisme est passé en revue et magistralement réfuté. Le livre I, comprenant quatre dissertations ou λόγοι, expose le système palamite, en signale les multiples erreurs, en raconte la genèse, et montre comment l'Église palamite ne saurait être la véritable Église du Christ. De ce premier livre Combefis a publié les discours I et IV; cf. *P. G.*, t. cm, col. 663-778. Le livre II réfute le tome synodal de 1351 et compte huit discours. Le livre III, comprenant lui aussi huit discours, épuise la question de la lumière lhaborique. Le livre IV, en trois discours, traite des anathématismes du dimanche de l'Orthodoxie. Enfin, dans le livre V, divisé en cinq discours, Cyparissiotès réfute longuement Nil Cabasilas, qui arrivait à poser en Dieu quatre φύσει, à savoir l'οὐσία κοινή, Γυπόστασι, l'ένίργεια, enfin αὐτὸ ὁ Θεός, ὁ Πατήρ και ὁ Υἱός και τὸ Ἅγιον πνεῦμα. (Le cinquième livre, le plus étendu de tous, fut composé avant les autres. Il est tout entier spéculatif. Contrairement à l'Ἐκθεσι στοιχειώδη, qui est surtout positive, les Παλαμικαὶ παραβάσει font la part du lion à la théologie speculative. Tous les subterfuges, tous les sophismes, tous les arguments des théologiens palamites y sont clairement exposés et magistralement réfutés, inutile de dire que l'œuvre polémique de Cyparissiotès laisse bien loin derrière elle les dissertations de Grégorus. Ajoutons que Cyparissiotès a été unioniste, au moins dans la dernière période de sa vie, et a passé quelque temps à la cour pontificale sous Grégoire XI, qui lui faisait payer une pension (1376-1377). C'est ce qu'a démontré récemment Angelo Mercati, dans une note donnée à la *Byzantinische Zeitschrift* (Mélanges Heisenberg), t. xxx, p. 196-591 : *Giovanni Cyparissiota alla corte di Gregorio XI* (novembre 1376-décembre 1377).

8° Signalons enfin parmi les adversaires du palamisme le dominicain Manuel Caleras (fl 110), Grec converti au catholicisme, qui nous a laissé une courte mais excellente réfutation du tome synodal de 1351, dans son opuscule *Περὶ οὐσίας και ἐνεργείας*, *P. G.*, I. cui, col. 283-128. Manuel recourt surtout aux arguments (M)itifs d'Écriture et de tradition, mais il connaît bien saint Thomas, et cela lui donne une supériorité Incontestable sur les polémistes qui n'ont puisé qu'aux sources grecques.

V L I I PALAMISME I T I OCCIDENT CATHOLIQUE. Pendant tout le temps que dura la phase aigue de la

controverse palamite, c'est-à-dire entre les années 1311-1368, les pourparlers entre la cour impériale de Byzance et les papes en vue d'une croisade contre les Turcs et de l'union des Églises furent pour ainsi dire constants. Par ailleurs, les Latins ne manquaient pas en Orient, et il s'y trouvait aussi quelques Grecs convertis au catholicisme. Il était dès lors inévitable que le bruit de la querelle qui divisait l'Église byzantine en deux factions rivales ne parvint aux oreilles des Occidentaux et qu'en particulier les légats du pape n'eussent un jour ou l'autre à s'en occuper.

1° Nous voyons, en effet, en 1355, le légal pontifical, Paul de Smyrne, assister, en compagnie de Jean V Paléologue, à la conférence contradictoire entre Nicéphore (irégoras) Grégoire Palamas. Quelle impression rapporta Paul de cette joute théologique, nous pouvons le conclure d'une lettre qu'il écrivit plus tard, c'est-à-dire postérieurement à la mort d'Urbain V (t 1370), au pape et aux cardinaux pour rendre compte des discussions qu'il avait eues sur le palamisme avec l'ex-empereur Jean Cantacuzène aux alentours de 1366-1367. Dans cette lettre, publiée par Arcudius en grec et en latin, dans son ouvrage: *Opuscula aurea theologica circa processionem Spiritus Sancti*, Itonie, 1630, et reproduite dans *P. G.*, t. ci.iv, col. 835-838, il nous raconte qu'ayant été envoyé par Urbain V auprès de Jean V Paléologue (1366), il avait essayé de se faire une opinion sur la doctrine palamite, et n'était pas arrivé à y voir clair; *Cum nosse verum hujus doctrina cuprem*, dit-il, *Constantinopoli degens, quando ad imperatorem Palæologum a commemorato summo pontifice missus fut, queresivimus istud scire, non autem potuimus verbo vel re aliquid certi de huc opinione et impia doctrina comprehendere. Quapropter et coactus sum verbis asperis eos insectari d veluti quibusdam argumentis provocare. P. G.*, *loc. cit.*, col. 838. Si en 1366, il n'y avait encore rien compris, il est évident qu'en 1355, après la dispute des deux protagonistes, la lumière ne s'était nullement faite dans son esprit. Il crut pourtant, un moment, avoir saisi, à la suite de ses entretiens avec Cantacuzène, qui lui avait un moment concédé qu'entre l'essence de Dieu et ses attributs il n'y avait qu'une distinction «le raison, κατ'ἐπίνοιαν. Mais il fut bientôt déçu en lisant la relation de ces discussions écrite par Cantacuzène lui-même, relation qui nous est parvenue et dont nous avons parlé plus haut, col. 1797. En parlant de distinction κατ'ἐπίνοιαν, l'empereur, comme les théologiens palamites, voulait simplement dire que l'essence et les attributs ne pouvaient être séparés que mentalement et non pas dans la réalité. La διαίρεσι πραγματική, ou même la διάκρισι πραγματική était niée, et seule la διαίρεσι κατ'ἐπίνοιαν était admise; mais, en fait, la différence réelle, διαφορά πραγματική, était maintenue. Cantacuzène continuait à dire; ἄλλο ἡ οὐσία, ἡ ἐνέργεια, ἄλλο το ἔχον, ἄλλο τὸ ἐχόμενον. De plus, il proclamait l'existence d'une lumière divine créée, qui ne s'identifiait pas avec l'essence divine : ce qui est absolument inacceptable : *Deinde scripsit de lumine, quod apparuit in monte Thabor, asserens illud esse increatum, d non esse Dei essentiam, sed quondam divinam operationem, quod ne auditu quidem ferendum est; nihil enim est increatum prader divinam essentiam. P. G.* t dt, col. 838.

La même lettre du patriarche Paul nous apprend que quelques Grecs avaient mis le pape au courant de l'erreur palamite et lui avaient appris que Cantacuzène partageait cette erreur : *Nonnulli Gruci retulerunt commemoratum imperatorem Cantacuzenum et Ecclesiam Græcorum multas suo dogmate divinitates Inducere supereminentes et remissas, eo quod asserunt quoniam iniunt realiter tñr dlfia n>id* On dut encore être mieux renseigné quand Dt inétrijs Cvdo-

liés vint à Borne en 1360, accompagnant .Jean V Paléologue, ct quand, un peu plus tard, le grand adversaire du palamisme, Jean Cyparissiotès. parut à la cour pontificale, C'était une nouvelle divergence, ct des plus graves, qui s'ajoutait à celles, déjà trop nombreuses, qui séparaient lrs deux Eglises.

2e Lorsque s'ouvrit le concile de Florence, il y avait heu de craindre que rette question de l'essence de Dieu ct de son opération ne vint aggraver la difficulté de la réunion. Il n'en fut rien pourtant, parce que les Grecs eurent la prudence d'éviter la discussion sur ce sujet. A la xxv^e session, les Latins leur remirent une liste de quatre questions, qui restaient encore â éclaircir, à savoir la primauté du pape, l'existence de trois catégories de défunts, l'usage du pain azyme cl fermenté, la distinction entre l'essence de Dieu el son opération : τέταρτον, ινα ζητηΟη περί θεία ούσία και ένεργεία επί συνόδου; cf. *11 αγία και οικουμενική έν Φλωρεντία σύνοδο (récit de Dorothee de .Mytilène), rd. du bénédictin Nickc-s, Home, 1861, p. 301. Ils répondirent qu'ils n'étaient pas autorisés par l'empereur à discuter là-dessus, mais ils consentirent à faire connaître leur sentiment privé sur les trois premiers points. Sur le quatrième, au contraire, ils refuserent de parler : τδ δέ περί τη θεία ούσία και ένεργεία ούδόλω άπολογούμεΟα. *Ibid.* Les Latins, a ce qu'il semble, n'insistèrent pas sur un sujet qui aurait sans doute amené un débat interminable» Toujours est-il qu'on n'en reparla plus et que le décret d'union fut bientôt signé. Indirectement, du reste, les Grecs avaient renoncé au palamisme en déclarant qu'lls croyaient que les âmes des saints dans le ciel contemplent l'essence de Dieu : και το Θεωρειν τά γγ/ά την ουσίαν του Θεού αληθώ προσιέμεΟα. *Ibid.* El ils signèrent le décret d'union, où il est dit : *animas in cadum inox recipi et intueri clare ipsum licum trinum ct unum*, Sicuri est. .Marc d'Éphèse, dans son troisième discours sur le purgatoire prononcé a Ferrure, avail nié ce point capital : Ni les anges bienheureux, ni les saints, d'apres lui, ne jouissaient de la vision de l'essence de Dieu; ce qu'il essaya de prouver à grand renfort de textes patristiques. Interrogé sur l'objet de la béatitude, il répondit que les élus jouissent de la gloire de Dieu, δόξα, de l'éclat qui jaillit de son essence : ή έκ Θεού πεμπομίνη αίγλη. Quant à expliquer ce qu'était cet éclat, il y renonça, et s'en lira en renvoyant les Latins à la definition donnée par saint Jean Cllmaquc de l'illuminaï ion divine : « C'est une opération ineffable, vue d'une manière invisible ct conçue d'une manière inconcevable : Έλλαμψι έστιν ένεργεία άρρητο δρωμένη άοράτω και νοουμένη άγνώστω . El il ajouta : «Vous avez entendu la définition : Ne cherchez pas davantage. » Cf. L. Petit. *Documents relatifs au concile de l'torence. La question du purgatoire a Perrare*, dans *Pulrologia orientalis*, l xv, p. 157-162. En s'exprimant de la sorte, .Marc, qui était, nous l'avons vu, un palamite rigide, soulevait toute la question du système de Pahunas cl de la lumière lhaborique. On comprend que. lorsqu'on revint a Florence, sur la doctrine des fins dernières, les Lalins aient voulu avoir quelque precision sur l'objet de la béatitude et sur la théorie palamite de l'cssenco divine cl de son opération, lis paraissent s'èlrc contentés de la réponse sur l'objet de la béatitude, réponse qui repoussait catégoriquement la thèse de Marc soutenue à l-crrare. Il est vraisemblable que l'empereur défendit à ses prélats d'entamer une discussion directe sur l'essence divine cl son opération. Los Grecs eux-mêmes durent sentir le danger qu'il y avait a cl.der lrs formules el les theories do Palamas devant CCS terribles logiciens qu'étaient les théologiens latins, vt Georges Scholarius était là pour leur conseiller de remiser une théologie enfantine, dont l'exposé n'au

rail pas tourné à l'honneur de la nation. Durant l'âpre controverse entre unionistes ct antiunionistes qui suivit le concile jusqu'à la prise de Constantinople. la question du palamisme, malgré la définition portée sur l'essence de la béatitude, ne fut point agitée. Instinctivement, les plus instruits panni les Grecs s'iaient qu'ils n'étaient point, avec les theses de Palninas, sur un terrain solide, ct bien rares furent, dans la suite, les polémistes qui osèrent reprocher aux Latins de ne pas les admettre.

VIL LI PALAMISME DANS L*ÉGLISE GRÉCO-RUSSE A PARTIR DU xvr SIÈCLE jusqu'à nos jours. - Nous avons vu plus haut que la doctrine palamite était devenue, à partir du concile de 1351, l'enseignement officiel de l'Eglise byzantine ct avait été imposée comme un dogme obligatoire à tous ses fidèles.

Pour que ce dogme ne fût pas oublié, on en inséra l'expression solennelle dans le *Synodiron* du dimanche de l'Orthodoxie ct aussi dans la profession de foi des évêques, au jour de leur ordination. Si l'addition faite à ce dernier document a dispam, les anathématismes contre Barlaam, Acindyne ct leurs partisans, ainsi que les acclamations à Grégoire Palamas ct à scs disciples sont restés au *Synodicon*, cl on peut les lire encore dans les éditions grecques du livre liturgique appelé *Trio dion*, qui contient les ollices du temps du carême. Chaque année, depuis 1352, ces anathématismes ct ces acclamations ont été répétés dans l'Eglise grecque dissidente. De plus, la fêle de Grégoire Palamas, placée au second dimanche de carême, n'a pas cessé d'etre célébrée jusqu'à nos jours, non seulement dans les autocéphalies de langue grecque, mais aussi dans l'Eglise russe ct les autres Eglises de langues diverses détachées du tronc byzantin.

Dans ces conditions, il semble qu'il soit oiseux de sc demander ce qu'est devenu le palamisme dans l'Eglise gréco-russe, incorporé à la dogmatique de celte Eglise d'une manière aussi explicite et aussi solennelle, il n'a pu, dira-t-on a priori, que garder le caractère de vérité immuable et intangible qui convient aux dogmes proprement dits. En droit, il aurait dû en être ainsi; en fait, ll en a été bien autrement. De nos jours, malgré la fete do Palamas cl en dépit de la lettre des anathématismes contenus dans le *Triodlon*, le dogme palamite dans l'ensemble de l'Eglise gréco-russe est un dogme a peu près mort. Non seulement il est oublie, mais il est contredit ouvertement dans renseignement théologique officiel.

1° C'est dès le xvr siècle que sc dessine un courant hostile aux thèses palamites SOUS l'influence de la théologie catholique, que les théologiens grecs de cette époque viennent étudier dans les universités occidentales. Dans son ouvrage intitulé : Όρθόδοξο: διδασκαλία, publié à Mina en 1596, *Milcce Pigus* contredit assez ouvertement le palamisme, quand il affirme : l que chaque personne divine est i essence divine tout entière avec sa propriété hypostaUque respective, έκαστη των υποστάσεων όλη μεν αυτή ουσία έστί μετά του ιδιώματο ; 2. que l'opération en Dieu est la mémo chose que l'essence, bien qu'il y ait une différence, — il ne dit pas *réelle*, - - entre l'essence et l'opération hypostatiquiè: ει και ούσία ή ενεργεία, άλλ* ού πάντω ... Διαφέρει τή ούσία ή τή ούσία ενεργεία, ού πάσα δέ ενεργεία άλλη υποστατική, ω τδ γεννάν, τδ έκπορεύειν. Op. *cil.*, cd. de Jassy, 1769, p. 108-109. Parlant de l'objet de la béatitude, il paraît, au premier abord, s'exprimer comme Palamas, quand il dit que l'essence divine est imparticipable a toute créature, ή ούσία του Θεού άμέΟεκτό έστιν ούσία πάση κτιστή, et que les bienheureux ne participent qu'aux attributs divins, qu'il appelle les propriétés ou les grâces de Dieu, Θεού Ιδιότητα είτ'οδν χάριτε . Mais il s'explique bientôt plus clairement el affirme que cc> atlri-

buts* ces grâces, s'identifient, en dernière analyse avec la nature, l'essence et la réalité de Dieu, à cause de son extrême simplicité : θεοῦ μὲν οὐσία ὡς ἐνόντα ἐνθεωρεῖται, εἴτ' οὐκ ἐνόντα. καὶ ταῦτό φῶσι καὶ οὐσία θεοῦ καὶ ὄντοσφι διὰ τὴν ἀκραιφνεστάτην ἀπλότητα. *Il·id.* p. 221-225.

2. Au xvn^e siècle, nombreux sont les théologiens grecs qui oublient le palamisme. *Métrophane Critopoulos*, dans sa *Confession de foi*, c. 1 (éd. Kimmel. *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. n. fena, 1851. p. 38), affirme qu'en dehors des propriétés hypostatiques, tout en Dieu est indistinct : τὰ τῆς θεότητος, πλὴν τῶν ἐνδοτέρων, ἀδιόριστα ἐστίν... πάντα κοινὰ καὶ ἀδιόριστα. Non moins explicite sur le même (joint est *Nicolas /fulgaris*, dans sa *Κατηχησις* ιερὰ (éd. princ., Venise* 1681), encore répandue de nos jours parmi les Grecs : Dieu, dit-il, n'admet de distinction que par rapport aux seules personnes. Il est tout entier opération et opération surpassant toute opération : ὁ Θεὸς κατὰ μόνον τὰ πρόσωπα διαιρούμενο... εἶναι ὅλο ἐνέργεια καὶ ἐνέργεια πάση ἐνέργεια ἐξηργμένη, p. 81 et 127 de l'édition de Venise. 1681.

La *Confession orthodoxe* de *Pierre Moghila*, telle qu'elle est sortie des corrections de Mélecc Syrigos, ne dit rien de clair sur les thèses palamites. Elle les contredit assez ouvertement en enseignant que, tout comme la nature de Dieu, ses attributs sont *incompréhensibles*, ἀκατάληπτα, part. I. q. viii et xi. éd. Kimmel!, *op. cit.*, p. 62 et 68. Il paraît s'en rapprocher là où il est dit : Après le jugement d'en haut, une lumière nous sera donnée par Dieu, avec laquelle nous verrons la lumière de Dieu, μετὰ τὸ ὅποιον ὁλομεν ἰδεῖν τὸ φῶς τοῦ θεοῦ. î p.* q. cxxvi* Kimmel, p. 202.

Dositheé, qui était palamite, paraît l'avoir oublié en rédigeant sa *Confession de foi*. Il écrit, en elle, que les saints dans le ciel contemplent *clairement la sainte Trinité*, à la lumière in Unir de laquelle ils voient ce qui nous regarde : τῶν ἐσόπτρων λυθόντων* ζαθαρώ ἐποπτεύουσιν τὴν ἁγίαν Τριάδα· τὸ ἀπειρον ἐκείνη φῶς τούτων ἐν τῷ νῶ τίθησι τὰ ἡμέτερα. *Confessio Dnsithri*, c. viii, Kimmel, p. 135.

3. De nos jours, les théologiens grecs qui contre «lisent le palamisme ne manquent pas. Signalons : 1. *Nectaire Képhatas*, qui considère les attributs divins comme des concepts de notre esprit, par lesquels nous définissons l'unique idée, de nous inconnue, exprimant l'essence «le Dieu : διὰ τῶν θείων λοιπὸν ιδιωμάτων ὀρίζομε*/ διὰ πολλῶν ἐννοιῶν τὴν μίαν ἀγνωστον περί•η οὐσία τοῦ θεοῦ φωοιοι/. *Ἱεράκατηχησις*, Athènes. 1899, p. 30-31. — 2. *Chrestos Androutsos*, qui déclare que les attributs divins ne sont que des expressions de l'essence divine, avec laquelle ils s'identifient dans la réalité. Ce ne sont point des distinctions dans l'essence même de Dieu. Ce ne sont pas non plus des mots vides de sens, comme l'enseignent les nominalistes, mais des représentations subjectives des relations réelles du Dieu infini avec le monde fini : Ἡ ἀληθὴ θεωρία τῶν θείων ιδιοτήτων ἐγκεῖται ἐν τῷ μέσῳ τῇ πραγματικῇ καὶ τῇ ὀνοματικῇ θεωρίᾳ, μήτε ὡς ἀντικειμενικὰ διακρίσει ἐν τῇ θείᾳ οὐσίᾳ, μήτε ὡς ψιλὰ ὀνοματα ἐκδεχομένη τὰ θεία ἰδιότητα, ἀλλ' ὡς υποκειμενικὸ παραστάσει τῶν πραγματικῶν σχέσεων τοῦ ἀπειροῦ θεοῦ πρὸς τὸν πεπερασμένον κόσμον. Δογματικὴ τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ. Athènes. 1907, p. 14; cf. p. 16-17. 3. La plupart des *catéchismes grecs* contemporains qui, se taisant sur la question des attributs divins ou sur la nature de la grâce, enseignent explicitement que l'objet de la béatitude céleste est de voir Dieu un tel trine, tel qu'il est en lui-même. Celui de *Damascene Christopoulos*, Ὁρθόδοξο κατηχησις, Athènes, 1881. p. 21, dit même que l'essence «le Dieu, que ni les anges, ni les hommes ne peuvent scruter par leurs forces natu-

relles, nous a été manifestée par la Kévélacion, ἐφ' ἡν ἐκάλει τὴν θεοφάνειαν καὶ τὴν ἀποκαλύψεω.

P Parmi les théologiens grecs qui, dans la période moderne, sont restés attachés au palamisme canonisé au xiv^e siècle. Il faut signaler

1. *Damascene de Thessalonique*, dit le *Studite* (1577), dans un discours sur la transfiguration contenu dans le recueil intitulé *θησαυρὸς*. éd. princ., Venise. 1577. nombreuses rééditions jusqu'à notre époque; cf. p. 133 de l'édition de Venise, 1818, «d'Alatius, *De perpetua consensione*, etc., p. 838.

2. *Gabriel Scévros* (f 1616), dans son ouvrage: *Περὶ τῶν πέντε διαφορῶν*, Constantinople, 1627 : *περὶ τῆς α' διαφορᾶς*, p. 1-6. 9-10 : ἄλλο ἢ θεία ἐνέργεια καὶ ἰ)φο π θεία οὐσία· ἡ ἐνέργεια μετέχεται καὶ γινώσκεται· ἡ δὲ οὐσία οὐτε μετέχεται, οὐτε γινώσκεται.

3. *Georges Corossios*, à la fin de son ouvrage: *Ἰλπί τῇ ἐκπορεύσει τοῦ Πνεύματος ἁγίου*, imprimé par Dositheé dans le *Τόμος καταλ>Λγῆς*, Jassy. 1692, p. 368-110. Ce polémiste admet toutes les thèses de Palamas sur la distinction réelle entre l'essence et les attributs; entre les attributs respectifs; entre l'essence et chaque propriété hypostatique; sur la grâce et les dons du Saint-Esprit incréés; sur la lumière thénobrique incréée. objet de la béatitude. qu'il y a de curieux, c'est que Corossios appelle distinction de raison. λόγου διαφορά, celle que les théologiens latins nomment *réelle mineure* pour lui, il n'y a de distinction réelle, πραγματικὴ διαφορά, que là où il y a en fait, ou bien là où il peut y avoir *séparation réelle* des réelles distinguées dans la chose. En Dieu, il y a de nombreuses réalités distinctes de l'essence même, mais aucune n'est *séparée*, ni *séparable* de l'essence; c'est pourquoi il faut appeler distinction de raison celle qui existe entre ces réalités, et les scolastiques ont tort de l'appeler réelle : Ἡ διαφορά τῶν διαφορῶν ὄντων ἐν τῷ αὐτῷ πράγματι λόγου διαφορά κέκληται, καὶ οὐ πρᾶγμα, ὡς νομίζουσιν οἱ σχολαστικοί. *Dp. cil.*, p. 371. Cette multiplicité d'entités en Dieu ne détruit pas la simplicité de son être et n'introduit pas en lui de composition, car il n'y a *composition*, σύνθεσις, «pie là où il y a réunion d'essences séparables, ou union de substance et d'accidents : διττὴ ἐστὶν ἡ σύνθεσις, ἡ ἐξ οὐσιῶν, ἡ ἐξ οὐσίας καὶ συμμοεήκοτο, τρίτη δὲ οὐ δέδοται. Or, il n'y a en Dieu aucun accident, parce qu'il est immuable. Corossios entend par accident le seul *accident logique* ou prédicable. Pour lui, *le propre* ou *accident physique* est ontologiquement, n'est pas un accident, car il y a en Dieu beaucoup d'accidents de cette sorte, c'est-à-dire beaucoup de propriétés, ιδιώματα, ιδιότητες.

L La plupart des théologiens du VI^e siècle. Il est remarquable qu'au xviii^e siècle, à l'époque même où l'Église russe, comme nous le dirons tout à l'heure, se détache complètement du palamisme, cette doctrine obtient un regain de vie dans l'Église grecque proprement dite. Au début de ce siècle, *Sébastos Kijménites* compose un traité spécial, resté inédit, sur l'essence divine et son opération. Cf. *Papadopoulos Kérameus*, *Ἱστορικὸν τοῦ Σεβαστοῦ Κιπνένιτις* dans le t. xii de la collection Hurmuzaki. *Teste grecesci privitoare la isbhrta românesca*, Bucarest. 1909, p. 14. En 1727, les patriarches d'Orient, réunis en concile à Constantinople, rédigèrent une profession de foi adressée à tous les fidèles, où nous trouvons deux articles palamites ; *Article 9* : Les fidèles doivent croire que la lumière divine manifestée sur le mont Thabor, à la transfiguration du Christ, notre Sauveur et Dieu, n'était pas quelque chose de créé, mais n'était pas non plus l'essence divine elle-même, car personne n'a jamais vu, ni décrit l'essence et la nature de Dieu, ils doivent professer que c'était une sorte d'éclat physique incréé, une opération partant de l'essence divine, par laquelle

fut manifesté non toute la gloire divine de l'Hoinmc Dieu, mais ce que les dise iplesen pouvaient contempler sans perdre la vie *Article 10* :- Il faut professer que la grâce commune du Père, du Elis et du Saint Esprit, la lumière du siècle à venir, dont resplendiront les justes el que manifesta le Christ sur la montagne, en un mot, toute puissance el opération de la divinité en trois hypostases, et tout ce qui, de quelque manière que ce soit, diffère de la nature divine, est incréé. Rien, en effet, de ce qui existe naturellement en Dieu n'a eu de commencement τὸ Οειότατον φω τη 1-/τω Θαδωρίω δρει μεταμορφώσεω ... ὑμολογεῖν ὀφείλουσι μὴ κτίσμα εἶναι, ἀλλ' οὐδὲ οὐσίαν ἀπλῶ του Θεοῦ..., ἀλλ' ἄκτιστου καὶ φυσικὴν ἐλλαμῦνι καὶ ἐνέργειαν δι* αὐτὴ προιούσαν τὴ θεία οὐσία παν τὸ διαφέρου ὅπωςου τη θεία φύσεω ἄκτιστου εἶναι ὁμολογεῖν. ἄτε μηδενὸ ὄντα προσφάτου των τω θεῷ προσόντων φυσικῶ . Mansi-Petit. One//., t.xxxvii. col. 901.

Par ailleurs, nous voyons les principaux théologiens de la seconde moitié du siècle soutenir la meme doctrine dans leurs manuels. C'est le cas de *Vincent Danith dos* el de son disciple, *Eugène Bulgaris* (Cf. le θεολογικόν de ce dernier, Venise, 1872, p. νβ'εῖ 92-122, 281). qui reprennent la doctrine de Georges Coressios. Bulgaris se croit d'accord avec Duns Scot, qu'il n'a pas compris, et qui aurait repoussé Γειδικὴν ετερότητα καὶ ἐκ τὴ φύσεω του πράγματο , qu'il lui prête. Lui aussi, comme Coressios. n'écarte de Dieu que l'accident prédicable. non les propriétés physiques decouhint (le l'essence et distinctes d'elle. Les disciples de Bulgaris, *Théophile de Campanic*, Ταμεῖον ὁροδοξία . éd. d'Alh. de 1908, p. 207, et *Athanasc de Paros*, Ἐπιτομή των θείων δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 59-05. 81-99, répèlent les leçons du maître.

5. De nos jours, bien rares sont les théologiens grecs qui reprennent à leur compte la doctrine exprimée dans les anathématismes du dimanche de l'Orlho doxie contre Barlaam et Acindyne. On en rencontre pourtant quelques-uns. Faisons remarquer aussi que certains ouvrages anciens, où celte doctrine est contenue, sont réédités el répandus parmi les fidèles, tels le Θησαυρό de Damascènc le Sludilc et le Ταμεῖον ὁροδοξία de Théophile «le (Lampante. Des auteurs font un éloge sans réserve de Grégoire Palamas et de sa doctrine, loi *Grégoire Papamikhail*, professeur à l'université d'Athènes, dans la monographie qu'il a consacrée au théologien hésychasle. *Ο ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά , Alexandrie, 1911. Γη récent proiescur de théologie de la même université athénienne, *Zikos* /). *Phosis*, a repris timidement dans le l. 1 d'un manuel resté incomplet la thèse palamltc de la distinelion réelle en Dieu des hypostases et des attributs par rapport u l'essence : La simplicité de l'essence de Dieu, dit-il, n'est pas une simplicité abstraite; ce n'est pas la suppression de toute distinction en Dieu, comme s'il n'existait en lui aucune distinction réelle des hypostases et des propriétés; mais cette simplicité considérée négativement écarte seulement toute composition, toute division el toute opposition en lui; considérée positivement, c'est une unité harmonieuse absolue dans la diversité ou la distinction réelle des hypostases et des propriétés: εἶνε τοιαύτη ταυτότη τὴ οὐσία τοῦ Θεοῦ πρὸ ἑαυτην, ἥτι εἶνε ἀπόλυτο ἀρμονικὴ ἐνότη εὐ ἐτερότητι, ἥ ἐν πραγματικὴ διακρίσει ὑποστάσεων καὶ Ἰδιωμάτων. Σύστημα δογματικὴ τὴ ὀρθοδόξου καθολικὴ Ἐκκλησία , I. L Athènes. 1903. p. 309; cf. p. 300, 302. Reconnaissons, du reste, que les exprès sions de ce théologien ne sont pas la clarté même et n'ont pas la limpidité de la comparaison du soleil el «le ses rayons tant affectonnée par Palamas et scs premiers disciples.

5. Ce «pie nous venons de «lire regarde l'Eglise

grecque proprement dite. Si nous passons à l'Églkr russe, nous y verrons lr palamisme complètement abandonné depuis longtemps dans l'enseignement officiel Du palamisme cette Eglise ne conserve plus, de nos jours, que la fête de Palamas, au second dimanche de carême, et c'est un étrange phénomène que Popposition qui existe en! rc la doctrine des manuels de théologie en usage dans les séminaires et les académies russes el les éloges hyperboliques donnés dans l'office de ce jour a Grégoire Palamas, docteur illustre et défenseur de l'orthodoxie «.

Nous avons vu plus haut. col. 1791. qu'au milieu du xiv^e siècle, le métropolite de Kiev avait d'abord repoussé les tomes des conciles palamites qui lui avaient été adressés de Constantinople. Nous ignorons combien de temps dura cette opposition à l'orthodoxie officielle. A cette époque, en effet, l'union de la métropole russe avec le patriarcat œcuménique était assez lâche, el le devint encore plus au siècle suivant. Il est curieux de constater que les *triodions* slaves manuscrits, dont le plus ancien est le n^o 667 de la bibliothèque synodale de Moscou remontant a peine au xv^e siècle, ou ne contiennent pas les anathématismes du dimanche de l'Orthodoxie relatifs aux hérésies byzantines postérieures, ou les donnent sous une forme très abrégée, signalant à peine les noms des hérésiarques. Ils remplacent souvent la mention des hérétiques byzantins par celle de certains hérétiques russes. Pour trouver, au complet, les anathématismes du *Synodicon* grec, y compris ceux qui sont lancés contre Barlaam et Acindyne, il faut ouvrir les *triodions* imprimés, dont les premiers datent du xv^e siècle. Le type grec, du reste, ne fut pas longtemps en usage. Dès le milieu du xv^e siècle, on s'occupa ch modHier complètement l'office du dimanche de l'Orthodoxie. sans prévenir h s Cirées.

Le concile de Moscou de 1719 confla a l'archevêque de Kroutilza, Gabriel, le soin de composer ce nouvel office. Sa révision, présentée en 1752 à l'approbation du Saint-Synode, ne fut pas agréée, parce qu'elle était trop longue et conservait intacte la liste des hérésies nationales. On ne l'utilisa que deux fols, aux carêmes de 1753 et de 1755. I n nouveau concile de Moscou, tenu le 23 mars 1766, ordonna de recueillir tous les offices, imprimés ou manuscrits, du dimanche de l'Orthodoxie, el chargea Gabriel de Tver de faire une nouvelle rédaction. Celle-ci fut approuvée, avec quelques moditcalions. par le Saint-Synode en séance plnlcre du 8 décembre 1766. Le 15 décembre de cette même année, elle était présentée a l'approbation de l'impératrice Catherine II, qui ratifia le projet synodal par un oukaze du 19 février 1767, et le 27 mars suivant, le Saint-Synode ordonnait l'impression du nouvel office à raison de 110 exemplaires sous le litre de *Posliédwanié ce nédiéliou pravoslaoiia*. Cf. Nicolas Grigoriiev, *Itscnts de Catherine II à l'oberprocuror du Saint Synode Ivan Ivanovitch Mellissène*, dans le *Pousskii Archiñ* t. vm. 1870, p. 751-757. Ce nouvel office était fort écourté. Aux nombreux el longs anathématismes du *Synodicon* grec on substituait douze anathématismes tout à fait nouveaux de fond el de forme. Les noms des hérétiques étaient supprimés. Seuls les noms des rebelles Olreplev et Mazepa paraissaient au onzième analhématismc dirige contre ceux qui n'admettent pas que les souverains orthodoxes sont élevés au trône par une volonté spéciale de Dieu sur eux, el reçoivent piirl'Onction du chrême les dons du Saint Esprit pour l'accomplissement de leur grande mission. Ces noms mêmes furent supprimés dans l'édition de 1869 Dans les nouveaux anathématismes, pas la moindre allusion n'est faite à Barlaam et à Acindyne pas plus qu'a la doctrine de Palamas.

En faisant cette réforme. l'Eglise russe se mettait

d'accord, pour ce qui regarde le palamisme, avec la doctrine de sc* théologiens, qui, depuis lu lin du wir siècle jusqu'il nos jours, ont régulièrement enseigné tout le contraire des thèses do Palamus. Nous avons pu consulter deux des manuels de théologie utilisés dans les séminaires russes dans la seconde moitié du xvni* siècle et AU début (ill xix*. L'un et l'autre se taisent sur les théories de Palamas et enseignent hi doctrine des théologiens catholiques sur l'essence de Dieu et scs attributs, la* premier, *Théophylade Gorskil*, « rit : *Sciendum est omnia attributa hei tam inter sr quam earn essentia hei esse re ipsa idem, ita ut unumquodque de alio, et unumquodque de essentia Dei, et vieissim essentia Dei de unoquoque eorum prudicari possit, veraque sint enuntiationes ista ; Sapientia hei esi ipse Deus; Sapientia Dei est Dei omnipotentia, etc.,. Eadem hei attributa non de essentia Dei tantum, sed et de singulis personis prudicari in recto possunt, ita ut verum sil dicere · Deus Pater est divina sapientia; Deus Filius est divina sapientia, etc Hinc consequitur personas divinas, quatenus inter se tantum, non autem ab essentia Dei distinguuntur, non distingui etiam ab attributis divinis. Orthodoxm orientalis Eccleshv dogmata seu doctrina Christiana de credendis*, éd. de Saint-Petersbourg, 1818, p. 77. I.e second, *Sylvestre Lebrdinskii*, n'vil pas moins explicite : *4tributa divina, dit-il, prout conceptibus nostris formantur, multiplicia sunt, et a se invicem dlffertAaa; sed prout sunt in Deo, ab eo non differunt : i.nica enim essentia divina omnes illas perfectiones in se complectitur, sive est qualibet earum eminenter....Nihil est in Deo quod non sit Drus. Compendium theologicæ classicum, 2. éd., Moscou, 1805, p. 112 et 805,*

Les manuels de théologie composés au xix^e siècle contredisent également le palamisme. Celui d'*iVAntoine Amphileatruv*, qui a été traduit en grec, déclare qu'il n'y a en Dieu aucune distinction réelle des attributs; c'est nous (pii, à cause de la faiblesse de notre esprit, distinguons en lui des propriétés variées; quant à lui. Il est parfaite unité et Identité, esprit très pur et absolument simple. · *Théologie dogmatique, de l'Eglise orthodoxe catholique orientale*, traduction grecque de Vallanos. Aliènes p, 72. Ailleurs, le même auteur dit qu'au ciel les saints voient l'essence de Dieu : ὁπόμεθα τὴν / Οὐσίαν τοῦ Χριστοῦ οὐσίαν μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου (νέῦματο . *Ibid.*, p. 11K. *Macaire Hulgakov*, dans son cours développé, parle des deux extrêmes qu'il faut éviter dans la question de l'essence de Dieu comparée à ses attributs: d'un côté, le réalisme, posant une distinction réelle entre l'essence et les attributs et entre les attributs respectifs; de l'autre, le nominalisme, qui ne voit (pas des synonymes dans les mots par lesquels notre esprit exprime ses diverses perfections qu'il attribue à Dieu.

Lu première opinion, ajoute t-ll, dans une note, fut soutenue ru Occident, nu xn· siècle, par Gilbert de li Porrée, évêque do Poitiers, *et, en Orient, au .x/i* aiècle. par quelques moines de PAtbos* On voit avec quel dédain le célèbre théologien russe parle de Pahimns, de ll doctrine et de scs disc iples. D'après lui, la doctrine de l'Eglise orthodoxe, yiiiiséc dans la révélation divine, est que l'essence de Dieu et scs attributs, ainsi que les dtribuls entre eux, ne se distinguent pas dans hi réalité même; mais qu'entre ers notions ll v a une distinction réelle dans notre esprit, et qu'il existe en Dieu un fondement a cette distinction. *Pravoslavno-dogmaticheskoe llogoslovie*, t I, l* éd., Pétrograd, 1883. p. 111| 145. Pour ce qui regarde la nature de la grâce el l'objet de la b^{ct} itltudr, le même théologien ignore complètement l'opinion palamitic rl s' xprime comme un catholique. *Sylvestre Malevanskil*, dans \ *Essai de théologie dogmatique orthodoxe*, 1.1, Kiev, 1892, p. ftsq . <#! d'accord ivre \.n.drc, et déclare, p 55 <pn.

saint I honias d'Aqniiii a e xposé parfaitement lu vraie doctrine sur cette question. *PhhtarMe* (*ioumilevsl/*, dans *Prcwoslatmoe dogmatitcheskac Dngosfovie*, 3^e éd Pélrogmd, t. r, 1883, p. 36-38, s'exprime d'une manière assez obscure* mii l'essence de Dieu cl ses attributs, et ne parait pas bien saisir le problème. Il classe pourtant parmi les être urs la doctrine de Gilbert de la Porrée, voisine de celle de Palamas. Quant A ibirlaam, il le* considère romnic un pur nominaliste.

I n point demeure obscur chez certains théologiens russes contemporains, c'est celui de l'objet de la béatitude du ciel. Impressionnés par les textes de quelques Pères anciens sur l'incompréhensibilité de Dieu, ils paraissent nier que les élus voient l'essence divine en elle-même, mais ne disent pas en quoi consiste la vision beatificative. Philaret de Moscou, dans son *Catéchisme développe*, d'un côté, que l'essence de Dieu est au-dessus de la connaissance des hommes et des anges, sans distinguer entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle; de l'autre, il déchire que la béatitude provient de la contemplation de Dieu dans la lumière et la gloire et que les corps des saints, à la résurrection, seront embellis par la lumière divine, tout comme le corps de Jésus-Christ, au jour de la transfiguration sur le Tabor. Il faut avouer que ce n'est pas très clair, et qu'on pourrait découvrir dans ces expressions des traces de palamisme. Peut-être Philaret est-il resté volontairement dans la pénombre pour ne pas heurter trop violemment l'ancien dogme palamite. Dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe*, publiée sous la direction de A. P. Lopoukhine, puis de N. Gloubovskii, Ivan Sokolov, à l'article *Varlaam*, t. II, col. 155-157, dit simplement que la doctrine de Palamas fut confirmée par l'Eglise, sans nous renseigner sur cette doctrine elle-même. On devine l'embaras des théologiens russes pour parler du palamisme. Ils ne peuvent pas ne pas s'apercevoir de la position fautive dans laquelle se trouve l'Eglise gréco-russe de nos jours par rapport à l'ancienne orthodoxie byzantine du XIV^e siècle.

VIII. La contrivance $\rho\lambda\iota\alpha\mu\pi\iota\tau\iota$ i.'Aror.ooi.
TiQi i. CATiroMQti. C'est précisément sur cette
position fausse que nous voudrions attirer l'attention
du lecteur. A la fin de cet article.

Nos théologiens paraissent parfois a court d'arguments clairs et décisifs pour démontrer que l'Eglise dissidente d'Orient n'est pas la véritable Eglise. Les théologiens orientaux, dans leurs attaques (contre le catholicisme), ont tellement parlé des innovations latines et tellement vanté l'immutabilité de leur Eglise, qu'on a presque fini par les croire sur ce point. Or, il n'est pas (l'Eglise qui ait montré plus d'incohérence dans son enseignement dogmatique que l'Eglise gréco-russe. L'histoire de la controverse palamite vient de nous en donner une preuve entre beaucoup d'autres, le cas est vraiment trop peu connu, typique. Au XVIII^e siècle, on canonise la doctrine palamite. On la présente comme un développement authentique de la définition du VI^e concile à Constantinople. Quiconque la rejette est un hérétique, (il est poursuivi comme tel, frappé de l'anathème et privé de la sépulture ecclésiastique. Chaque année, au premier dimanche de carême, on répète les anathématismes et les mandements où il se trouve solennellement exprimée. Au second dimanche de carême, on célèbre à l'égal d'un des plus grands docteurs de l'Eglise le père de cette doctrine, Grégoire Palamas. Dans le même concile, dans les académies ecclésiastiques et les séminaires, on réfute comme une erreur cette même théologie, et l'on enseigne les thèses (qui lui sont diamétralement opposées) qu'on a condamnées en la personne de Barlaam, d'Acandine, de Nicéphore Grégoris et de Proclaire Cydonès,

Au x viii^e siècle, nloFM que dans l'Église grecque on revient officiellement à l'orthodoxie du xiv^e siècle ct que les quatre patriarche* d'Orient promulguent une. profession do fol ou le palamisme est déclaré de foi obligatoire, l'Église russe opère une refonte radicale de l'ollice du dimanche de l'Orlhodoxle d'où est exclue toute allusion aux dogmes palnmltes, ct Ms théologiens prennent, dans leurs manuels, la contre partie de ces dogmes. Mais l'Église russe elle-même ne reste pas A l'abri de la contradiction : elle continue de célébrer ln fête de saint Grégoire Palamas ct do chanter les éloges dithyrambiques que lui décerne l'hilothéc Kok-kinos dans l'office du Jour.

La contradiction, l'Église grecque contemporaine l'étale ouvertement, non seulement en laissant enseigner par scs théologiens ct à ses clercs ce qu'elle anatliématise dans ses olhees, mais encore en permettant do répandre parmi scs fidèles des livres d'instruction religieuse ct d'édification dont les uns endiguent le palamisme cl lrs autres le rejettent : tels le catéchisme de Nicolas Bulg iris, (pii est hostile au palamisme, et le Θησαυρό de Damascene le Studlte, qui parie de l. lumière thaborlque incréée.

La question est Intéressante à un autre point de vue. Pendant tout le Moyen Age, les polémistes byzantins avalent mis un acharnement Incroyable à accuser l'Église romaine d'innovation en matière doctrinale. On hd reprochait surtout d'avoir ajouté le mot Α7-liaqtie au symbole et d'enseigner la doctrine exprimée par ce mot. Or voici qu'à la lin de cette période, un siècle avant la prise de (Constantinople, cette Église byzantine, qui se vante tant de rester fidèle en tout à l'antique tradition sans rien ajouter, ni retrancher, se mêle, elle aussi, d'innover ct de faire du développement dogmatique. Mais en quoi n consisté ce développement, ce passage de l'implicite à l'explicite ? A allér-rcr gravement la notion même de Dieu, en introduisant en lui la composition de substance ct de propriétés découlant de la substance ct réellement distinctes d'elle; à placer en lui un fourmillement d'entités diverses, Α en faire un soleil aux multiples rayons. Bien de plus contraire non seulement à la théologie chrétienne. mais aussi, cl surtout, à une saine philosophie. C'est cependant une pareille doctrine qui, par une permission de Dieu, où il n'est pas défendu de voir un châtiment, a réussi à s'imposer comme dogme othciel. Ace dogme, du reste, l'Église dissidente n'ii pu long temps rester fidèle et n'a pas tardé à révéler aux vœux de tous l'impuissance de son magistère. De nos Jours, ln majorité de ses théologiens n'a trouvé rien de mieux, pour couvrir et excuser les variations doctrinales du passé, que de déclarer que seules les défini* fions des sept premiers conciles œcuméniques, avec lo symbole de Nleéc-Constaitiiioplc, constituant l'élément dogmatique el vraiment invariable de renseignement erclshistlqr, Mais celle apologie tardive équivaut à dire que l'Église orientale a perdu pratiquement le pouvoir d'enseigner lu vérité, de condamner l'erreur et de dlrinrcr définitivement la moindre controverse.

Nous no connni**oni aucune étude d'ensouible qui truite dr lolls le* points examinés dans l'article. Le* source* tilili*ée>, <|i>nt un bon nombre tout encore inédite>, ont étésigiin-Ita* en leur lieu, et nou* croyons inutile d'en dresser «te nouveau la tinte. On trouvera dans l'ouvrage «ouvent cité de Porphvrc Ouxpenskill, Voilofo Khrlsllanskil. Athon. I. ni, M. l' Syrcnn. Saint Pelrrsboiirg, 1802,p, 6834U11, lerecueil A peu pré* complet des document* édité*, en dehors de* //h- /o/r< < de Nicéphore Grégora* et do Jean Canlaciizènr. Ceux mil sont Imprimé* dan* la P. (-., I. < !.- (i il, ont dlô indiqué* au cour* de l'article. Parmi les études, ti celle* qui ont été ► Ignah c* n l'article Pa i a m a s, il faut ajouter les suivante* : J. finis, i r 'ipiodr tdsqchadr de /Ji l.dan* le* A<7mt d'Orlrnl, t M. 1003, p 50 64», travail <Mi ne manquent pus le* fnexnc-

lltudr*. l'auteur avant ignoré phisieur* source* (pic non* avons utilisées*, Théodore Ou*pen*kH. Slnodlk nr nhfPlinu praoottaiilla, O le-sa, 1873, tnivad d'abord publié dan* lrs ZnphJf/dr/*un/i>rr«/i/d'OrfrAfo, t. MX, p. <8l >q,, r| consti-tuant comme un appendice h l'ouvrage du même auteur indiqué Α l'article précédent, Α/xr u sur /Viia/nfrr dr ln ciol-Italian bgzanltne ; Thérni«toclè* Ch. Stavrou, XI îrcfl twv ησυ/χστι/ώ/ ·ή: tô' zxt r/- Λιù ; IxdpzJtf. 1005; Knirnbachor-lJirhard, Gn-rhichtr drr bi/z/intniithrn l.lbralur, 2* éd., Munich, 1807, p, 100-11 i ; G. Mcreali, NoU:i? di Procoro e Ikncrlrla Cidorxf, di Mitniiflr (^dmi, dt frodom AMImMa, rd altri appunh !*r la fiorla della lenlogla r della IrUtralura bizanltina del >rcolo .XIV, Homr, 1030, oh l'on trouvera de nombreux ren-seignement* nouveaux el quelque* texte* in>-dit> relatifs Α la controverse palamitc; Alexii, évêque, ViianUbki ftoer-kotaiye fmjdiki XfV olêka. (I^t muillquft rrrrlétlaiUquitt bn zantiru du XIV. ii^le), Kazan, 1006; V. P<trov*kil. article \unthrrnn, dans la /Yanη^Iavηηla Iwiyn/o'ihdu rntulk/o-pedlia de Α. I'. Ixqioukhinc, I. î, 1900, col. 670-700; K. Ha-nmzrk, Sludim zur (irtchiddr drt (Supple-mentalt dan» l'Eoi, t. xxxi, 1028.

M Ju o ir .

PALANCO François (1657 1720), -Néa Catnpo-Henl près de Madrid en 1657, il entra dan* l'ordre des minimes, où il exerça longtemps les fonctions de professeur; nommé linalcmcnt à l'évêché de Jaca, il m prit possession le 21 novembre 1717 cl mourut le pf octobre 1720. Théologien de mérite cl dialecticien redoutable. Il représente, dans son ordre. ln tendance qui cherchait à résister h l'esprit nouveau du P. Mal-gnan ct de scs disciples, cl à maintenir le thomisme Ceci se remarque dans scs deux ouvrage * principaux 1. Cursas philosophicum juxta mirum S, Thomæ doctri-nam digritus, 3 vol. qui parurent successivement, Sala-manque, 1695; Madrid. 1606 cl 1697; il s rattacha comme t, iv, un Dialogus physico theologicus contra philosophhr novatores, sive Thnmista contra atomistas, Madrid, 1711, (pii lui attira une vigoureuse riposte de son confrère, le P. J Sugueiis, Atomismu* demonstratus cl vindicatus ab impugnationibus philosophica theolo-gicis /L P. Fn Palanca. - 2. Opera theologica ad men (em S. Thonur, io in-f.»!., dont l'impression commencée à Madrid se continua après la mort de l'auteur, 1706 1731; sans suivre l'ordre de la théologie classique, les divers traités se rapportent aux questions les plus Im-portantes : De Dca uno; de peccubittale et impeecabi litate creatura Intellectualis; de Verbo incarnato; de fide, spe et caritate (avait paru séparément à Madrid, 1701); de providentia Dei concordata cum humana libertate rt sanctitate divina (avait déjà paru à Salamanque, 1692); de conscientia humana, où, au dire de Hurler. Palanco se montrerait probabliloriste.

IC. du Pin, Table unitrrs. des auteurs mit %, t. II, χνιρ sl& ch, col. 2701-2705; Hichnnl et Giraud, nibliothiquu uirrH rd. de 1821. t. XVil, p. IIS; Hurter, Nomenelaht, 3. édlt.« t. iv, col, 668-600.

É. Αμ λ χ v .

1. PALANTIER Jonn-Pnul. frère mineur cou vonlucl (xvi^e siècle). — Ne ù Castel Bolognese, dans la province politique actuelle de Biivenne.cn Italie, il fut maître ès arts, docteur cl maître en théologie, régent à Crémone et à Parme, et lecteur en philosophie cl en théologie. Il professa aussi la philosophie aux gymnases de Pavle el de Milan, et la théologie a l'université de Perrare cl chez les bénédictins de Sainte Justine Α Padouc Il exerça la charge de contulteur du Saint Olllcc et, en H102, il fut élevé par Clement VIII nu siège épiscopal de Luccdonla, en Sicile, dans le royaume de Naples; il y mourut le 26 octobre 1606 (t'ghc1li, l lurtcr, J.-H. Sbaralen, Supplementum. l n, p. 110) et mm 161 l comme le soutient L. Wadding.

Il est l'auteur des misrages suivants : L Lectiones aurea in quattuor libros Magistri Sententiarum, in qui bus it Magistri littera accurate explicatur, et quirstiones omnes, quir a scholasticis tractari solent, subtiliter exa-

minantur, fleggio, 1593; Venise, 1594 (2 t.); Venise, 1599 (I 1. ln-4.); 2. *Illustris psalmorum davidicorum nusquam a recepto suerit Scriptune sensu recedens... explanatio... Qusestlonibus scholasticis occurrentibus adjunctis*, Brescia, 1600 (2 t.). Venise, 1617 (cf. *Hiet, de bibliogr. cath.*, 1.1, col. 370); —3. *Prnlectiones in librum primum poslericrum*, Venise, 1579, in-1°;~ 1. *Tractatus in libros Aristotelis de anima*, Venise, 1580 : ce traité est incomplet; - 5. *Explanatio in hymnos ecclesiasticos ad Paulum* V, Bologne, 1606, in-1°; 6. *Mundus minor*, Venise, 1582, in-4* (cf. *Catalogue des livres imprimés du British Museum*); 7. *Epitaphium*, en latin et en étrusque, consacré a son frère Christophe, prédicateur célèbre, qui a composé un Lrand nombre de sennonnaires en latin cl en étrusque

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. Home, 1906 p 117; J.-IL Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2' édit., t. i, 1908, p. 371 et t. n, 1021, p. 110; *Bibliothèque sacrée*, t. χviii, p. *119; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca franctscana universalis*, t. n, p. 19«; H. Hurter, *Xomenclaior*, 3* édit., t. II, col. 373; 1'Uhelli, *Italia nacra*, t. vi.

Ani. Τεεταεκυ.

2. **PALANTIER Jérôme**, frère mineur conventuel, oncle de Jean Paul Palanlicr (xvi» siècle). — Originaire, comme ce dernier, de Castel Bolognese et docteur en théologie, il enseigna la philosophie et la théologie à Turin, Pavie cl Padouc, occupa la chaire de métaphysique a l'univerdie de Ferrarc et fut élevé, en 1582, a la dignité de ministre provincial de Bologne. Il fut un des quatorze représentants de l'ordre des frères mineurs, qui siégèrent dans la congrégation *De auxiliis*, instituée par Clément VIII, le 20 mars 1602, pour mettre tin â la controverse au sujet de la *scientia media*. En 1603. il fut élevé au siège épiscopal de Bitonlo. où il mourut en 1619,à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

U a composé les ouvrages suivants : I. *Lectiones in Aum Sententiarum*, ms. in-1° conservé à la bibliothèque du couvent des Douze-Apôtres, ù Home, cl qui commence par les mots : *Quoniam absoluta consideratio procedit respedivam*; 2. *Positiones ad mentem peritiorum utrorum in Xt capita distributa ad Bodulhum Pium card Carpentem, ordinis protectorem*, Crémone, 1562, in-i@; 3. *Commentaria in Catechismum romanuntun usque ad cap. 3 partis II* deducia, et partim suppleta a Joannc Ferretto Hcgiensi ejusdem ordinis discipulo auctoris*, ms.; 1. *Passio D. X. Jesu Christi carmine exámetro cl saphico narrata*, ms.; — 5. *Oratio in funere regis Hispaniarum Mediolani m comitiis yen. Ordinis an 1562 habita*, Milan, 1562, 6. *Oratio gratulatoria collegii theologorum in primo adventu Marci Cornelii episcopi Patavini ad suam sedem dicta in aula episcopali die 29 mariii an. 1595*, Padouc, 1595; - 7. *Epistola ad Fr. Archangclum Puteum a Burgo*, qui est publiée en tête de *VApologia* de ce dernier, Bologne, 1581; - 8. *Carmina* qui ont été publiés dans la collection de Gérard Borgognl, Venise. 1599.

.1,-11 Sbamlco, *Supplementum*, 2' ôdlr., t i, 1908, p. 370-371; I'ghcIII. *Huila sacra*, t. vu. *Episcopi BUuntint*, n. 35; Pullius t^onardu* lbrmi*. *Responsiones ad exixutiluttonrs eontra icimitam nwdlnn*, pari. I, sect. ni, n. lu.

Am. Tkkt a b i i t .

PALEARIUS Aoniü. humaniste italien, né ù Scroli vers 1500. Son vrai nom était Antoine Paleari, *della Puglia*, selon d'autres, ou *dei Pagliaricci*. Protégé par Émile Ellonardi, son évêque, il passa à Borne une jeunesse studieuse, occupée de préférence aux lettres classiques et a l'archéologie. En 1530, nous le trouvons a Pérouse, puis a Sienne, cl finalement â Padouc, où il eut Lampridius pour maître de grec, cl sc lia avec Pierre Bernbo. H se fuit connaître ù celte époque comme poète cl orateur, et. Justement, remporte un

brillant succès ù Sienne en défendant son ami Bellanti, accusé de contrebande sur le sel. Mais il est de plus en plus attire vers la philosophie; cl il n'en pouvait être autrement dans ce milieu de Padouc, déjà mis en effervescence par les hardiesses de PomponazzL Palearius y alla lui aussi de son traité sur l'immortalité de l'âme, un poème latin en trois parties, très apprécié de Sadolet, où il y a des parties « une réelle élévation, niais qui nous laisse perplexes sur la véritable opinion de l'auteur. Il en ressort, en tous les cas, qu'il était dès lors hanté par les problèmes d'ordre religieux. Il venait de sc retirer â Cecignano, près de Volterra cl de s'y marier. Il sc lie à ce moment avec Pierre Veltori, mais aussi avec un ami plus inquiétant, Bernard Ochino. Il sc livre à des études théologiques et, soil dans des leçons privées, soit dans des écrits non identifiés, hasarde des théories qui lui attirent les dénonciations d'un moine, venu prêcher à Col'e. Défendu alors par Sadolet, il put échapper à une comlamnation formelle; mais sa candidature pour une chaire à l'université de Sienne fut écartée, malgré un assez curieux plaidoyer prononcé devant le Sénat de celle ville. Il s'y défend, mollement d'ailleurs, d'être un adepte de toutes les doctrines de Luther, Mvlanchthon, Buter, tout en faisant un grand éloge de ces hommes qui. dit-il,« ont écrit avec gravité, conscience et vérité », cl n'ont fait bien souvent que reproduire les Pères grecs cl latins. Or, parmi les lettres, fort intéressantes, qu'il nous a laissées, nous en avons une écrite à celte période de sa vie, que le « serviteur de Jésus-Christ Palearius » adresse à Martin Luther, Philippe Mclanchlhon, Martin Bucer, Calvin, el tous les Suisses et Allemands. • qui invoquent Jésus-Christ ». Il s'agit du concile de Trente qui se prépare. Palearius écrit à « scs frères » : « Si vous avez d'un commun accord rejeté tant d'abus de la Babylone romaine, si vous êtes unanimes â maintenir les commandements apostoliques el ù défendre l'Évangile, pourquoi vous diviser sur un ou deux points, etc. (il fait allusion à la (piestion sac.ramcn.taïre)... Je vous recommande votre serviteur et disciple Bernard Ochino. Aidez-le de toutes façons... »

Il n'y avait donc rien d'étonnanl que Palearius, même absous une première fois, ne cessât pas d'etre suspect. Il sc réfugie à Lucqucs en 1516 cl y occupe une chaire de rhétorique, puis va enseigner le grec, cl le latin à l'uiiversilé de Milan, jusqu'à ce que, accusé de nouveau d'hérésie, il tombe aux mains de l'inquisiteur Angelo de Crémone. Les chefs d'accusation sont précis el semblent fondés : il nie l'existence du purgatoire; blâme les sépultures dans les églises; méprise les ordres religieux, assimile les moines à des prêtres de Mars; cl attribue la justification et la rémission des péchés uniquement à la foi dans la miséricorde divine, et dans les mérites de Jésus-Christ. En 1566, il était encore dans les prisons de l'inquisition de Milan; il fut transféré à Home en 1568 et incarcéré ù Tor di Nona, el finalement pendu au pont Saint-Ange le 3 juillet 1570, et son corps brûlé sur place.

(*Euvres*. - *De immortalitate animarum* (en vers hexamètres), Lyon, 1536 el 1552; *Libellus de morte Christi*, 1512; *Epistolarum libri (res*, Lyon, 1553; *Actio in pontifices romanos et eorum asseclas ad imperatorem romantun, reges et concilii presides conscripta...*, Leipzig, 1606. (On lui attribue : *Del beneficio di Gesù Cristo crocefisso*, Venise, 1513, où est soutenue la doctrine luthérienne de la justitlcatlon par la foi sans les ouvres; mais cet ouvrage serait de Benoit de Mantouc. *Opera*, Amsterdam. 1696, cl léna, 1728.

Tirnbmchl, *Storia drlla lilrratura Italimui* (éd. 1833), t. iv, p. 259; Nlcéron, *Mémoires pour servir a Phistoirc des Immmn illustres*, I. xvi ; Hallbnvcr, Vie, rn tête de l'édition des (Efinreado Palearius. Icon. 1728; Viri, par Eckcrmann, I psal. 1763, et par Gnrlitt, Hambourg. 1805; Ho Mnlih.

t. *Paleario*, 1855; YoUOg, /7w D/ and timrof Aonio Palen-
no, 2 vol., 1860; J. Bonnet, A. *Paleario*, 1863; «Sforza,
t'n tpisodio poco nolo della ulhi til A. *Paleario*, dim* Gtorn,
dor» della tetteralura Italian", t. XIV; G, Morpurgo, *tn tuna-
nishi marUre (Aonio Palearior, Im riforma trorlca ttaliana*
net we. XI7, 1912.

F. Bonna HD.

PALÉOLOQUE (Joan V), empereur byzantin (1311-1376 et 1379-1391) est a signaler ici surtout pour sa conversion nu catholicisme. Pressé par le danger turc, il sollicita le secours d'Urbain V et, par lui, de l'Occident chrétien. Apres maintes négociations cl ambassades pour l'union des Églises, il se rendit personnellement à Borne où. en présence <lc quatre cardinaux, il lit profession de foi catholique le 18 octobre 1369, en l'église du Saint-Esprit. Le dimanche suivant eut lieu l'entrée solennelle du pape et de l'empereur à Saint-Pierre au chant du *Te Deum*. suivi de la messe pontificale au cours de laquelle Jean V renouvela sa profession de foi. L'année suivante, Urbain V lui envoya un induit lui permettant d'avoir un autel portatif pour y faire célébrer la messe où il voudrait, par un prêtre, latin seulement, attaché à sa personne. Bay-naldi. *Annales*, ad an. 1370, η. L On voit par là que Jean V n'eut pas licence de garder le rite grec. Cette exigence, qui nous étonne et à laquelle il se soumit, prouve la sincérité de sa conversion, à moins que ce n'en soit la nécessité politique.

Allalius a publié, le premier, le texte grec el la traduction latine de celte profession de foi. *De consensu*, p. 813-852; reproduction dans P. G., t. c l iv, col. 1297-1308; réédition critique dans Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum grive r d laliniv*, Vienne, 1872. p. 87 sq. Les articles de cette profession n'offrent rien de particulier. Ils sont la re production mot pour mol de ceux de la profession de foi d'Andronic Paléologue (*ibid.*, n. vi, p. 15-21).

Dans la querelle pahimile, Jean V ne prit point parlé, ce qui permit au palamisme de garder les fruits de sa victoire.

Outre Ul. Chevalier, *Ibp,rtturr. Hio-bibliographic*, soir lajbcaw, *Histoire du Bas-Empire*, t. xx. 1836, p. 426-132; IL de l-iHiuivclle. *Le bienheureux Urbain V et la chrtlienlt au milieu du XIV. siècle*, c. x, xvni: pour le détail des négociations politlco-rellgicuM*>. O. Ihdcckl, *Un empereur de liijzancc à Home*, Varsovie. 1U30.

V. Gkvmel.

PALÉONYDORE, voir **OUDEWATER** (Jean d.).

PALEOTTI Gabriel, cardinal cl premier archevêque de Bologne (1522-1597).- Il naquit d'une noble famille bolonaise où renseignement du droit était de tradition. Son ancêtre paternel. Vincent, occupait déjà une chaire à l'université de Bologne en 1456. (e fut un homme considérable, (pii eut une trentaine d'enfants, tous mâles, sauf un. Onze d'entre eux sur vécurent, qui devinrent soldats, gens d'Église de l'un et l'autre clergé. C'est l'un d'eux, Alexandre, lui aussi professeur de droit, qui fut le père du cardinal, le 1 octobre 1522; celui-ci, dès l'adolescence, fut distingué pur sa culture, l'intégrité de ses mœurs cl ses vertus. H lit ses études au collège Ancarano, où il eut pour cou disciples et amis Alexandre cl Octave Farnèse et leur cousin Guldantonlo Sforza; son maître d'humanités lut le célèbre Bomolo Amasco; il suivit les cours de droit de Mariano Socini cl d'Augustin Bcroo. A vingt quatre ans. il prit A son lour le bonnet de docteur *m utroque* cl professa aussitôt le droit civil a l'université. avec un éclat tel qu'on l'appelait « le second Aidai ». C'est alors qu'il cul pour élève Hippolyte Vldobrandini, qui devait devenir le pape Clément VU l Entre temps. Alexandre Farnèse était devenu cardinal cl légat d'Avignon. Il lll lout pour obtenir son

.uni Paientti comme pro légat cl gouverneur de Vaison, Paleotll, à la suite de la mort de sa mère, crut devoir décliner celle charge: il refusa de même l'évêché de Majorque, que voulait lui céder Jean-Baptiste Campcggio. Mais, en 1556, Pic IV, à l'affût de tous les gens de talent et de vertu capables de l'aider dans son œuvre de réforme, le fixa à Borne en le nommant auditeur de Bote cl en mettant aussitôt à profit ses conseils pour les grandes affaires en cours. Il avait trente-quatre ans. En 1561, Pic IV l'envole au concile de Trente, comme adjoint au cardinal Hercule Gonzague et aux légats, ses collègues. Il y jouit de l'estime complete de Moroni, devenu le chef de la légation après la mort de Gonzague.

C'est Palcolti qui rédigeait les décrets, traitait avec les ambassadeurs des couronnes, avait à sc prononcer selon le droit dans les litiges; il était le conseiller des Pères, les convoquait aux assemblées, recueillait leurs suifrages en vue de la confection des canons Bref, il déploya au concile une activité admirable, et fut pour beaucoup dans son heureuse conclusion. Il en a rédigé lrs actes pour les années 1562 el 1563, publiés d'abord par Mendham, à Londres, en 1812, puis par Theiner. De plus, il a laissé un *Diarium*, qui est une source de premier ordre pour l'histoire des dernières années du concile. Bevenu à Borne, il prit une part active à la promulgation des décrets de Trente. Pic IV le créa, en 1565, cardinal-diacre du litre des Sahnls-Xérce-et Achillee, et Pie \ le nomma, l'année suivante, évêque de Bologne.

Il fut sacré par son ami, saint Charles Borromée. prit ce grand homme pour modèle el s'employa aussitôt à organiser son diocèse selon la discipline de Trente. On le range à bon droit parmi les grands évêques de son temps. Sa maison est réglée comme un cloître; il tient ses synodes annuels, établit des vicaires forains, se fait prédicateur el catéchiste, construit un séminaire, reforme son clergé et scs monastères, se prodigue en temps de peste et de disette. Il faillit en être lui-même victime, cl sc rétablit en visitant saint Charles à Milan et en faisant en sa compagnie le pèlerinage du Saint-Suaire de Turin.

En 1582, Grégoire XIII le rappelle à Borne et érige son siège de Bologne en métropole. Au conclave qui suivit le pontificat éphémère d'Urbain VH, il no lui manqua qu'une voix pour être élu souverain pontife. Il était devenu, par option, cardinal-êvêque du siège suburbieaire d'Albano, puis de celui de Sabine; mais il n'avait pas renoncé pour autant à sa chère Eglise de Bologne. Il y revint sur ses vieux jours, avec la permission de Clément VIII. non sans avoir obtenu, comme coadjuteur, son neveu. Alphonse Palcolti. Il reparut pourtant une fois à Borne, sollicite par Henri IV lui-même pour intervenir très énergiquement auprès du pape, en plein accord avec le cardinal du Perron, en vue de vaincre la résistance de Clément VIII dans l'aUairv de l'absolution du roi. A la suite de quoi il écrivait au Béarnais : « Celle réconciliation. que nous attendions depuis si longtemps, a suscite rapplaudis.sement de tous el la joie universelle; aussi je ne puis qu'en féliciter Votre Majesté, plein de confiance que celle démarche a été très agréable au Boi des rois, et que Votre Majesté, issue du sang de rois très saints, imitera leur pitié cl leur zèle singulier en faveur de lu religion catholique. li mourut à Civitavecchia. le 22 août 1597. Son corps fut rapporte à Bologne et enseveli dans l'église métropolitaine, devant la chapelle du Crucifix.

(*Euvres*. — *Deiudlus el vpunfSjnToL*.Bologne, 1550, réédité à Venise en 1572, et à Francfort en 1612; *De sacris et profanis imaginibus libri V*, Bologne, 1582, Ingolstadt. 1591; *De bono senectutis*. Home, 1595 (écrit sur les instances de sairil Philippe de Neri); *Episcopale'*

Bononiensis civitatis, Bologne, ISSO; *Archiepiscopale Bononiense*, Rome, 1591; *De sacri consistorii consultationibus*, Rome, 1592, et Venise, 1594; *Del sacramento del matrimonio can la giunta di vad sermoni per la cetera:ione del medesimo*, Venise, 1607.

Al. Ledesma, *De olla et rebus gestis Gabrielis Polienti, S. R. E. card. primique Bononiensis archiepiscopi et principis. Bolagne, 1647*; Aug. Bruni, *Vitae, dñns Marlène, Impiissime collectio*. l. vi, col. 1386; Seb. Merkle. *Ordinal Gabriel Palrout's literariseber Nachlss*, dans *lIdmische Quartal-sdiri/t*, l. xi, 1897, p. 333-129 (article Important concernant surtout le rôle de l'htlcolli au concile de Trente et scs écrits relatifs à cc concile); Cordelia, *Memorie storiche de* cardinali della tanta romana Chiesa*, Rome, 1793, t. v, p. 102*109; Hurler, *Nomenclator*, 3. édit., t. m, col. 339.

F. BonvaHD.

PALLADINI Jacques, dit aussi de **TERAMO** ou d'ANCARANO. né en 1319, étudia le droit à Padoue et devint archidiacre d'Aversa. Appelé à Rome, il y fut nommé secrétaire de la Pénltnceric et des Brefs. Promu à l'évêché de Monopoli en 1391, aux archevêchés de Tarente en 1400, de Florence en 1401, évêque et gouverneur de Spolète en 1410, il avait été chargé par Martin V d'une légation en Pologne. Il y mourut en 1417. Il fut un jurisconsulte célèbre et un professeur de philosophie réputé, d'un génie subtil et d'un style pittoresque.

Œuvres — *In Ub. Sententiarum commentarius*, Augsbourg, 1472; *Consolatio peccatorum*, Augsbourg, 1472. Cet ouvrage bizarre eut beaucoup de vogue et fut réimprimé plusieurs fois au cours du xv. siècle. On en connaît plusieurs traductions françaises et allemandes. C'est le procès de Bélial, procureur de Lucifer et du royaume infernal, contre Jésus-Christ, représenté par Moïse, devant le tribunal de Salomon, au sujet des âmes justes des limbes rachetées par le Sauveur.

Marchand. *Dictionnaire historique*, 1758. t. n, p. 17; Fabricius. *Bibliotheca Medii .Eid*, t. iv, 1735, p. 6-7 et 48; Tmboschl, *Storia della letteratura italiana*, t. vi, 1807, p. 267-263; Hurter, *Nomenclator*, 3. édit., t. n, col. 733; Brunet, *Manuel*, t. iv, 1861, n. 893, et t.v, n. 801-801; Eubel, *Illicarchia catholica Mettli /Eoi*, t. T, 1898, p. 261,363» *186, 499. Bibliographie plus complète dans Ul. Chevalier, *Bibliographtr*, col. 3178.

F. Bonnard.

PALLADIUS, évêque d'Hélénopolis (né vers 363, t avant 431). — L Vie. IL Œuvres.

I. Vie. — C'est surtout aux ouvrages de Palladius que Ton peut emprunter des renseignements sur sa vie. Or, malgré des discussions récentes, l'authenticité des écrits en question est suffisamment établie et reconnue pour que Ton puisse faire fond sur eux. Nous ne croyons pas Indispensable, dès lors, de suivre ici la voie analytique et nous exposerons, d'une manière synthétique, les résultats auxquels sont arrivés les critiques modernes et spécialement dom Cuthbert Butler qui a fait de l'étude de Palladius sa spécialité.

Palladius est né en Galatie vers 363-361. A l'âge de vingt-deux ans il se sentit attiré vers la vie monastique, mais vers une vie monastique un peu spéciale, car il fut grand voyageur. On le trouve d'abord en Palestine vers 386, peut-être à la laurc de Douca sur la route de Jérusalem à Jéricho, puis au mont des Oit vices, ou il passe trois ans (386-388). Il est à Alexandre en 388 et se retire dans le désert de Nitrie, puis dans celui des Cellules, Il est alors le disciple d'Évagre le Pontique. Celui-ci étant mort vers 399, Palladius revient en Palestine. En 400, il est consacré, par saint Jean Chrysostoine probablement, évêque d'Hélénopolis en Bithynie. Il est mêlé de très près, étant donné la proximité de la capitale, à la politique ecclésiastique de l'archevêque de Constantinople. C'est ainsi qu'il prend part à un concile en cette ville en 400 et que,

peu après, il intervient à Éphèse comme représentant de cc synode. Lors de la lutte entre Théophile d'Alexandrie et Jean Chrysostome, il se range du côté de son archevêque. Le synode du Chêne, en août 403, l'accuse d'ongénisme; cf. Pholius, *Biblioth.*, cod. i. ix, P. G., L cm, col. 109. En 405, après l'cxil définitif de l'archevêque Jean, il se rend à Rome, auprès (l'innocent Ier. avec un certain nombre de prélats demeurés fidèles à l'exilé. Chargé par le pape d'un important message pour l'Orient, il est arrêté à son retour et. après une rude captivité, exilé en Égypte; relégué d'abord à Syène (Assouan), il a dû jouir ensuite de quelque liberté, car on le voit à Antinoë et chez les Tabennésiotes de saint Paeôme. Le séjour en Égypte a duré de 406 à 412; Palladius put ensuite revenir en Galatie. Vers 417, il est transféré à l'évêché d'Aspoune en Galatie (cf. Socrates, // . VII, xxxvi, P. O., l. i. xvi, col. 821), il était mort en 431, car c'est un autre évêque d'Aspoune qui siège au concile d'Éphèse. Sur la chronologie ici adoptée voir Butler, t. n, p. 236-217, a complété par quelques remarques du même auteur dans *Journal of theological studies*, t. xxn, 1920-1921, p. 141 sq.

II. (Evres. — L'attribution à Palladius de deux ouvrages célèbres, le *Dialogue* sur la vie de Jean Chrysostome et *l'Histoire laustagte* paraît aujourd'hui incontestable. On a voulu y joindre un fragment, relatif aux brahmanes, qui s'est conservé dans le pseudo Callisthène.

1° Le *Dialogue*. — Texte dans P. G., l. xlv, col. 1-82. — Un vieil évêque oriental et un diacre romain s'entretiennent des malheurs arrivés à l'archevêque Jean de Constantinople. Sans être hostile à celui-ci, le diacre ne laisse pas de se montrer ému de certains griefs qui ont été soulevés contre lui. L'évêque entreprend de lui faire concevoir une plus exacte appréciation des faits. Ainsi est-il amené à expliquer la manière dont s'est déroulé le fameux procès de 403, avec toutes ses tragiques conséquences, jusques, et y compris, la mort de Jean sur la route de l'exil. Il entame ensuite la discussion de quelques-unes des accusations portées contre l'archevêque au synode du Chêne. Le diacre se laisse aisément convaincre de l'innocence de Jean : « L'inleilion de l'Église romaine, dit-il, est de ne point entrer en communion avec les évêques orientaux et spécialement avec Théophile, tant que ne se sera pas réuni un concile œcuménique qui porterait remède à tant de maux. » Col. 78. Et l'évêque de terminer, en assurant que la vengeance divine ne manquera pas d'atteindre tôt ou tard les coupables.

Le dialogue est censé avoir lieu à Rome, avant que l'on n'y ait encore de renseignements précis sur la mort de l'archevêque exilé, et donc au début de 408. En réalité, il est une réponse à un pamphlet mis en circulation contre Jean Chrysostome par Théophile d'Alexandrie et dont Facundus d'Hermiane nous a gardé quelques fragments. *Pro defens. trium capital.*, l. VI, c. v, P. L., t. i. xvii, col. 677. Traduite en latin par Jérôme (le début s'est conservé dans la correspondance de celui-ci, *Epist.*, cxi, P. L., t. xxn, col. 932), celle œuvre haineuse colportait sur le compte de la victime de Théophile des accusations auxquelles il importait de couper court, aussi bien dans les milieux romains que dans les favorables à l'archevêque de Constantinople, que dans les régions de l'Orient. Le mieux était d'exposer en toute simplicité ce qui s'était passé; les faits parleraient d'eux-mêmes en faveur de l'innocence condamnée.

L'unique ms. qui subsiste attribue le *Dialogue* à Palladius. Mais, avant d'accepter ce témoignage, d'ailleurs tardif (le ms. est du xr siècle), il convient de remarquer que, dans tout l'ouvrage. Il n'est question de Pal-

hulius que comme d'un tiers, «Ioni les falls ct gestes sont rapportés avec beaucoup de détachement. D'ailleurs l'évêque du D/afopue est un vieux prélat, qui vient à Rome pour la première fois. Or, en 408, Palladius n'avait guère (pie quarante-cinq ans; s'il avait été a Borne ù ce moment (cc qui d'ailleurs est impossible) c'eût été sa seconde visite (il y était déjà venu cn 105). lit puis cn 108. Palladius était exilé au fond de la Haute-Égypte. H est donc clair que l'évêque du *Dialogue n'est pas Palladius*.

Cela ne veut pas dire que Palladius n'en soit pas l'auteur. Il est trop clair, quoi qu'en dise Tillemont, que, dans son exil de Syène, l'évêque d'Illélénopolis pouvait fort bien composer un dialogue fictif dont il mettait la scène à Rome et dont il prenait pour personnages un diacre et un évêque anonymes. Dans ce contexte rien ne l'empêchait d'insérer les faits et gestes dont il avait élé l'acteur el le témoin.

Or, cette attribution du *Dialogue* à Palladius est déjà faite au vir siècle par Timothée, évêque de Trimithonle qui compose, vers G80, une vie de Jean C.hrysostoinc. Il écrit : Διαλέγεται περί Ἰωάννου μετὰ Θεόδωρου διακόνου τη μεγάλη Ἱ*ώμη ἀνήρ τι τίμιο Παλλάδιο τουνομα. Et Timothée de compléter son signalement cn disant : Celui-ci, après avoir d'abord habité le désert pendant un certain temps, fut honoré de l'épiscopat cn Bithynie. Il a composé aussi les vies (lltl. les vertus) de nombreux Pères ct, pour avoir communiqué avec Jean, il fut emprisonné onze mois dans un cachot obscur. Tir. n. 2. P. G., t. xlvii, col. l v. Il s'agit évidemment ici de [*Histoire tausiaque* et d'un trait <pii y est rapporté. Analysant un autre livre sur Chrysoslomc d'un écrivain nommé Georges, inconnu par ailleurs, Photius dit que celui-ci prétend avoir trouvé ses renseignements dans Palladius. *Bild.*, cod. xcvi, P. G., t. cm. col. 311.

Et cette attribution est confirmée par le fait qu'il existe une étroite parente entre le *Dialogue* ct *VHistoire tausiaque*. L'étude stylistique montre, de part cl d'autre, la meme phraséologie, le même vocabulaire. Plusieurs citations scripturaires, d'ailleurs différentes du texte reçu, se retrouvent des deux cotés. Les informations données sur les personnages qui figurent ici ct là sont identiques. Les deux écrits connaissent Évangrc le Politique cl en citent des fragments analogues. Comme l'écrit dom Butler : - La conclusion est justifiée (pii fait des deux livres l'œuvre d'un seul et même auteur. ■ *Journ. of theol. stud.*, t. xxn. p. 139-1 11. — Cette conclusion, (pii est aussi celle de P. R. Coleman-Norton. permet de renforcer la vie de Palladius de tous les événements (pii sont rapportés de celui-ci dans le *Dialogue*; d'autre part, elle permet d'envisager le *Dialogue* comme une source de tout premier ordre pour l'histoire de saint Jean Chrvsoslome.

2° /.'*Histoire tausiaque*. Texte dans Butler, t. n, p. 1-169; reproduit avec quelques ameliorations dans Lucot.Cf. P. G..l. xxxiv, col. 995 1260.— Cc titre assez singulier, Παλλάδιου Ααυσιακόν. mais qui est attesté pur les meilleurs mss., doit se traduire par celui-ci, qui sc rencontre également : ἡ πρὸ Λαυσὺν Ἱστορία, Le titre de *Paradis* (pii sc trouve en beaucoup de témoins est un terme générique pour désigner les œuvres relatives aux moines d'Égypte. Plusieurs de ces témoins mettent ce *Paradis* sous le nom d'Heraclide. Voir Butler, t. n. p. 182 183.

C'est l'Iiistoirc desascèles illustres racontée à Lansos. un haut fonctionnaire de la cour de Constantinople. Ami et protecteur de Palladius, ce personnage avait exprimé le désir de connaître les faits et gestes de ces moines d'Égypte, de Palestine el d'ailleurs, dont on commençait à parler beaucoup dans la capitale. (. esl pour satisfaire à cette demande que Palladius rédigea, en 119 120, celte série de biographies monastiques.

Le livre cul. dès le début, un très vif succès et spécialement dans les milieux d'ou il sortait, c'est-à-dire chez les moines eux mêmes. Or, cn même temps que lui, circulait une composition analogue, *VHistoria monachorum*, rt y.zz* Αίγυπτου των μονάχων Ἱστορία, qui. cantonnée dans la description du monachisme égyptien, traitait d'un bon nombre de personnages dont parlait aussi *VHistoire tausiaque*. Inc contamination des deux écrits était inévitable. Pendant qu'un certain nombre de copistes gardaient le texte pur de l'un ct de l'autre, certains complétaient l'un par l'autre les deux textes. C'est sous cette dernière forme composite que l'*Histoire tausiaque* a été connue en grec jusqu'à nos jours. Les recherches de dom Butler d'un côté, d'E. Prvuschen de l'autre, ont enfin réussi a dégager le texte primitif de chacune des deux compositions. En 1897, paraissait l'édition critique de *VHistoria monachorum*, donnée par le professeur allemand, en 1901, après de longs travaux d'approche, l'édition critique de l'*Histoire tausiaque*, publiée par le bénédictin anglais. C'est â ce dernier texte qu'il faut désormais sc reporter; celui qui est donné dans P. G., représentant une de ces contaminations dont nous avons parlé.

Si on laisse de côté un premier préambule et une lettre à Lausos, pièces dont l'authenticité n'est pas bien assurée, l'ouvrage débute par une courte préface, où l'auteur, répondant au désir de son illustre ami. annonce son intention de rassembler cc qu'il a vu ou entendu, sur < les Pères, hommes et femmes, των πατέρων, ἀρρένων τζ καὶ Οηλείων, dans le desert d'Égypte, en Libye, en Thebaide, a Syène, au-dessous de laquelle (cn descendant le fleuve) sont ceux qu'on appelle les Tabennésioles, puis en Mésopotamie, en Palestine, cn Syrie, el dans les parties de lOccidcnl, a Rome, cn Campaniect dans les régions d'alentour». (Les indications géographiques paraissent fournir le plan meme du récit. En fait, l'auteur le suit à peu près, sauf des digressions assez, fréquentes, qu'amène la similitude de certains souvenirs rapportés. Commence par Alexandrie, le périple s'achève finalement cn Galatie, après avoir louché Rome. Sur cette longue route, l'auteur a rencontré les héros de l'ascétisme chrétien, et il rappelle ici les souvenirs (pii lui cn sont restés. Ce qu'il rassemble dès lors, ce sont moins des biographies, au sens propre du mol, que des traits édifiants. Très rares sont les notices qui permettraient de reconstituer au complet la vie d'un de ses personnages. Mais les récits anecdotiques abondent, entrecoupés des réflexions de l'auteur el même de ses confidences sur scs états d'âmc. On a pensé, non sans vraisemblance, que la notice consacrée par Palladius au frère qui est avec lui, depuis son enfance », c. i.x.xi. p. 167, décrit tout simplement les propres expériences du rédacteur lui-même.

Poésie ou vérité? C'est la question autour de laquelle on vient de batailler assez vivement. L'époque est passée, sans doute, où l'on assimilait la valeur historique de [*Histoire tausiaque* et des récits parallèles à celle des Voyages de Gulliver». Mais, tout cn reconnaissant qu'il y avait dans l'œuvre de Palladius nombre de souvenirs personnels, certains critiques, entre autres W. Roussel el R. Reilz.enstein, ont essayé de contester le caractère vécu de nombreuses anecdotes dont Palladius prétend avoir été le témoin. Se (ondaid sur une série de remarques, les unes assez lines, les autres un peu arbitraires, ces auteurs se représentent le livre comme formé de deux morceaux; le second est l'œuvre de Palladius, tandis que le premier ne serait qu'un remaniement effectué par lui d'un recueil des tours de force (ἀρητολόγιον) des moines de Nitric ou de Scélé. I)e l'aveu même de ces critiques, d'ailleurs, il n'est pas aisé de découvrir le plan de clivage entre

ces deux documents. Or, c'est l'existence même de ce plan de clivage qu'a contestée doin Butler; il a établi de manière solide que, soit pour le mode de composition, soit pour le style en général, soit pour des expressions particulières, il est Impossible d'établir une différence appréciable entre les deux parties du livre. D'un bout à l'autre, celui-ci porte la marque d'une composition d'une seule venue et rédigée sur des souvenirs personnels. Seulement, il convient de le remarquer, ces souvenirs ne sont pas tous du même ordre. Les uns représentent des scènes vues par l'auteur, des propos entendus par lui de la bouche même de tel saint personnage; d'autres, au contraire, rapportent des anecdotes, qui circulaient dès l'époque dans les milieux monastiques, sorte de folklore dont les origines remontaient déjà à près d'un siècle et qui pourrait bien avoir des racines autrement profondes. (Étudier à ce point de vue les biographies des deux Macaires, c. xvn et xviii) On assiste en somme au même phénomène qui se réalise, presque à la même date en Occident, pour la vie de saint Martin. Voir lcl, l. x, col. 212. C'est, pensons-nous, ce qu'il faut conserver de la thèse de Beltznstein. Mais, tout compte fait, *VHistoire lausique* reste, comme dit fort judicieusement A. Lucot, « un document psychologique aussi une contribution précieuse à l'étude d'un pays mystérieux... », c'est un chapitre de l'histoire, qui fut mouvementée et dénaturée de parti pris, d'un passé, dont il reste actuellement peu de choses. * Édit. cil., p. xxvm.

Outre les renseignements historiques qu'elle peut fournir. *VHistoire lausique* donne, en passant, des indications précieuses sur les croyances, les observances et la vie chrétiennes, l'inc table fort bien faite, Buller, t. n, p. 263, permettra de les retrouver aisément dans le texte. Voir aussi l'élude de j Lucot. p. xxix-xxxin. Plus important serait-il de relever la doctrine ascétique de l'auteur. Comme le grand nombre de ses contemporains, Palladius se représente la vie spirituelle comme une lutte perpétuelle avec le démon, dont l'action est souvent exposée de la façon la plus matérielle. Mais, si le démon a prise sur l'homme, c'est à cause des passions qui existent chez celui-ci, orgueil, avarice, gourmandise, mais principalement luxure. De cette dernière, il est question, et en des termes parfois risqués, dans une bonne partie des notices. C'est à combattre ces passions qu'est ordonnée la vie ascétique; elle oppose à chacune d'elles la vertu appropriée. Les macérations corporelles, jeûnes, veilles, tortures physiques supportées ou recherchées, sont un des grands moyens de vaincre les passions; bien qu'elle soit plus discrètement indiquée, et semble à première vue passer à l'arrière-plan, la prière n'en est pas moins l'arme par excellence. Prière collective ou prière personnelle, elle trouve son aliment essentiel dans le Psautier. À côté de la mortification et de la prière, le travail, tout spécialement le travail manuel, est encore un des moyens de vaincre la nature rebelle. L'ascète ne doit pas seulement se suffire à lui-même, le travail doit l'aider à venir en aide à la misère des autres. Benforcée par tous ces moyens, la vie spirituelle tend vers *Γαπάθεια*. Bien que le mot ne se rencontre que rarement (voir pourtant prol. n. K, p. 12), l'idée est sous-jacente à un très grand nombre d'anecdotes. On aurait tort d'ailleurs de voir, comme certains l'ont fait, rien d'hétérodoxe dans cette *απάθεια*. Elle n'est ni le quiétisme paresseux des euclèles, ni l'impassibilité stoïcienne, ni *Vimpeccantia* pélagienne. C'est l'équilibre d'une Âme qu'une longue pratique de l'ascèse a uni par pacifier, heureux état vers lequel aspirent en somme toutes les âmes pieuses, et qui est quelque chose comme l'indifférence ignacienne. Le dernier trait de la doctrine de Palladius mérite d'être relevé : l'humilité est la vraie gardienne de la vie spirituelle. Aux vir-

tuoses de l'ascétisme, trop souvent désireux d'étonner leurs frères par les terribles exploits de leur mortification, notre auteur insinue volontiers qu'ils n'ont rien compris à la vie intérieure. C'est ce qui ressort dénombré d'anecdotes, et surtout du prologue. - La piété, y lit-on, est naturellement exposée à des fluctuations sous l'action des différentes malices, visibles et invisibles; mais elle peut rester dans le calme, grâce seulement à une prière continuelle et à la préoccupation de ses intérêts. Car beaucoup d'entre les frères, *in/atuâ* de labeurs et d'aumônes, se *targuant* de célibat ou de virginité et ayant placé leur confiance dans la méditation des sentences divines et les pratiques de zèle, ont perdu de vue l'impassibilité, par manque de discernement et sous prétexte de piété : ils ont eu la maladie de certaines curiosités, et (le là naissent des entreprises *compliquées* ou des *activités coupables*. ■ *ProL*, n. 7, 8, p. 1112. Et un peu plus loin : « L'action de boire du vin avec raison est chose meilleure que l'action de boire de l'eau avec orgueil. » *Ibid.*, n. 10, p. 12. En définitive, l'ascétisme de Palladius est du meilleur aloi.

Pour sympathiques que soient le personnage et sa doctrine, ils n'ont pas laissé néanmoins d'être attaqués (p. 12). Le point de départ de ces critiques a été une lettre de saint Épiphanes mettant en garde l'évêque Jean de Jérusalem contre Palladius : *Palladium oert Galatam, qui quondam nobis carus fuit et nunc misericordia Dei indiget, cave. quia Origenis htrresim predicat et docet. lut. epist. Hieron.* 1.1. I. xxn, col. 527. lettre datée de 393 ou 391. Le fait pour Palladius d'avoir été le disciple d'Évagre le Pontique, condamné comme origéniste sous Justinien, a porté également préjudice à la réputation de l'évêque d'iléénopolis. La manière sévère (mais juste) dont il parle de saint Jérôme, voir c. xxxvi, n. 6, p. 108; c. x m, n. 2, p. 128, a contribué au même résultat. L'appréciation inexacte de ce que furent, dans la réalité, les querelles origénistes du iv^e siècle a induit en erreur, sur ce point, les critiques ecclésiastiques des xvi^e et xvii^e siècles. Baronius. Hervet. Bosweydy. Voir leurs jugements dans P. L., t. i. x x iiii, col. 1065-1072 (extraits de Baronius), P. G., t. xxxiv. col. 993-991 (Hervet); *ibid.* col. 1261-1278, ou P. L... *ibid.*, col. 1217-1233 (Bosweydy, particulièrement n. II, 21. 31, 127, 133, 175); ils sont caractéristiques d'un état d'esprit qui n'a pas complètement disparu. On est arrivé depuis à une compréhension plus exacte des choses, et l'on est revenu au jugement que portait sur Palladius l'honnête Tillemon, *Mémoires*. t. xi. p. 530. Celui-ci voit en lui « un évêque dont la vie n'a rien (pie d'édifiant, dont les écrits ne portent qu'à la piété, (pii paraît avoir eu beaucoup de simplicité et d'humilité. » Lire dans le même sens le jugement de dom Buller, t. i, p. 173-178.

3e Le /ragment sur les peuples de l'Inde et les brames.

Au milieu du roman d'Alexandre, mis faussement sous le nom de Callisthène, et interrompant la suite du récit de manière très visible, se lit une courte dissertation qui est également conservée à l'état séparé et qui porte alors ce titre: Παλλᾶδίου περὶ τῶν τῆ Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων. Les recherches à ce sujet de Fr. Pfeister montrent qu'il ne faut attribuer à cette dissertation que les c. vu et x. du LUI de pseudo-Callisthène, édit. Müller, p. 102-106. La courte dédicace, adressée à quelque haut personnage, fait allusion à un traité antérieur (pie l'auteur a déjà dédié à celui-ci : Πρὸ τοῦ αἰρημένου προσελησόμεθα καὶ τὸν τῶν Βραχμάνων βίον. Sans doute, continue-t-il. Il n'est pas allé lui-même dans les Indes; le plus loin qu'il se soit avancé, c'est jusqu'à la frontière entre l'Égypte et l'Éthiopie, en compagnie de Moïse, évêque d'Adoula; mais il a pu se procurer des renseignements sur les brahmanes par un avocat de Juifs qui était allé Jusqu'en ces lointains parages, avant poussé même

jusqu'à Taprobane (Ccy lanL Suivent un certain nombre de renseignements sur les productions du pays cl les habitants, puis une notice sur les brames qui n'est pas sans intérêt, car l'auteur institue visible* meut une comparaison entre ces gynmosophisles ., connue les appellent d'autres textes anciens, et les moines chrétiens, lis connaissent cl honorent Dieu, te priant dc manière ininterrompue; leur nourriture est des plus frugales. Les deux sexes vivent séparés et ne sc rapprochent que durant les deux mois de juillet et d'août; d'ailleurs dès qu'une femme a mis au monde deux enfants tout commerce matrimonial cesse avec elle. Bref, la chasteté est chez eux en honneur. Sa description terminée, l'auteur ajoute qu'il joint à son ὑπομνηματικόν un extrait d'Arricn. propre à compléter, en somme, les renseignements qu'il vient de donner. Col extrait, d'après Pfister, comprendrait les c. xi-xu, p. 106-111, et pourrait dériver d'Arricn lui-même. Ce qui suit immédiatement, c. xm-xvi, p. 111-120, est aussi d'une main chrétienne, mais ne fait pas corps avec l'ensemble précédent.

Le dernier mol n'est pas dit sur l'auteur de la petite dissertation que nous venons d'analyser. La première impression serait que rien ne s'oppose à ce que l'on accepte la donnée des mss. Les critiques du xvn* siècle. qui connaissaient cc texte parité vieilles éditions, se sont montrés pourtant fort réservés. Oudin nie l'authenticité, Cave y fait de graves objections. Sans sc prononcer, les philologues modernes inclineraient peut-être à considérer le problème avec plus d'attention, La question n'a pas, d'ailleurs, une importance capitale

L Texte. — 10 Ia» *Dialogue*. Il a été publié pour la première fois par E. Bigot, Paris, 1680; le texte a été amélioré par Montfaucon,/. *Chrtjsoslomi opera*, t. Xlii, Venise. 1741, p. 1-89, reproduit dans *P.G.*, l. xt.vn, col.5-82; 61 critique de P. R. Coleman-Norton, Cambridge, 1028.

2. *L'Histoire lausiaque*. — Sur l'histoire compliquée du texte ct des Alitions, le travail capital cM celui «le dom Cuthbert Butler, *The lausiaca history O/ Palladius*, 2 v»L, Cambridge, 1X98. 1901 *Texts anti studies* de J. Armitage Robinson, vol. vi, fuse. 1 et 2. Le texte est au fasc. 2. p. 1-169. lui position dc Butler, nu point dc suc du texte, a été contestée par R. Ilcit/enstcin, *Historia monachorum und Historia lansaça*, Gœtlingue, 1916, p. 2. n. 2, ce qui n amené Butler à renforcer sa position, dans *Journal of theal, studies*, t. xxn, p. 21-35. Le texte dc Butler est reproduit par A. Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque*, Paris. 1912 *levies et documents*, publiés par llemmer el l.cjny, n. 15. — On trouvera dans Migne, /-. 6\, t. xxxiv,col.991-1260, le texte grec ct la trad, latine dc G. Hervet (Paris, 1555), retouché par Fronton du *Pue* (*Supplément à la Ribliot. Patrum*, t. n, 1621), cl complété par 1rs additions de J.-R. <Intel1er (Εγγ/γλ. *grivcut monumenta*, l. m. p. 158 sq.); *P. L.*,, t.i xxiii,col. 1(HJ5-12.lt Bossveydc, *Vita· Patrum*, t. VIII, reproduit simplement le texte latin donné dans /*. (i. On trouvera dans Lucot, p. 121-125, une lubie de concordance entre les chapitres de Migne ct ceux dc Butler.

3. Le /rogne nt sur P Inde. Public dès 1571 par J. Camerarius *Libellus giainolugicus*, p. 11(1 sq., cl indépendamment par E. Bissæuy, Londres, 1665, il sc trouvera au mieux dans l'appendice ajouté par C. Millier îi l'édition d'Arricn. publiée par Fr. Dtibncr, Paris, Didot, 1877. Remarques critique* intéressantes de Fr. Pflstcr, dans *Rcrliner phllotogische Wochenschrift*, l. xi i. 1921. col. 569-575.

IL Travaux. 1* Anciens, E. du Pin, Nom». *bibl. des nul. écrits.*, t. lit a, p. 92-93; Tillcmont, *Mémoires*, t. x. p. 22-25, 719; l. xi, p. 500-533, 638-6 16; Oudin, *Dc script reel.*, t. i, p. 908-913; Gave, *Dc script, ceci.*, t. i, p. 376-378; Cellicr, *Dist. des nul sacrés cl e*rl*, t xi. p. 66-82 (2· 61., l. VU, l. 18 l- 193).

2' Récents. — E. Améliorai!, *Dc Historia lausiaca*, thèse, Paris, 1887; E. Venables, art. *Palladius* du *Dictionary of Christian biography*, l. iv, 1887. col. 173-176; E. Prcuschen, *Palladius und Hupinus*, *Lin Hcilrag sur Quellenkunde des dllestrn Monchtums*, Giessen. 1897; C. Buller, *op. cit.*; du même. *Palladiums*, dans *Journ, of thcol. studies*, t. xxn, 1921-1922,1» 138-135;222-238;R. Bcil/cnslcin. *Historiamonachorum und Historia lausiaca. Line Studie zur Grschlihte*

ties Monchtums and drr friihchristiichen Regrifle Gnoslikrr und FnrumaMArr, (deltingur, 1910; W. Bousset, *Kompodlion und Charakter der Historia lausiaca*, dans 1rs .larh-richtcn mn drr kon. Gesrlh. drr Wlssens ZU Gottingen, philot.-hlst. Klnssc, 1917,p. 173-217 ;\Vids!rand, *PalladiusStudien*, l psala, 1926. Voir aussi les travaux sur le monachisme mentionnés à l'art. Pac ô mf .

Sur le *Dialogue* en particulier: (.. Butler, *Autonhip ol* (hr *Dialogus dr vila Chrgtostomi*, dan* \p-crestήριζα. publiés n l'occasion du 15* centenaire dc ln mort de .Iran, Rome. 1908, t. l, p. 35; étude reprise dans 1rs *Palladiana* (ci-de*sus); F. Acngcnvoorl, *Drr Dialog des Palladius uber das Isben des h. Job, Chrijsastomui*, pngr. du *Collegium augustinianum* de »arsdonck, 1913. — Sur le fragment. L. Fruchtel, 11 a//a-nifÂ ztrs τή 'lvδικ (Ovmy zat :<iv Bpχχμo/ω·/. disert. inatig., Erlangen, 192u. Sur *VHistonomonacharum*, voir l'art. Ruf in .

É. A MANS'.

PALLAQARI Pierre,frère mineur. Originaire <ic Trani, il fut élevé au siège épiscopal dc Savello, le 21 juin l 182, ct a celui de Telcsc, le 26 janvier l 187 Il mourut le 12 février 1503. Il composa : *De ingenuis puerorum et mhdescenhum moribus*, l'errarc, 1496

I lyssc Chevalier, *Lépertoire, Hio-bibliographie*, l. n. col. 3479; L. !lam. *Repertorium blbllographieum*, t. un, n. 15 597; W. A. ('opingrr, *Siipplrnnml to Ham s Reperto-riurn*, t. L n. 15 597.

Ain. Teet aert

PALLAVICINI Jean-Baptiste. carme déchausse italien du xvn* siècle. Plus connu sous son nom dc religion **CASSIEN DE SAINT-ÉLIE** Cĩ-st .l tort que Philippe Argelati en fait deux personnages distincts : 10 Pallavicini Jean-Baptiste; 2° Paravicini Cassien; car il n'y a qu'un seul Cassien dc Saint-Elfe dans le *Xtcrnloge* de* cannes déchaussés de la Lombardie. — Né à Milan en 1629, Pallavicini revêtit l'habit religieux au couvent des cannes déchaussés dc sa ville natale le 11 mai 1645. Après avoir prononcé ses vœux, il fut envoyé étudier d'abord au couvent de Bologne, puis au séminaire des missions dc son ordre à Rome. Scs études achevées, il enseigna les sciences sacrées au collège théologique des carmes déchaussés de Florence; plus tard il fut, pendant bien des années, examinateur synodal du diocèse dc Bologne. Il lominc d'une vie austère ct d'une vertu consommée, il refusa toute dignité en son ordre, afin de s'adonner tout entier à l'étude, à la composition de scs œuvres ct à la prédication, (irâce à scs grands talents oratoires, il devint un des orateurs les plus goûtés et les plus célèbres dc son temps. Il prêcha entre autres une douzaine de carêmes (avec sermon quotidien) à Venise el dans les autres principales villes d'Italie. Il mourut en son couvent dc Milan le 5 janvier 1711, et laissa à la postérité divers ouvrages latins cl italiens : 1° *Centum historiarum rxtimcn cum sententia definitiva in utroque jure et pro utroque foro seu Decisiones theologico-legates*, Bologne. 1682, in-fol. (bibl. Gasanatensc, Home).—2. *Theologia moralis expurgata ct ordine atphabetico dispositu*, Venise. 1684, In-fol. (Rome, bibi Casanatense, Angelica, ole.). - 3° *Arbor omnium opinionum moralium quir ex trunco .4 pullulant tot ramis quot sunt litertr alpheti cujus flores sunt verba : fructus sunt centum viginti conciones er qua opiniones tutiores pnr proba bilibus seliguntur*, Venise. 1687. in-fol. (Rome, bibi. Angelica, etc.); Le *Arbor omnium opinionum moralium, in qua omnia a theologis, canonistis, pinstis, sum mistis, ct casuistto dc illis late scripta, brevi methodo alphabetica continentur*. l. i cl n à Bologne, 1691.1693, cl t. in-vi à l errarc. 1705, 6 in-fol. (Londres. British Muscum; Paris. Bibi, nat.); — 5° *Contra religionis donatos. Pacti cum responsionibus*, Bologne, 1693. in-fol. (archives de la .Maison génér. des carines déch.); c'est un rapport adressé à la S. Congrégation des religieux cl des évêques sur la question dc l'habit, du rang et des ofllces des frères convers des deux congre

gâtions des carmes déchaussés d'Espagne et d'Italie; - 6e *Itinerarium historien-morale, seu responsa quit variis in locis itinerando.*, dedit, Milan, 1712, in-4 (Borne, bibl. Vitt.-Em.); 7. *Theologia pntdicabilis de Trinitate ad usum condonatorum*, resté ins.; - 8e *Discorsi sopra te feste mobili di tutto Tanna*, Cdmc. 1670, 1η-8β; 9λ *// Il tempo conosriulo onero il tempo eternato impieguto in conoscerlo*, Alexandrie, 1671, in-1“ (Home, bibl. Vilt.-Em.);- 10° *Hassegnu dette virtù e di Diziper ordine alfabctuo citati*, ms.; 11° *L'anima enferma curata ed insinuata*, ms ; 12° *// corpo urnano ran filosofla considerato*, ms.

Martial de S.-J. B., *Hibliotlitra scriptorum carmol. ercalc.*, Bordeaux, 1730, p. 71-72, n. 11; Philippe Argelati, *Htbllo-theca scriptorum Mediolanensium*, t. n, Milan, 1715, col. 1022, η. 1221; col. 1039-1010, u. 1236; *Catalogo de* rcli-gioti, c religiose passaii alPaitra vita in questa nostra promucia di sanT Angelo di Lombardia (1606-1751)*, p.2t (Archive* génér. des carme* déchaussés. Home); Cosme de Villiers, *Hiblhdrca Carmelitana*, I. i, Orléans, 1732, col. 319-320, n. 32; Barthélemy de S.-Ange-Ilcnri M. du S. Sacr., *Co-lrctio scriptorum ard. carm. rrcatratarum*, t. i. Savour, 188-1, λ. 121-126, n. 2t.

P. Anastasi. i»i. Saixt-Pau i.

¶. **PALLAVICINO** Nicolas-Mario, né à Gênes le 21 novembre 1621, entré dans la Compagnie de Jésus le 10 février 1638, professa les humanités, la philosophie, la théologie el l'Écriture sainte; fut préfet des eludes au Collège romain. Nommé par Innocent XI théologien de la Sacrée Pénitencerie, examinateur des évêques et qualificateur du Saint-Ôlür. ami de Chrislino rie Suède, il fut l'un des premiers Arcades, sous le nom de Salicins Boreus. Le pape songeait a le faire cardinal; il mourut à Home le 15 décembre 1592.

Œuvres. — *Gregorio Taumaturgo*, Bologne 1619; *hifesa dei pontificato c della Chiesa caltolica*, 3 vol.. Borne, 1687; *Le moderne prosperità della Chiesa cattolai contro il maecometismo*, Borne, et Venise, 1688; *Llifesa della divina Providenza contro i nemici della vera religione* (en collaboration, avec le P. Kasponi, S. J.), Home, 1689; *L évidente merito della fede caltolica ad essere credula per ocrâ*. Home, 1689; *Le grandezze della Madré di l)io*, Home, 1690; *Dell* cterna felicitâ dei giusli*, 1693 (édité par le P. Cattaneo. S JJ; *Cnn dderazioni sopra l'cccllenza di Dio*, Home, 1693; le P. N.-M. Pallavicino laissa quelques ouvrages manuscrits, dont *Qturslione* in libros Ethicorum el De virtute el sacramento ptrnilenlür*.

Sommervogcl, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. Vf, 1895, col. 117-120; Ani. Appiani, S. J.. Vfe, dans *Vite degit Vrcadi illustri icrillr du diversi aiitori c pubblcalc da G. M. Crescimbtul*, 1708-1725, part. II. p. 87.

E. Bonnaiu ».

2. **PALLAVICINO** Pietro Storza. de la Coinpagnie de Jésus, et cardinal (1607-1667). - Pietro Sforza Pallavlcino naquit à Home le 28 novembre 1607. Par la lignée des Pannes, il descendait de la famille noble cl ancienne des Pallas icini. Sa piété le lit renoncer à ses droits d'aînesse : il résolut de se faire prêtre. Il passa successivement son doctorat en philosophie (1625) et en théologie (1628). Très vile le pape Urbain VIH l'apprécia; il le nomma *referendarius ulriusque signatura*- et membre de plusieurs congrégations. En 1632, Pallavlcino partagea avec son and Giovanni Clampoli, le secrétaire des Brefs, la disgrâce du pape Pastor, *Geschichte der Pupste*, I, xm b, 1929, p. 895-896. Il fut nommé gouverneur de Jési, dOrvicto cl de lumerino. En 1637, maigre l'opposition de son père, il renonce définitivement au monde et entre dans la Compagnie de Jésus. Son noviciat achevé, en 1639, scs supérieurs le chargent d'enseigner la philosophie. Quatre ans après, il succède dans la chaire de théologie a son maître vénéré. Jean de Lugo, élevé au cardinalat. Il restera professeur Jusqu'en 1651 \ cette date, le

pape Innocent \ lui ordonne de composer son *Histoire du concile de Trente*. Le pape ne se contenta pas de celle marque de faveur. Il le nomma parmi les treize *definiteurs* qui, en 1653, eurent â se prononcer sur les cinq propositions, tirées de *Γ . Augustinus* » de Jansénius. Pastor, *op. rit.*, t. xiv a, 1929, p. 200. Quelque* années auparavant, le jésuite avait eu n donner son avis sur l'ouvrage de Marlin de Barcos.

En 1655, le cardinal Eabio Chigi fui élu pape, et prit le nom d'Alexandre VIL Il était, depuis de longues années déjà, l'ami intime de Pallavlcino. Durant tout son pontificat, il le gardera connue son confident; il le consultera volontiers dans les affaires délicates, par exemple lorsqu'il se demandera dans quelle mesure le népotisme est permis; il suivra ses conseils; il se reposera de ses fatigues en s'entretenant avec lui et d'autres cardinaux de questions littéraires et scientifiques. Pastor, *op. cit.*, I. xiv a, p. 487, 491; t. xtv b, p. 1174 sq.; Macchia, *ttelezioni /ru il Padre S/orza Pallavlcino e Fabio Chigi*, Turin, 1907.

Cette intimité de rapports, qui durait depuis trente années, avait préparé Pallavlcino â devenir le biographe le plus autorisé du pape Alexandre VIL Le récit du pontifical s'interrompt malheureusement après lu cinquième année. A ce moment des devoirs nouveaux accaparaient l'activité du savant jésuite. Le 10 novembre 1657, il avait clé créé cardinal. Pallavicino mourut le 5 juin 1667, quelques jours après Je pape. Mais â scs derniers jours. Il fut comme pris de remords d'avoir fait autrefois de trop larges concessions au népotisme, et il Ht parvenir aux cardinaux réunis au conclave une exhortation dans laquelle il les conjurait « de ne pas permettre que soient concédés désormais des titres de princes, de ducs, etc., aux parents du pape; el d'employer tout l'argent qu'on recueillerait de l'Etat, de la Daïerle, de la vente des charges ou d'autres droits du Saint-Siège uniquement au profit des âmes et au soulagement du peuple Pastor, *op. cil.*, t. xiv a. p. .527, η l

Pallavicino était un de ces talents heureux sans grande envergure, qui réussissent honorablement dans tous les genres de Pactivite intellectuelle. Il fut tour à tour littérateur, philosophe, théologien et historien.

G'esl â Urbain VIIl qu'il dédia, en 1630, sa collection considérable de poèmes spirituels, ses *l'asti sacri*; ainsi que scs neuf livres sur la . théologie universelle *. Même après son entrée dans la Compagnie, il resta poète. Il composa la tragédie de *Saint Herménglide* qui fut exécutée au Séminaire romain pendant le carnaval de 1614. Deux années après, en 1646. il publiait les *Considérations sur Tact du style et du dialogue*. Le poète pourtant ne nuisait pas au philosophe. Dès 1611, Pallavicino Ht paraître *Quatre livres sur le Hirn*.

Le théologien mérite davantage noire attention. Nous possédons de Pallavicino un exposé, ou plutôt un résumé de toute la théologie, en 8 tomes et 9 livres. *Assertionum theologicarum S/ortlir Pallavieini saenc theologiir professoris in Collegio mmano S. J.*, Home, 1619-1652. L'auteur nous confie dans sa préface qu'il lieut toute sa science théologique de son maître Jean de Lugo, qu'il n'hésite pas à appeler . le plus grand théologien de son temps . Mais il ajoute que, s'il aime à le suivre, H lui fait l'honneur de ne pas le copier. Théologien sans grande profondeur, ni originalité, on rencontre cependant chez lui de ci de-là des vues personnelles. Dans sa théorie de Patlrition il se montre nettement contritioniste. < La seule différence entre la contrition parfaite et Pattritlon consiste, d'après lui, en ce que la première inclut une estime de Dieu qui le place au-dessus de tous les biens possibles; tandis que la seconde apprécie Dieu sans pour cela exclure la désapprécialion de tous les autres biens opposés à Dieu et causes de châtiments. L \ II. D< *virtute et sacra-*

mcido pimitcnliu', Koine, 1651. n. 118, p. 233. I ne réconciliation, ainsi raisonne Pallavicino, peut-elle se concevoir sans avances d'amour réciproques de la part de deux amis? Mais, nu moment même ou il expose ses exigences, un scrupule saisit cet « homme tout amour », comme îo pape se plaisait à l'appeler, cl il se déclare prêt a abandonner sa théorie si elle devait rendre le repentir moins facile *Ibid.*, n. 150, p. 237.

Pour expliquer la variabilité qu'on peut constater dans certains sacrements, Pallavicino distingue entre l'élément physique, matériel (le pain, le vin, l'huile, l'eau, etc.) et l'élément moral, par ex. : les paroles. Le premier, d'après lui, reste invariable, le second peut varier suivant les époques et les circonstances. L. VI, *De sacramentis*, Home, 1550, n. 70, p. 101 sq.

Les *Assertiones theologici*? étaient à peine achevées que Pallavicino se mit aussitôt à publier les *Disputationes in / D. Thomir*, I. I, Lyon, 1553. L'œuvre entreprise resta inachevée : un seul tome parut. Cette interruption s'explique aisément. Pallavicino, à cette date, était occupé à composer l'ouvrage capital qui allait le rendre célèbre.

Le trop fameux servite Paolo Sarpi, qui avait battu en brèche l'autorité du pape Paul V et qui avait employé tout son savoir-faire pour introduire à Venise les idées protestantes, avait composé sous un pseudonyme, quatre ans avant sa mort, en 1629, une « histoire du concile de Trente. *Istoria del concilio Tridentino, nella quate si scoprono tutti gli artifici delta corte di Roma...* di Pietro Soave Polano. Londres, 1619. Cette œuvre, dans l'esprit de son auteur, était destinée à prouver que les papes, surtout depuis Paul II, avaient toujours orienté leur politique dans le sens du népotisme et des intérêts familiaux. L'ouvrage avait fait grand bruit Pour couper court aux calomnies qu'il colportait partout, il fallait lui opposer une histoire du concile de Trente objective et sérieuse, l'rbain VIII. si ami des hommes de science, se préoccupa de chercher l'historien (pii fût capable de réaliser cette œuvre nécessaire. Il crut l'avoir trouvé dans le jésuite Percnzlo Alciati. Pastor. *Gcschichte der Pâpste*, t. xm b, p. 901-902; Ehses, *Gehciinhaltung der AMen des Kon:ils von Trient*, dans *Ramische (Juartalschrift*, 1902, p. 295-307. Celui-ci se mit résolument à la tâche, des 1626. Il rassembla une masse de matériaux, mais il mourut subitement en 1651. avant d'avoir pu mettre la main à la rédaction de l'histoire projetée. Innocent X chargea Pallavicino de mener à bonne fin l'entreprise. Sept années lui sulllrrent pour la réaliser. Les deux in-folio parurent successivement en Pannee 1656 et 1657 : *Istoria del concilio di 7 renia ove insterne rifill-tasi cou autoreooli testimonialize un Istoria falsa divulgata nello stesso argomento sotto nome di Rétro Soave Polano*. Home. 1656-1657. I ne seconde édition, préparée par l'auteur lui-même, parut à Home en trois volumes en 1661. Aidé de son secrétaire Catalani, il élaborait un résumé, où ne figurait pas la partie polémique, Home, 1666. Héédllé à nouveau et annote par Antonio Zacharia, Home, 1733, I vol., l'ouvrage fut traduit en latin par le jésuite Ghittini, Anvers. 1670; en allemand par Klitsche, Augsburg, 1835-1837; en français, coll. Migiw, Paris. 1811-1815. et en espagnol. Madrid. 1846

L'œuvre magistrale de Pallavicino a été appréciée très dilièrement. l W Hrischar. *licurlheilung der Conlroversrn Sarpi's und Paltavicinis*. Tubingue. 1811. Généralement on a rendu hommage à l'érudition immense, à la droiture et à l'objectivité de l'historien. Tous, amis et ennemis, reconnaissent que l'*Histoire du concile de Trente* est encore aujourd'hui un instrument indispensable à quiconque veut étudier cette période de l'histoire de l'Église. Cela ne veut pas dire qu'elle soit de tout point parfaite. Le but apologétique dé-

teint parfois sur les faits, ensuite l'érudition de l'écrivain n'est pas sans lacunes. S. Merkle, *Concilii Tridentini Diaria*. Erlboirg-en-B., 1901. t. τ. p. xitt. Il est à souhaiter qu'un historien catholique reprenne cette œuvre et refasse, d'après les sources éditées déjà en grande partie par les soins de MM. Ehses et Merkle, une histoire de tout point digne du concile qui a réformé l'Église.

Bien d'autres travaux, niais beaucoup moins importants, sont dus à l'activité de Pallavicino. Pour défendre la Compagnie de Jésus contre un profès transfuge : J. Clément Scotti, Il composa en 1619 les *Vindicationes Societatis Jesu quibus multorum accusationes in ejus institutum, teges, gymnasia, mores refelluntur*, Home, 1619. l n *Traité sur l'infailibilité du pape dans les questions de /ait* était destiné à ôter aux jansénistes le grand prétexte de leur désobéissance. Pastor, *op. cit.*, t. xiv a, p. 175. — Dans un autre Mémoire, il défendait l'opportunité de la définition de l'immaculée conception. *Tractatus pro conceptione intaminata et undequaque pura Deipara*. Borne, 1611. cf. Aug. Hoskovany, *lieala virgo Maria in suo conceptu immaculata*, t in. Budapest. 1871. p. 161. n. 9104; Bocri. O. P. *Dell* immac. Gone, di Maria virgine pareri teologici inediti*. Le dernier ouvrage du célèbre cardinal est son *Art de la perfection chrétienne* », en trois livres (*Arte della prr/ezione cristiana*. Borne. 1665). Dans l'avant-propos, l'auteur remercie Dieu de toutes les grâces qu'il avait reçues durant sa vie Il mentionne spécialement celle d'avoir reçu de Dieu le goût, l'aptitude cl le temps de se livrer à la culture des belles lettres. Il termine en disant 'a joie de pouvoir achever sa vie en « consacrant ses efforts au bien spirituel de son âme cl de celles de ses semblables ». Pallavicino ne pouvait mieux terminer une existence toute consacrée à la défense de la religion et de l'Église.

Peu après sa mort, Giambattista Galli Pavarel'i, qui fut jadis son secrétaire, publia une collection de ses lettres *Ietlere deRate dal card. Sfarza Pallavieinn*, Home. 1668. Trois autres collections parurent successivement à Pologne, 1669. à Venise, 1825, et à Borne. 1818, en I vol. Le I Corpus de ses « Œuvres » ne fut publié qu'au xtx. siècle Les collections les plus importantes sont celles en 2 volumes parues à Home en 1831; et celles en 33 volumes parues là-même, de 1811 à 1818. Pendant ce même temps, Ottavio Gilgi III paraître, en 5 vol. une collection d'autres œusrcs.

Irœncv Affo, O. M., *Mimorie délia fila r degti studi dt S/orza cardinale Paltauicino*, \enisc. 1780; Silvestre Maure, *Rrlazione delta morte de sigm^rr tunimate Ptilhipicfrio* (mannerit en possession de la Compagnie de Jésus); Sotwell» *Ribliothecu scriptorum S. J.*. Home, 1676, p. 739; Macvhta. *Relaziani Ira il Padre S/orza Palini'fcino e Eubio ChtgR Purin*. 1907; Hurler, *lomcnclator*, 3' <xhl., t. iv, col. t.rj-196; Soininrrrvogrl, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 2* édit., t. M. 1895, col. 120-113; J.P. Kirsch. *Pallamcm t. dans 1 hc calludic turg.* ItqHdui, l. xi. .Xcw-Vork, p. 420-127. J. Drnn.

PALLOCIUS Benoît, frère mineur capucin de la province de Borne (t 1659). Originaire de Scandrlglin, il exerça dans l'ordre les charges de dellniteur et de professeur de théologie. Il composa les ouvrages suivants : 1. *Ordinazioni degti antichi Padri nella religione de* l*F. Minari. jHirticobirmrnle del dottore Serafico S Ronucentura circa la compusizione delT uumo esteriure*. in-12. \ iterbe. 1659; 2. *l rutti serapci, ovvco compendio degti annuli del P Zaccaria Roverio delP anno 752i fino al Idi2*, in-1°. Home. 1656; 3. *Méditazioni divalissime della passione di nostro signore Gesii-Cristo*. in-8®, Viterbe et Home, 1656. Il mourut à Home en 16. ■.

Ilcnnard dr Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M Cap.*, Venise. 1717. p. It;J.-lf Sbandca, *Supplementum cl tas*.

lujiho ad teriplores trium ordinum S. Erancisci, 2* v<fit. t. i. 1908, p. 129.

Ain. Тееτλκит.

PALLU Martin (1661-1712), naquit à Tours, le 7 decembre 1661; il entra au noviciat des jésuites le 7 septembre 1678 et professa la rhétorique à Rouen, tout en s'appliquant à la prédication: en 1707, il prêcha l'Avent à Versailles, devant le roi. Sa mauvaise santé le força à abandonner la prédication: en 1711, il devint directeur de la célèbre congrégation de la sainte \ forge, établie à la maison professe des jésuites, rue Saint-Antoine, à Paris. C'est là qu'il mourut le 21 mai 1712.

Es écrits du P. Pallu ont pour objet la piété; sans les attaquer directement, ils combattent les tendances jansénistes. Panni scs écrits, il faut citer: *La solide el véritable dévotion envers la sainte Vierge*, in-12, Paris, 1736 el 1715; *De l'amour de Dieu, ses motifs, ses qualités, ses effets*, in-12. Paris. 1737, 1717, 1718;

De la connaissance et de l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, in-12, Paris, 1737; *De l'imitation de Xotre-Seigneur Jésus Christ*, in-12. Paris, 1738 (*Mémoires de Trévoux* de mai 1738, p. 953-955); *Du saint et fréquent usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie*, in-12, Paris. 1739. 1711, 1751. 1778. Dans cet ouvrage, on trouve exposées, mais avec modération et prudence, les thèses qui furent condamnées dans le célèbre écrit du P. Pichon : *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la fréquente communion* Le P. Pallu indique les moyens d'approcher saintement des sacrements, avec les motifs de les fréquenter souvent: — *Les fins dernières de l'homme*. In-12, Paris, 1739. 1742, 1753, 1778; le P. Tresvaux a publié une nouvelle édition augmentée, avec une notice sur l'auteur. in-12, Paris, 1825; *Du salut, sa nécessité, ses obstacles, ses moyens*, in-12, Paris. 1740. 1715, 1719;

Réflexions sur la religion chrétienne, in-12, Paris. 1711 (*Mémoires de Trévoux* de juin 1711, p. 1136-1138); l'auteur veut prouver la vérité de la religion chrétienne contre les incrédules et faire ensuite de bons chrétiens par la conformité de la vie avec les enseignements de la foi; *Retraite spirituelle, à l'usage des communautés religieuses*, in-12. Paris. 1711. 1715 (*Mémoires de Trévoux* de février 1742. p. 354-355); *L'obstacle le plus commun à la perfection chrétienne : la médisance, ses sources, ses effets, ses prétextes; difficultés cl obligation de lu réparer*, tiré des (*Enures* du P. Pallu, dont parle la *Petite bibliothèque chrétienne* du P. Kicckens, in-18, Bruxelles, 1890; *De la charité envers le prochain : ses motifs, ses devoirs, les défauts contraires*, in-12. Paris. 1712. 1718 et Garni. 1850; - *Sermons*, 6 in-12, Paris. 1711-1745, 1719-1751, et 6 in-12, Gond, 18-19-1850; les sermons du P. Pallu lurent édités pur le P. Ség; ud. avec une courte notice biographique du P. Pallu. La (*follection universelle et Intégrale des orateurs sacrés* de Migne a publié les *Scr nions* du P. Martin P, llu, t. xi.vi, col. 9-1056. La plupart des écrits du P. Pallu furent traduits en allemand par le P. J.vger.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxn, p. II. Hœfcr. Xoueci/c *biographie universelle*, t. xxxix, col. 105; l'ellrr- *Biographie universelle*, t. vi, p. 351; Quérard, *La trunce littéraire*, t. vi, p. 571; Richard et Giraud, *Bibllu-lhrqiig suerre*, t. xvm. p. 119-150; Chalmel, *Hhtairr de Tou ruine*, suivie du *dictionnaire biographique de tous les homines Illustm nrs dans rette province*. I ln-8., t. tv. Paris et Tour*, 1828, p. 367; *Notice biographique* du P. Pallu. en tête dr* Sermons, édités par le P. Sciaud; Sounnrrvogcl. *Biblio-thèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. I t 1-1 17; X'rrn»- l»»yr de *Port-Hoqal*. p. 6*29-631, donne une lettre » un .oui, P '212-215, cl un poème de lui, p. 215-218.

J. CxninvYiu .

PALMIERI Dominique., néà Plais inc, le I juil let 1829. Il y reçut sa première formation et y lut nr

donné prêtre en 1852. Lu même minée, il entra dans la Compagnie de Jésus, y compléta scs études, y enseigna d'abord ln rhétorique, puis la philosophie, nu Collège romain, de 1861 à 1867, la théologie, dc 1867 ii 1873,ct l'Écriture sainte, au scolasticat de Maestricht, dc 1878 à 1891. Rappelé a Rome, en 1894. il succéda au cardinal Steinhuber comme théologien de la Pénileccric, fut consultant du Saint-Oflfre, désigné comme confesseur au conclave, el choisi par Pie X comme membre de la commission de codification du droit canon Il est mort le 20 mai 1909.

Dans son enseignement philosophique, le P. Palmieri, disciple de Tongiorgi, fit preuve d'originalité et n'hésita pas à abandonner les positions d'Aristote, pour adopter, par exemple, en ce qui concerne la composition de la matière, une théorie nettement dynamique d'où il déduisit une explication bien à lui de la présence eucharistique : la substance du pain et du vin cessant d'exister, les apparences qui demeurent ne tiennent pas à des accidents réels, mais à quelque vibration spécifique de l'éther. On ne peut douter qu'il eût été amené à adopter aujourd'hui la séduisante « théorie des quanta % jusque, et y compris, les ingénieuses intuitions de M. Louis de Broglie. Les animaux ont une âme simple qui meurt avec eux; dans l'homme le P. Palmieri consent que toute appréhension intellectuelle vient d'une perception des sens, comme ren-seigne l'École, mais il refusa toujours de convenir de ln nécessité des espèces intelligibles. Il fut certainement un penseur de qualité, forma de bons élèves, el contribua au renouvellement de renseignement philosophique dans les milieux ecclésiastiques.

Non moins solide, mais moins personnel fut son enseignement scripturaire. Quand A. Lolsy publia son livre : *L'Evangile et l'Eglise*, puis : *Autour d'un petit Hure*, il fut l'un des premiers à réfuter la thèse moderniste et s'attacha à démontrer que les Synoptiques alarment la divinité de Jésus-Christ.

Mois il est surtout connu comme théologien, grâce aux volumineux traités qui résument son long enseignement au Collège romain. Ici encore sa manière est originale : il commence par établir, selon la méthode positive, l'existence de chaque dogme, l'expose d'après les procédés scolastiques.et termine par la controverse. La théologie morale lui est également redevable de l'achèvement et de la publication du grand ouvrage de Ballerini sur la *Medulla* de Buscbaum en 7 vol. (1898-1901) et du *Compendium* de Gury en 1907.

(*Euvres Institutiones philosophia!*, Rome, 1871; *De romano pontifice*, Rome, 1877. et Prato, 1902: *De matrimonio Christiana*, Rome, 1880, et Prato, 1897: *Dt pienitentia*, Rome, 1880. el Prato. 1896; *Dr gratia divina actuali*. Gulpen. 1885; *De Deo creante et elevante*, Rome. 1887; *De novissimis*, Prato, 19()8. Plusieurs de ccs traités ou parties de ccs traités furent remis au point: il en laissait en mourant les manuscrits prêts pour l'hnpresslon; ils lurent en effet publiés : *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum*. Prato, 1910; *De creatione rt de pnrrripuis rrcaluris*, Praia. 1910. *Commentarius in epistolam ad Calatas*, Gulpen, 1886; *De veritate historica libri Judith aliisque S.S. Scripturarum locis specimen criticum exegcUcum*. Gulpen, 1886; *Esamc di un opusculo che gira inlorno ad un piccolo libro* (Autour d'un petit livre),et *Se rl come i sinotlici ci dann Gesù Cristo perDlof* Prulo, 1903 \ quoi Il faut ajouter un *Commento alla Divina Commedia*, Pralo. 1898, f dt de main de maître philosophe et théologien.

Hurler, *Xmiunclaior*, 3' vdu.. t. v, col. 1910; *Civilia cal-fnhea*. ><r. X1H. t. m, p. 97; t. iv. p 319; t. x, p. 105; r wn.t n. p. i Mu, p ,r xvnrf. IX, p. 715, 761; L xn. p. 718, 764.

Λ λ.

PALU (Pierre de lα), vo|Γ PIERRE . F. Βο ν ν λ β π.

1. **PALUDANUS** Arnold (xvir siècle), frère mineur de l'observance, vulgairement Vau den Brœck. fut ministre provincial de son ordre en Flandre et professeur de théologie. On a de lui : *Dr foro animir. id tsl de potestate, quam habrut sacerdotes confessorii tam regulares quam streulares furta concilii Tridentini formant leqtlime approbati*, Liège. 1636.

L. Wadding, *Scriptore* ordinis minorum*. Borne, 1900, l. 32; *Bibliothèque sacrer*, l. win, p. -160-161 ; Hurter, *X<nncntatar*, 3* édit., I. ni, col. 700, note ! ; Dirks, O. F. M., *Histoire littéraire et bio-biblingraplilqite des frères mineurs de l'Observance en Belgique*, p. iM ; *Biographie nationale de Belgique*, I. xvi, col. 51»7.

Ain. Tekt a EHT.

2. **PALUDANUS** Honri (Des Murets, Van den l'ocL, Van den Broeck, \On den Broich) est originaire du pays de Liège, où il naquit vers 1570. En 1610, il était lecteur en théologie au couvent de Bruel, diocèse de Cologne, chez les récollets. Il a traduit de l'espagnol en latin deux écrits de Diègue de La Véga : *Conciones ct exercitia pia super Evangelia domtnicalia tutius anni*, 2 in-1°, 1610; le premier s'étend de l'Avent a la Pentecôte ; le second de la Pentecôte à l'Avent A'. P. l'. *Didaci de la Vega Paradisus gloriir sanctorum corumque triumphus, conciones ct exercitia pia super festa totius anni; opus novum multiplici eruditione plenum, in quo dc eximiis satu torum meritis luculenter agitur*, 1610.

Hoefer, *Xouvrlle biographie universelle*, t. xxxix.col. 120; !*a<|liot, *Mémoires pour servir a l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liège et de quelques contrées roixinr**. t. ix. p. 215-217.

J. Car beyre.

3. **PALUDANUS** Joan, ecclésiastique belge (1565-1630). Né a Malmes en 1565, Jean Van den Broeck. dont le nom latinisé est devenu Paludanus, lit scs études théologiques à Louvain et, après avoir exercé des fonctions curiales tant dans celte ville que dans sa ville natale, il revint à Louvain en 1602 prendre le bonnet de docteur et finalement occuper, à partir de 1605, la chaire (l'Ecriture sainte, où il succéda â Janson et précéda Corneille Jansénius; â deux reprises il fut recteur de l'université en 1605 ct en 1615. finalement devint chanoine de Saint-Pierre et curé de la paroisse, puis archiprêtre de Louvain: il mourut dans celle ville le 20 février 1630. Prédicateur en renom, il a laissé une *Officina spiritualis sacris concionibus adaptata*, Louvain. 1621. qui a pu rendre des services; (le même a-t-il publié *Dr sancto Ignatio concio sacra*, Louvain. 1623. Son œuvre théologique est représentée par un ouvrage de polémique antiproleslante : *Vin diche theologica: adversus verbi Dei corruptelas*, 2 in-8°, Anvers, 1620 et 1622, explication des passages scripturaires discutés entre catholiques et réformés, et par un *Apologcticus marianus*, Louvain, 1623, défendant les prérogatives de la sainte \ierge.

Valère André, *P'asti acadrmtei l.ovanicnscs*, 1650, |>. 16-17; du même. *Bibliotheca Belgica*, 2* édit., lanivaln, 16-13, l. 547; Foppfcns, *Biblioth. Belg.*, Bruxelles, 1739, t. n, p. 70S; Leon Goomnns, art. *Paludanus (Jean)*, duns *Biographie nationale dr Belgique*, Bruxelles, !9OI, t. xvi, col. 519-520; Hurler. *Xnmcnelalar*, 3' édlt., t. m. col. 790.

E. Λμ αχχ.

4. **PALUDANUS** Michel (1593-1652) naquit a (iand le 23 septembre 1593: il entra dans l'ordre de Saint-Augustin et fut moine ù (iand. où il se consacra a renseignement. Docteur en 1622. il fut provincial de son ordre en 1631. ct il donna (lrs leçons â l'université de Louvain. Il mourut ù Louvain le 17 avril 1652.

Les premiers écrits de Paludanus sc rapportent à l'enseignement : *hogoge sive Introductio dialectica*, Anvers, 1621 ; c'est un traité de logique ou dialectique, qui eut de nombreuses éditions jusqu'à la fin du xvir siècle; il était destiné aux etudiants de l'uni-

versité de Louvain A cette époque, Paludanus écrivit aussi des *Vers*, qui lui valurent une grande réputation. En 1628, il publia une *Chronologie de l'Ecriture sainte*, de SaÛl a Cyrus. sous le litre : *Sacra et theologica chronologia et concordantia temporum regum Juda et Israël,a primo israehtici populi rege Saule usque ad primum Persarum regrm Cyrum*, in-4®, Louvain, 1628.— En 1612, il réédita, avec des corrections, un travail sur saint Augustin, qu'il avait déjà publié en 1617 : *Sancti Augustini contra secundam Juliani responsionem, Ope- ris imperfecti libri II priores*, in-8°. Louvain. 1612. Il se trouva alors mêlé aux polémiques suscitées par l'augustlnhmc, et il attaqua vivement les jansénistes dans les ouvrages qui suivirent : *Veritas bullir Lrbaniana demonstrata, in eo quod asserit in Augustino Jansenii nullus e propositionibus a Pio V et Gregorio XIII damnatas contineri*, in 1% Namur, 1650.— *Appendix ad Veritatem bullir Urbanian* demonstratam, seu Xotæ ad Aurelii Aviti Molinomachiam, venus Urbanomachiam*, dirigé contre la *Molinomachie* de J. Sinnich, qui avait pris la défense de Jansénius. — *Apologia pro bulla ('rbani VIII pontificis In eminenti » , data Rom**. *Ibll*, *contra Jansenium*, in-4% Louvain. 1651. Comme Paludanus mourut en 1652, il n'assista qu'au début des querelles jansénistes.

Après sa mort, on publia un écrit intitulé: *Commentarius ac disputationes in Pm-I/® sancti Thoma Aquinatis, de beatitudine, usque ad quaestionem i l.*, in-fol., Louvain; Foppcns lui attribue aussi un *Tractatus de fine et beatitudine er* in-fol., Louvain. 1661.

l'oppen*. *BibUolhecu Belgica*, 2 in-1 · Bruxelles 1739. t. n, p. 895-896; Philipp Elssius, Enronmauhron *augusli- nianuni*. in-fol., Bruxelles, 1654, p. -191-192; Jodier, *Allgr- niemes Gelehrten Lexikun*, t. m, 1751, col. 1212; Felix Ouinger. *Bibliotheca aïugustiniona historica, critica et rhronolo- gica*, in-fol., Ingolstadt, 1768. p. 651-652; *Biographie nationale dr Belgique*. I. xvi. col. 522-523.

J. Car beybe.

PAMÈLE (Jacques de»» érudit flamand (1536-1587). Né à Bruges, le 13 mai 1536. d une famille noble, Jacques de Joigny de Pamèle (en latin Παμ ε - Ltus). fil ses premières études à l'abbaye cistercienne de BoneTc (Namur), et sa philosophie au Collège du Faucon à Louvain, où il conquit le grade de maître ès arts le 27 mars 1553. Il commence ensuite lu théologie. où il eut pour maîtres, avec Michel de Bave, Buard i apper et Josse Bavcnslein; il ne fit à Paris qu'une courte visite. Chanoine de Saint-Donatien de Bruges en 1561, alors qu'il n'était encore que sous diacre, il fut ordonné prêtre le 21 février 1562. et fut reçu la même année licencié en théologie à Louvain. De 1561 à 1578, sa résidence ordinaire est Bruges, où il remplit diverses fonctions ecclésiastiques, doyen de 1568 à 1571, écolûtrc en 1571, ce qui lui permet de favoriser l'installation du collège des jésuites. Les tnmblcs religieux qui désolèrent alors la Belgique contraignirent le chanoine J. de Pamèle à quitter Bruges, en octobre 1578: il se retira d'abord à Douai, puis a Saint-Omer, où il devint chanoine de la cathédrale en 158(1, archi- diacre de Flandre au début de 1581 cl vicaire général de l'évêque Jean Six (1581-1586). A la mort de celui-ci, 11 octobre 1586. Pamèle fut désigne par le n»i Philippe II pour le remplacer; il n'avait pas encore reçu scs bulles quand il mourut, à Mous, en se rendant à Bruxelles, le 19 septembre 1587. après une très courte maladie.

Pamélius est un des grands représentants de l'érudi- tion patristique au xvt* siècle. Très fortuné — ce qui lui permet d'ailleurs d'être extrêmement libéral — il avait commencé de très bonne heure ù nissembler livres rares et manuscrits précieux; il put ainsi tra- vailler à dc nombreuses éditions de textes, soit déjà publiés, soit encore Inconnus. En 1565, il donne, à

Anvers, le *Micrologus, de ecclesiasticis observationibus opusculum*, traité liturgique anonyme du ^{xr} siècle, ct qui a été attribué récemment à Remold de Constance; 2* édit. 1568; reproduit dans P. /-., t. c m, col. 973-1022; en 1566, à Anvers, le I. I. encore inédit, des *Institutiones divinarum lectionum* de Cassiodore; en 1568, à Anvers, une édition de saint Cyprien, où les traités sont disposés dans l'ordre chronologique el qui marque un progrès sur celles de Paul Manure et de Guillaume Morel parues antérieurement, réimprimée en 1574 ct en 1589; en 1571, à Cologne, un recueil de textes liturgiques latins, se rapportant à la messe cl à Pollice divin, *Liturgicon Ecclesiæ latinir*, 2 in-1°; c'est au l. n qu'est édité pour la première fois le sacramn-laïre grégorien [sur la valeur de celte édition, voir dom (ùibrol, art. *Grégorien (Sacramentaire)* dans *Diction, d'archéol. eide liturgie*, t. vi b, col. 1785], rééditions en 1609. 1610, 1675. Réfugié à Douai, puis à Saint-Omer, il n'en continue pas moins ses travaux, et peut donner enlin, après plusieurs années d'attente, à Paris, 1581 (la date de 1579 souvent donnée esl inexacte), son édition de Terlullien. réimprimée en 1598. Parallèlement il poussait la publication d'autres textes, qui n'ont pas vu le jour, d'Hincmar de Reims, d'Hugues de Henry, d'Honorius d'Aulun; surtout il travaillait à l'édition des œuvres complètes de Raban Maur. qui était en chantier depuis fort longtemps. Celle-ci ne paraîtra que quarante ans après sa mort, de 1626 à 1627, à Cologne, par les soins de G. ColVenerius (reproduite dans *P. L.*, t. cvn-cxn); cct éditeur y a inséré à la suite de *VExpositio in librum Judith* de l'archevêque de Mayence un *Commentarium* sur le même livre qui est de Pamèlc lui-même, voir *P. L.*, I. cix, col. 593-636, el, en tête des commentaires sur les épltres paulincs, une courte exposition de Pamèlc sur l'épître à Philemon (mise en queue dans *P. L.*, t exir, col. 833-818). En dehors de ccs beaux travaux d'érudition. Pamèlc a rédige une importante consultation juridico-théologique sur le statut religieux des provinces belges après les troubleset les schismes de la lin du ^{xvr} siècle; *De religionibus diversis non admit-tendis tn uno aliquo unius regni, monarchic, provincial, ditionis, reipublicic aut civitatis loco, ad Ordines Relgii relatio*, Anvers, 1589; l'ouvrage entrepris dès 1577 ne fut terminé qu'en 1585 cl ne parut qu'après la mort de l'auteur.

Voir surtout l'art. de A. C. De Schrevel, dan* la *lliogra-phle nationale de Rolglque*, t. xvi, 1901. p. 528-512, met-tant nu point le* anciennes notices: V. ilèrc André. *Hiblioth. Rdgica*, 1* édit., p. 121-125; Foppens, *Hibliolh. Hrtgica*, 1.1, p. 532-533. Voir ntitsi Hurler. *Xomenclalor*, 2* édit., I. nr, col. 291-293.

É. A m a n n.

PAMPELUNE (Bernard do), frère mineur capucin de la province de Navarre, dans laquelle il exerça la charge de lecteur, de provincial et d'inquisiteur. H mourut à Pampelune en 1739 cl laissa les ouvrages suivants: 1. *Oculatissimum S. Inquisitionis tribunal, in quo aqilur de S. Inquisitionis praxi, de qualificarum rnuncre, deque reorum confessionibus ac sentiitiis*; 2. *Thesaurus parochorum*; 3. *Consultationes canonico-morales* en 3 tomes.

Bernard d* Bologne, *Hibliolheca scriptorum ordini* minorum S. Eraneisci Cupuecinorum*, Venise, 1717, p. 18-10, Am. ТкктАіѳηт.

PAMPHILE DE CÉSARÉE, mort martyr Ic 16 février 310. — Eusèbc de Gésarée, son disciple et son ami. avait rédigé, en trois livres, une biographie de saint Pamphile qui ne nous a pas été conservée et dont nous ne connaissons l'existence que par des allusions. Eusèbc, *De martyr Palæst.*, xi, 3; S. Jérôme, *Advert. Rufin.*, i. 9. Du moins, dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbc parle-t-il assez souvent de Pamphile pour que

nous puissions, d'après lui, reconstituer les traits csmii-licls de la vie du saint martyr.

Pamphile était de noble famille; il avait reçu une formation très soignée à l'école de Beyrouth en Phénicie et avait étudié ht théologie à Alexandrie soui la direction de Pierius, Photius, *Hiblioth.*, cod. cxviiu, < xix. Après avoir, pendant un temps, exercé des fonctions civiles, il se livra avec ardeur à l'élude des Écritures ct s'adonna à la vie ascétique. Installé à Césarée de Palestine, il y reçut la prêtrise sous l'épiscopat d'Agapius et y ouvrit une école de théologie. Ce fut alors qu'Eusèbc le connut. On a parfois supposé qu'il avait même été son esclave et lui devait l'atlranchissement; cette hypothèse est peu vraisemblable. Du moins est-il assuré que Pamphile exerça sur Eusèhe une influencc profonde dont témoigne entre autres ce fait que l'historien lint à joindre au sien propre h nom de son maître.

Pamphile consacra le meilleur de ses soins cl de son activité à la conservation el à l'enrichissement de la célèbre bibliothèque qu'Origène avait fondée à Césarée. Vidé d'Eusèbe, il copia et corrigea les manuscrits des Hexaples, tout au moins de la cinquième colonne qui contenait le texte des Septante, ce dont témoigne saint Jérôme: *Prouincim Palæstimr. codices legunt quot ab Origene elaboratos, Eusebius ct Pamphilus vulgaverunt. PraJ. ad Parai*. Quelques manuscrits des Septante conservent encore le souvenir du travail critique accompli par Pamphile: une note, citée par un ancien correcteur du *Smaïticus*, à la lin de H Esdr., dit: Ἀντωνῖνο ἀντέδαχυν, ! Ἰάμφιλο διόρθωσα. Une autre, à la lin d'Esther, est ainsi conçue: ἀντεολήθη προ; παλαιότατον λίαν ἀντίγραφον δεδιорΘωμένον χειρί του ἁγίου μάρτυρο Παμφίλου· τ·ρὺ δέ τω τέλει τοῦ χύτου παλαιοτάτου βιβλίου..» ὑπο^ημείωσι του αὐτου μάρτυρα ὑπέκειτο έχουσα οὕτω · μετελήμφΟη καί διορθώθη πρό τὰ ἐξαπλά Ὁριγενου ὑπ' αὐτου διορθωμένα.

La grande persécution trouva Pamphile occupé de ccs travaux. Entre novembre 307 et avril 308, *De martyr. Pal.*, vu, Pamphile fut arrêté cl emprisonné. Pendant plus de deux ans, il resta en prison, sans interrompre pour autant ses recherches. Ge fut au cours de ccs années, qu'avec l'aide d'Iùisèbe il entreprit la composition du plus important de scs ouvrages, *VApologic pour Origène*, dont il eut le temps de voir achevés les cinq premiers livres, tandis (pie le sixième livre fut rédigé après sa mort par Eusèbc seul. Eusèbc, *//. E.*, VI, xxxiit, I; Jérôme, *De vir. ill.*, 75. Saint Jérôme. *Aduers, Ruf.*, i. 8, prétend sans doute que l'Apologic tout entière esl l'œuvre d'Eusèbe; il veut ainsi lui enlever quoique chose de son autorité; l'on ne saurait accepter ce témoignage émis au cours des controverses origénistes. La collaboration d'Eusèbe cl de Pamphile pour les cinq premiers livres est cerUiinc. bien qu'il soit dilliclle d'en préciser la nature. On peut, avec A. Puech, *Histoire de la litter, grecque chrétienne*, I. ni. Paris, 193B, p. 200, supposer que Pamphile fut surtout l'inspirateur de Pieuvre el Eusèbe l'exécuteur.

L' *Apologic* était dédiée aux confesseurs relégués dans les mines de Palestine cl spécialement à Paterinouthios. t ne lettre de Pamphile à ccs mêmes confesseurs la précédait ct en expliquait le but. Il s'agissait. avant tout, de juslllller Origène de l'accusation d'hérésie que portaient contre lui des hommes qui ne prenaient même pas la peine «le lire scs ouvrages. Sans doutCf P.unphil· ri connnl dt les témérités de certaines opinions de son maître: mais il faisait remarquer que. la plupart du temps cc' opinions étaient présentées sous forme d' h j p< l n pas soutenues absolument Il ajout; It qu« te IB r« > d'Origènc avaient été souvent all« tés l dt »: n « nii que la vie d'Origènc ct sis <l«(l.». oi . . Jiquc devaient

Miflirc à ccarlci dc mi mémoire tout soupçon «l'hétérodoxie

!)c l'.lpûfo^ir, il ne nous reste plus que ln lettre-pré face cl le premier livre, dans une traduction, plus ou moins exacte <le Hulin, *P. G.*, t. xvn, col. 521-616. L'ensemble nous est mal connu par une courte analyse de Photius, *Hibl.*, cod. <xvm. L'ouvrage révélait rattachement de Pamphile aux doctrines d'Origène: il montrait en même temps la violence des allaques dont ces doctrines étalent l'objet en certain* milieux au début du iv» siècle, el sa perle est extrêmement regrettable.

Pamphile avait également rédigé des lettres ù scs amis, el Eusèbc citait ccs lettres dans sa biographie, Jérôme, *Advcrx. Iluf.*, i, 9. l'allirmation de Gennade. *De oir. illustr.*, 17. selon laquelle Rufin aurait traduit un ouvrage de Pamphile *Adversum mathematicos*, repose sur une mauvaise interprétation d< quelques mots de Rufin qui s'appliquent en réalité à la traduction de l'apologie, *Apol.*, 1, 11.

Après avoir passé deux ans en prison, Pamphile comparut devant les tribunaux, il fui condamné à mort el décapité, le 16 février 31 U, *Dc martyr. Pal.*, xi. 7. Eusèbc a inséré le récit de son marlvre dans le *De martyribus Palirstina**. Nous avons de cc récit deux recensions, dont la plus longue a été publiée pour la première fols par H. Delcliaye, dans les *Analecta bol-tandiana*, t. xvi, 1897. p. 129-139.

O. Bardcnhwer, *Allkirchliche /iteratur*, t. n, p. 212 sq
A. Punch, *Histoire de la litlrr. grecque chrétienne*, t. n: . 169 sq.; 11. B. Ssvetc. .In introduction k» the old Testa-ment in greck, Cambridge, 1902, p. 71-77.

G. Ba ñid y.

PAMPHILE Joseph («1581) Né à Vérone, entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, devint plus lard évêque dc Scgni (1570) où il mourut en 1581. Son nom reste attaché à un *Chronicon ordinis fratrum eremitarum usque ad annum 1'H 5*. qui parut à Home, in-1°, 1581 Mais l'auteur. qui avait été sacrisle à la chapelle pontificale, avail également rédigé un certain nombre de traités sur les cérémonies saintes. On cite de lui : *Dc origine mullarum gravissimarum in Ecclesia cœremoniariim*; *De exorcistis et antiqua ritu expellendi dirmones*; *Dc sacris ritibus apud veteres pontifices in conficiendis rl administrandis baptismatis, chrismatis et eucharistia sacramentis libri III* Mais on Ignore si ces traités ont jamais vu le jour.

JOchcr-Rothennund, *Gelehrten 1erlkon*, I. v. 1816, col. 1 176; Ilurler, A'onirnr/ntor. t. ut, col. 316.

E. Ama xjL

PANARÉTOS Matthieu Ange, théologien byzantin de la seconde moitié du Xiv* siècle. I. Vie. IL Œuvres. 111. Doctrine polémique.

I. \ n:.— Les renseignements qui nous sont parvenus sur la personne el l'activité de cet écrivain se réduisent à peu de choses. l'époquo même où il a vécu a été. par un enchaînement d'erreurs dont Allatius esl responsable, entièrement méconnue. Ce savant el après lui tous les bibliographes. dont la *Geschichte der byzantinischen Literature* éd., 1897,p. 93)s'est en dernier lieu fait l'écho, l'ont identifié avec le haut fonctionnaire, son homonyme. que l'empereur Michel VIII Paléologuc députa au H* concile de Lyon, mais qui trouva, au cours de sa mission, la fin tragique que l'on connaît Cf. l'achymère, *Dr Miehaele Pulaiologo*, I. V. . xvii rl xxi. *P. G.*,t I. c xliiî. col. 838 B cl 850 B Grâce aux récentes découvertes de P. Blsso. publiées dans la revue *Homa e l'Oricnte* (1911-1916). il est désormais possible dc fixer la chronologie de notre auteur et de mesurer exactement l'influence, qui pourrait bien être décisive, exercée par ses écrits sur le cours dc la polémique gréco-latine.

Matthieu, dont la production littéraire conservée

lient presque tonte entre les années 1355 et 1369, dut, on conséquence, naître au début du xcv* siècle, plutôt à la fin du premier quart. D'après un renseignement emprunté par G. Sambuco a Georges Scholarios, Rhodes serait sa patrie. Toutefois ce point reste douteux. cor le témoignage du critique italien n'a pu être vérifié, rien de (el n'existant dans les écrits du patriarche grec. Par contre, les diverses inscriptions des o uvres dc Panarétos nous sont garantes de la haute position qu'il occupa dans l'administration centrale de Byzance; au questeur et a scs services (voir à cc propos Fr. Dolger, *Der Kodikcllos des Christodulos in Palermo*, dans *Archiv fur Irkundenforschung*, t. xi. 1929, p. 51 du lire a part) incombait, en rTcl, la pré parution ct la rédaction «des lois el des sentences judiciaires dc la plus haute jurisprudence dc l'Etat. Le patronyme '*Αγγζ*',ζ semble bien, d'autre part, l'indice d'une lointaine parenté avec la dynastie régnante des Paléologues, circonstance a laquelle le fonctionnaire dut une fortune que peu dc provinciaux pouvaient ambitionner. Néanmoins, quelque considérable qu'ait été le rôle joué par Panarétos dans la politique de son pays â une époque fertile en révolutions, les chroniques du temps n'en citent même pas le nom. Il est également curieux que celui-ci ne se retrouve au bas d'aucun chrysobulle ou acte notarié contemporain. La première mention qu'on en rencontre dans les sources est postérieure au concile de Florence (1139) et encore ne livre-t-elle que le nom sans indication d'aucune sorte. Cf. *P. G.*, t. clix, col. 1005 B cl 1092 B. L'oubli prolongé dans lequel resta l'œuvre d'un écrivain dont nous possédons aujourd'hui encore quelques manuscrits originaux dut tenir aux circonstances. En diet. la polémique antilatine à laquelle Panarélos consacra ses loisirs dc juriste n'était plus de saison; une autre passion intellectuelle, née dc la querelle hésychaste. fixait les esprits sur les graves problèmes de la lumière thaborique el de la distinction en Dieu de l'essence et dc l'opcralion: cf Pa l a mit f. (*Contrnversc*). La seule vogue que ses écrits connurent fut posthume; nous verrons plus bas en quelles circonstances el sous quelles influences.

IL (Ev v h k s. — On trouve dans le dossier littéraire de Panarétos à la fois des travaux originaux el des compilations; celles-ci comme ceux-là traitent exclusivement des points d'histoire ou dc doctrine les plus propres à légitimer le schisme ct a dissuader l'Églisc byzantine d'obéir à la voix dc son empereur, alors partisan décide dc l'union avec Borne; ici et là apparaissent pour la première fois des théories nouvelles cl des documents inconnus. Afin d'en mieux apprécier la valeur, il est nécessaire d'en dresser la double nomenclature, d'autant que l'exposé de P. Blsso contient maintes erreurs.

1° *Traités originaux*. — On en compte quatorze; six ont pour objet la procession du Saint-Esprit, trois lu primauté du pape, un le feu du purgatoire, un l'usage latin des azymes, un Lcnscmbic des *absurdités latines* en matière doctrinale, un les origines du schisme; le (lender est apologétique ct défend une pratique de la liturgie grecque En voici le détail — 1. *Traités sur la procession du Saint-Esprit* : a) Του Θωμά· πώ· έν·τοι· Οείοι· ληπτέον· αν· ειη· την· ικπι· ρÇUdriV· του· \γιΟ·) Πνεύμχτ*^· ΧντιΟεσι· -:·' τα·':·1 του· 'Αγγέλου· του· Παναρέτου· Πιοπνν. *Quomodo in divinis concipienda sil processio Spiritus Sancti; e contra confutatio Angeli Panareti*. Inédit. Pour les ms. consulter P. Blsso, *Eoma e VOriente*, t. vm, 1911. p. 116. 167. L'opuscule de saint Thomas visé ici est la *Declaratio quorundam articulorum contra Gra'cis*, r. zr, ou *Liber ad cantorem Antiochenum*, qui se trouve être le second parmi les *Opuscula theologica ct philosophica*, éd. Vlvès, t. χχvii, p. 531. Panarétos

connut l'ouvrage par la traduction que venait d'en faire Démétrius K Cydonès; cf. M. Jugic, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance*, dans les *Fiches d'Orient*, t. x. lui. 1928, p. 393. Le polémiste grec, suivant l'exemple de Georges Moscuibar (voilà ce nom), auquel il semble devoir beaucoup, dissèque le texte de son adversaire en un nombre donné de propositions qu'il transcrit d'abord, puis réfute. Il est à noter que l'auteur schismatique s'était donné pour tâche d'*anéantir* (πάντα περιφανώ ἀναιρήσομεν) toute la théologie du Docteur angélique; cf. A. Démétracopoulos, Ὁρθόδοξο Ἑλλάς. Leipzig. 1872, p. 19. En fait, nous ne retrouverons dans son œuvre qu'un seul autre écrit de cette catégorie; cf. infra sous le n° 3.

b) Ἡ πάντησι πρὸ τὰ ἐ κεφάλαια. τὰ παρὰ Λατίνων προφερόμενα πρὸ οικοδομῆς τῇ ἰδίᾳ κακοδοξία. *Refutatio sex capitum a Latinis editorum ad suum falsam doctrinam stabiliendam*. Inédit. Les six principes fondamentaux de la doctrine latine sur le point controversé sont présentés puis réfutés par l'auteur dans cet ordre : le Saint-Esprit est envoyé (πέμπεται) par le Père; le Saint-Esprit reçoit (λαμβάνει) du Père; le Saint-Esprit est donné par insuflation du Père (δι' ἰμφυσήματος δοθῆναι); le Saint-Esprit est dit Esprit du Père (πνεῦμα Πατρὸς); le Père et le Père ne sont qu'une seule cause dans la procession du Saint-Esprit; enfin toute chose tient son être du Père et du Père; cf. P. Hisso, *loc. cit.*, p. 167 et 171.

γ) Ἡ Χρὸς δὲ εἰ ὅσα πίπτουσιν ἐξ ἀνάγκης οἱ Λατίνοι τὰ ἄτοπα, λέγοντες τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι : *Demonstratio in quot absurditates necessario incidunt Latini dum asserunt Spiritum Sanctum etiam e Filio procedere*, Edité dans *Roma c. Toricte*. t. ix. 1915. p. 117-121. Sur le contenu voir *ibidem*. t. vin, 1911, p. 276-278.

δ) Ἡ ἀνασκευὴ τῶν συλλογισμῶν τῶν Λατίνων δὲ τῶν συλλογίζονται ὅτι καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεται, ἐπεὶ διὰ τοῦ Πατρὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς παρὰ τισι τῶν Πατέρων προίεναι λέγεται, καὶ κατασκευὴ ἐκ τῶν ἐκείνοι δοκούντων ὅτι εὐθὺς ἐκ τῆ πρώτης αἰτίας ἡγουν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀμέσως τὴν ὑπάρξιν κέκτηται. *Refutatio syllogismorum quibus inferunt Latini Spiritum Sanctum ei ex Filio procedere cum apud quosdam Patres e Patre per l'ilium provenire dicatur, necnon demonstratio e fontibus ipsismet acceptis quod (Spiritus) immediate e ipsa prima causa, sc. Patre habet existentiam*. Inédit. Pour les manuscrits cf. une brève analyse, cf. Hisso. *ibidem*, p. 169 et 173.

ε) Ἡ ἐκ τῆ ἀποκαλύψεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ὅπερ προφέρουσιν οἱ Λατίνοι εἰς σύστασιν τοῦ ἰδίου δόγματος, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. /; *x Apocalypsi sancti Iuannis theologi locus quem ad stabiliendum proprium dogma proferunt Latini, i. e. quod ex Filio etiam (procedat) Spiritus Sanctus*, Inédit; cf. Hisso, *ibidem*. p. 169 et 171. Commentaire de ῥος., xxii. 1. Avant l'anarétos, G. Moschabar avait, dans un chapitre précédent, cf. s'attira d'ailleurs une longue réponse de son adversaire catholique; cf. *fiches d'Orient*, l. x. xiii, 1929, p. 151.

ζ) Εἰ τὸ ρητὸν τοῦ Ἀποστόλου τὸ παρὰ τῶν Λατίνων προφερόμενον ἐκ τῆ ἐπιστολῇ τῇ πρὸ Θεσσαλονικεῖς δευτέρα. *In verbum Apostoli a Latinis ex epistola secunda ad Thessalonenses productum*. l. viii. sede il Thess. il. 8. Le Saint-Esprit y est nommé Esprit du Père non dans le sens d'une procession, mais dans l'ordre de la consubstantialité avec le Père; cf. Rossi, *ibidem*, p. 169 et 171.

η) Πότε ἰσοδυναμεῖ ἡ Διά τῇ Ἑκ ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ. *Quinndo irquipolleat Δια particula Ἑκ in re theologica*. Inédit; cf. P. Hisso. *ibid.* p. 169. Cet opuscule, comme d'ailleurs plusieurs autres de ce recueil, est spécialement dirigé contre l'empereur Jean XI Braccos (1275-1282) qui, plus

qu'aucun autre, insista sur l'équivalence des deux prépositions Διά et Ἑκ. La collection de textes scripturaires et patristiques qui suit dans le manuscrit la démonstration théorique en est la preuve manifeste, puisqu'elle s'oppose à la compilation similaire du prélat catholique. Voir plus bas au paragraphe des compilations.

2. *Traité sur la primauté du pape*. a) Ἡ ἀνασκευὴ τῶν ὑπομένων παρὰ Χατίνων ὡς ὁ πάπας ἐστὶ τὴν ἀρχὴν πάσης Ἐκκλησίας, λαβὼν αὐτὴν κατὰ διαδοχὴν ἀπὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου· καὶ ὡς ἐστὶν αὐτῷ κατὰ πάσαν ἐκ οὐσίαν καὶ δογματίζει· καὶ ποιεῖν ὅσα καὶ βούλοιο. *Confutatio eorum qui a Latinis dicuntur, quod scilicet papa principatum quem jure successionis a beato Petro accepisset teneret totius Ecclesiae et quod eidem liceret ex omnipotentia net dogma edere vel quidquid aliud juxta placitum facere*. Inédit. Pour les mss. cf. le contenu, voir P. Hisso. *ibid.*, p. 175. 176.

b) Προ τοῦ Λατίνου λέγοντα τὸν θεῖον Πέτρον ποιμένα τῶν ἀποστόλων καὶ μερίζονα καὶ πρῶτον τῷ ἁγίῳ· διὸ καὶ τὸν πάπαν ἁγιοῦσι πρὸ πάσης τῆς ἐκκλησίας τοιοῦτον εἶναι κατὰ τὸν ἀπόστολον Πέτρον. *Adversus Latinos dicentes divum Petrum pastorem fuisse apostolorum et majorem rem primum omnium dignitate, idcirco et papam existimantes erga universas Ecclesias idem munus habere apostolus Petrus*. Inédit; cf. P. Hisso. *loc. cit.*

c) Προ Λατίνων διὰ λέξεως. *Dialogus contra Latinum*. Inédit; cf. P. Hisso. *loc. cit.* (a) Latin que Panarétos se vante d'avoir confondu le contraire eût étonné un clerc religieux dominicain en résidence à Péra (ces trois derniers opuscules n'offrent aucun argument que les catholiques n'eussent maintes fois réfuté).

3. *Traité sur le feu du purgatoire* : Θωμά φιλοσόφου τοῦ Ἀχίνου λόγος περὶ καθαρτηρίου πυρὸς καὶ πρὸς τοῦτον ἀντιθέσει Ματθαίου ζοισιότρω τοῦ Παναρέτου. *Thunne Aquinatis philosophi sermo de igne purgatorii, cum ejusdem Matihiet Panardi quivsloris refutatione*. Inédit. Pour les mss. voir P. Hisso, *loc. cit.*, p. 178. L'ouvrage comporte une longue réfutation d'un chapitre, le neuvième, du *Liber ad cantorem Antiochenum* où saint Thomas (ralle du feu du Purgatoire).

4. *Traité contre les azymes* : Κατὰ τῶν λατινικῶν ἁγίων ἀνασκευαστικὸς λόγος. *Adversus Latinorum azymos sermo refutatorius*. Ne se trouve qu'en deux mss. ; *Marc. gr. CL n. ton*, fol. 297-321, cf. *Vindobon. theol. gr.* 102, fol. 115-113. Édition P. Hisso dans *Roma c. Toricte*, t. x. 1915. p. 119-161, 238-251; l. xi, 1916. p. 28-35, 76-80, 151-160.

5. *Traité des absurdités latines*. Περὶ τῶν ἄλλων ἀποπημάτων τῶν κακοδόξων Λατίνων καὶ ὄντων. *De culeris numero viginti quatuor absurditalibus cucodoxiim Latinorum*. Édition P. Hisso. *loc. cit.* l. ix, 1915. p. 202-206; t. x. 1916. p. 63-77.

6. *Traité des origines du schisme*. Πῶς καὶ τίνα τρόπον καὶ ποῖοι χρόνοι ἐχωρίσθη ἡ Ἐκκλησία τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ ἀφ' ἡαίων, καὶ πῶς ἀπεκοπή τῶν διττύχων καὶ πρωτείων ἐστέρηται. *Quomodo quave ratione et quibus temporibus Ecclesia senioris Romae a nobis scissu est, quo patto e diptychis erasa fuit primatuque privata*. Édition P. Hisso, *loc. cit.*, l. ix. 1915, p. 112-117. Cet opuscule n'est, dans sa bonne moitié, qu'un démarquage d'une pièce anonyme jadis éditée par J. Hergenroether. *Monumenta circa ad Pholium rjusque historiam pertinentia*, Hatisbonne, 1869. p. 151-163. Les quelques dalles dont notre polémiste a voulu enrichir le récit traditionnel sont toutes erronées, a moins quelles n'aient été mal transcrites. Plus intéressantes, parce que nouvelles, sont les parties finales consacrées aux deux grands conciles de 879 et de 1283 qui, aux yeux des Byzantins de ce temps, avaient seuls condamné l'hérésie latine du *l'ihocur*. Malheureusement ici encore l'erreur et le préjugé brisent partout la perspective de l'histoire.

7. Περὶ τοῦ ζέου ὕδατος

ζχτά τίνα τρόπον ἐν τοῖ Οεῖοι μυστηρίου εἰσοάλλεται. / *M agita calida, quomodo diidnis mysteriis immiscetur* Edition P. Hisso. *loc. cit.*, t. x, 1915, p. 116 l 1. C'est ici, avons-nous dit, un écrit de caractère apologétique, lui effet, Simone Aluinanu, alors évêque de Gerace en Italie méridionale, ayant blâmé devant Panaréto l'usage grec de verser dans le calice quelque peu d'eau chaude avant la communion, une discussion s'ensuivit entre les deux interlocuteurs. \ la suite de quoi, le Byzantin, persuadé d'avoir confondu son partenaire catholique, s'empessa d'en faire part au public en lui coirnnumiquant le procès verbal de la dispute. P. Hisso, *ibid.*, t. vin, 1911, p. 103. y a vu à tort une réponse a une demande écrite ou orale; ci. (i. Mercati. *Se lu uersionc dalTebraico del codire vencto greco vil sia di Simone Atumano arcivcscuvo di Tebc* (*Studi c Testi*, 11.30), Home, 1916, p. 29. 30. On peut mesurer â la lecture du prologue tout a la fois le peu de souci que notre auteur avait de l'exactitude historique (Simone lui apparaissant évêque en Italie méridionale est placé au hasard sur le principal siège de cette région, Hcggio de Calabre) et la susceptibilité des Byzantins lorsque d'aventure quelque Latin s'avisait de critiquer l'un ou l'autre de leurs usages liturgiques (le morceau débute, en elle!, par cette galanterie : ΟΙ φώρε προσεγκά λούσιν). - C'est à tort que Miller, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. xx.xi b. Paris, 1886, p. 100, 101. attribue â Panaréto un ensemble d'ouvrages qui. comme l'insinuait justement Iriarte, sont la propriété incontestable de Matthieu Blastarès. On en trouvera le relevé dans ce *Dictionnaire* à l'article B l a s t a r è s. En outre, une singulière distraction a porté Cox c (*Catalogi codicum mss. Bibl. Bodleiamr*, part. I, p. 685.) a faire de certaines Λέξει τή Παναρέτου (- *Lectione* Sapientur*) une œuvre de notre auteur.

2° *Compilations*, Comme tout polémiste de race, Panaréto s'est forgé une documentation Les pièces «le ses dossiers parvenues jusqu'à nous se répartissent en deux petits groupes d'après leur objet, bien que l'ordre en soit assez variable dans les nombreux mss.: les unes sont dogmatiques, les autres hisloricocaniques. Toutes sont dirigées contre les écrits du patriarche catholique Jean XI Beccos. l *Bccueils de pièces dogmatiques*. ο) 'Ρήσει γραφικαί τών ἁγίων συλλεγεῖσαι παρά τοῦ ἀνοσιωτάτου Βέκκου...· συνήχΟησαν δέ παρ'αυτοῦ εἰ σύστασιν τοῦ πονηροῦ δόγματο τών Λατίνων- αἵτινε κατά την ευσεβή παράδοσιν τη 'Εκκλησία καί την τών ἁγίων διάνοιαν ἐξεδόθησαν αἰ αὐταὶ ρήσει καί συνεβιβάσθησαν.... παρά κοιαιστωρο Ματθαίου Ἀγγέλου τοῦ Παναρέτου. *Dicta sanctorum scripto tradita ab impiissimo Becco collecta.... ijiut quidem desumpta fuere ad perversum Latinorum dogma stabiliendum. Hire autem eadem dicta ad piam Ecclesia traditionem mentemque sanctorum edita sunt rl reducta a quiestore Matttino Angelo Panareto*. Inédit. I.e litre, généralement long dans les manuscrits, a de nombreuses variantes; cf. P. Hisso. *loc. cit.*, t. vm, 191 I, p. 169. 237. L'ouvrage loi visé de Beccos est la seconde recension, en quinze chapitres, du florilège dogmatique composé pour la défense du dogme catholique du *Iilioque*. Le texte de la première édition est donné par la P. G., t. cxi i. col. 613-722; la deuxième, où Beccos fait état du *De Trinitute* de saint Augustin connu par la traduction que venait d'en faire Maxime Planudc (voir ce nom), a été minutieusement décrite par Th. Schermann; ce critique cependant ne réussit pas a en identifier l'auteur; cf. Th. Schermann, *Die (iruhichte der dogmatischen Ilorilegien nom V.-VUK Jahrhundert*, dans *Tech and Untersuchungen*, Noue l'olge, t. MIL fnsc. 1, Leipzig, 1905, p. 80-83. Le succès deee recueil, aujourd'hui encore attesté par le nombre fort élevé de mss. qui nous le conservent, fut consi-

dérable cl l'on comprend aisément que Panaréto s'y soit pris à deux fols pour l'enrayer. Il est a noter toutefois que, si ic présent ouvrage contredit directement celui du patriarche catholique, le suivant semble plutôt destiné a le remplacer. b) 'Ρήσει ἁγίων συλλεγεῖσαι παρά Ματθαίου κοιαιστωρο 'Αγγέλου τοῦ Παναρέτου κατά τη τών Λατίνων κακοδοξία * καὶ ἡ ἐκ τοῦτου ἀπόδειξι τοῦ ορθοῦ δόγματο . *Dicta sanctorum a quaestore Matthieu Angelo Panareto contra Latinorum cacodaxiam congregata, atque indereth dogmatis demonstratio*. Inédit. Pour les mss.. voir P. Hisso, *loc. cit.*, t. vin, 191-1, p. 108, B>9. e) 'Εκ τή ἐπιστολή τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἦν προφέρουσιν οἱ Λατίνοι υπέρ τη σχττάσεω τοῦ ἰδιοῦ δόγματο . *Ex epistola sancti Maximi quam afferunt Latini ad proprium dogma firmandum*. Ce fragment est reproduit dans la P. G., I. xci, coi. 133-137. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. r, Paris, 1926, p. 158-161. - d) 'Ομολογία τοῦ Βέκκου. On s'explique aisément pourquoi ce document ligure dans l'arsenal de l'auteur schismatique. Celte *Profession de foi* est, en elTet, la négation même du dogme catholique sur tous les points controversés; en la produisant. Panaréto entendait prouver que tous les ouvrages de Beccos, quelque puissante qu'en paraisse la force persuasive, avaient été retractes par leur auteur lui-même.

Le petit problème historique dont parle P. Hisso (*loc. cit.*, p. 165, 166) est inexistant, air, bien que le savant critique l'ail contesté, la formule d'abjuration, formellement hérétique, est d'une authenticité certaine. Le propre disciple du patriarche déchu, Georges le Métochile nous explique comment son maître fut conduit à renier sa foi catholique (cf. *Ilisiorise dogmatica**, L II, c. XXV. éd. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. vin b. p. 191. 195); d'autre part, le texte du présent écrit se retrouve dans les trois recensions connues des actes du grand synode national de 1285. Texte dans Zl G., t. cxi ii. col. 237 B-238 H Pour les mss consulter notre note des *Echos d'orient*, t. xxvi, 1927. p. 142. Il n'y a donc pas lieu d'y voir un faux de notre auteur.

2. *Becueil dr pièces historico-dogmatiques* : Ηερί τή ἁγία καὶ οἰκουμενική συνόδου ἦτν ἀποχατέστησκ Φώτιον τὴν ἁγιώτατον πατριάρχην εἰ τὴν θρόνον Κωνσταντινουπόλεω καὶ διέλυσε καὶ τὰ σκάνδαλα τών δύο 'Εκκλησιών, τή τε Παλαιό καὶ νέα 'Ρώμη . *Pe sancta et u cumenica synodo qtnv Photium sanctissimum patriarcham in sedem Constantinopoldanam restituit et duarum Ecclesiarum, veteris scilicet et noiur Konur, scandala dissolvit*, éd G. Beveridge. *Συνοδικόν sire Pandectic canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia receptorum*, L ii b, Oxford. 1672. p. 273-292. et \. J. Papadopoulos-Keramcus. Φωτίου... τό περὶ τοῦ Τάφου τοῦ κυρίου ημῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ υπόμνηματίον καὶ ἀ'Λα τινὰ πονημάτια τοῦ αὐτοῦ, *Pravi -slavnif Ihdestmski/ sbornik*, t. xt a. Saint Pctersbourg, 1892. p. l 11-177. L'ensemble de documents recueil lis sous le titre précité concerne ce quo l'on peut appeler le *cas de Pholius*. Voir à ce sujet. V. Laurent, *Le eus de Photius dans ^apologétique du patriarche Jean XI Beccos (I270-12S3) au lendemain du 11· concile de Lyon*, dans les *Echos d'Oricnl*. I. xxix. 1939, p. 396-115. On y relève : a) De larges extraits d'un traité de Beccos (Περί τή ἐκκλησιαστική εἰρήνη . Inc. Πῖναν μακάριον ἀληθῶ ; cf. *Échos d'Orirnt, loc. cil.*, p. 398 sq.) dont Panaréto veut combattre la thèse historique. — b) Les actes de sept sessions du synode photien de 879-880, suivis d'une Πράι πράξεων et de trois canons de même provenance. Toute celle partie est, contrairement à ce que dit P. Hisso, *loe. cit.*, t. vin, 191 I, p. 162, 163, étrangère à l'ouvrage de Beccos dans son texte original, mais y a clé habilement glissée par

Jr compilateur orthodoxe; ‹L *Echos d'Orient*. lor. *tiL*, p. 106*. A noter surtout que cet ouvrage de Panaréto est la source la plus ancienne ou apparaissent réunis les actes des deux dernières sessions (vr cl vir). Cette observation est capitale pour la solution d'un problème épineux cl toujours pendant : l'authenticité de ces documents dans leur rédaction actuelle. Quoique fortement porté à en douter, nous ne pouvons pour autant mettre ces faux présumés au compte du polémiste qui nous les a conservés. car la preuve est au moins absolument faite pour la vr session - ils lui sont bien antérieurs; cf. *Échos d'Orient*, *ibid.*, p. 112. 113. - e) Trois lettres de Photius à trois évêques latins. Marin de Cere, Gaudéric de Vélétr et Zacharie d'AnagnL Ces lettres sont extraites de l'ouvrage cite de Beccos, seul auteur qui nous les ait transmises. On les trouve également éditées à part, entre autres dans l'. Evclpidcs, Σπάρτιον εντρίτον, Constantinople. 1871, p. 211-219, et \. J. Papadopoulos-Kérameus, Φωτιακά, Saint-Pétersbourg. 1897, p. 5-7. - d) La fameuse lettre de Jean Vill à Photius. Inc. Οὐκ ἀγνοεῖν συμβαίνει ἡμα - *Non contingit nos errare*. La meilleure édition que l'on en ait est celle do Papadopoulos-Kerameus (cf. Φωτίου... το περί τοῦ Τάφου κ. τ. λ. p. 174-176) qui a utilisé le travail de son devancier; M. Jugic, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, l. ι, 1926, p. 218, 219. reproduit le texte moins correct de Beveridge. Συνοδικόν, p. 306. 307. Toute la pièce est un faux dc belle allure. Consulter Part. .Jl a \ V111, l. vin, col. 610, 611 cl. pour d'amples détails, M. Jugic, op. cit., p. 251-251. Il ne doit pas être antérieur au xiv^e siècle. Peut-on dès lors, avec M. Jugic, *ibid.*, p. 25G, η. 1, soupçonner Panaréto d'en être l'auteur? Bien ne le permet ct le fait même (pie la lettre était connue de Nil Cabasdas (f 1363) semble plutôt un indice que l'un ct l'autre ont dû puiser à une source commune.

HI. Doctkixc polémique. A en croire la suscription générale mise en trie de scs œuvres, Panarclos se serait proposé de réfuter toutes les erreurs des Latins *écrites ou orales*, (.rite tâche était naturellement au-dessus dc la capacité d'un fonctionnaire et le programme conçu semble bien n'avoir jamais été rempli. On comprendrait à peine l'cngoûiuent porté par des tiers à des querelles périmées, si l'on ne savait que c'était là encore servir la grande cause officielle du palamisme (voir ce mot), dont le premier adversaire avait été un moine latin. Mais cc qui directement provoqua ct soutint le zèle dc notre auteur fut, d'une part, la réaction causée dans les milieux orthodoxes par les initiatives unionistes de Jean V Paléologuc (consulter désormais le beau livre de O. Haleckl, *Un empereur de Ryzance à Home*, Varsovie, 1930) et, de l'autre, l'apparition à Constantinople des œuvres de saint Thomas traduites en grec. On ne saurait trop relever l'importance de cet événement qu'une prochaine publication de Mgr B. G. Mercati. *Studia Cydonianu* (dans les *Studi c Testi*) doit mettre en pleine lumière. Voir, en attendant, l'article déjà cité des *Échos d'Orient*, t xxvn, 1928. p. 385-102, et G. Cammelli, *Démétrius Cydonh. Correspondance*, 1930, p. xv cl sq. Il fut dc mode a la cour, qui a Byzance a toujours fait ses délices des disputes théologiques, de prendre parti pour ou contre Thomas d'Aquin. Il est remarquable que Panaréto, à l'encontre de la presque totalité de scs émules, donne dans l'expose des arguments dc la thèse adverse une grande preuve d'objectivité. Aussi la loguc de ses ouvrages dans le clan de Marc d'Ephèse (· 1144) à l'époque du concile de Ilorcnc s'explique par le fait que les Grecs hostiles à l'union y trouvèrent, une fois aux prises avec les Pères occidentaux, un exposé fidèle dc la doctrine professée par ceux-ci ct. chose appréciable, les premiers elements ‹l une réponse D'autre pari, le nombre de scs manuscrits

conservés nous atteste qu'un ne cessa jamais de le lire.

Cc serait naturellement exagérer l'importance doctrinale de notre auteur, que de lui supposer un système original. On trouve cependant, ici et là, dans ses œuvres publiées, l'exposé de certaines doctrines ou l'expression de certains griefs antilatins aujourd'hui courants, mais que le Moyen Age avant lui a ignorés. L'apologétique orthodoxe dut, sous le choc des idées thomistes, faire une sérieuse mise au point de sa méthode dc défense; il est naturel (pie dans cet examen, elle ail poussé l'ofTcnsivo sur des points libres jusqu'à, afin de disperser les forces de l'adversaire. Bien qu'il nous soit impossible de déterminer dès maintenant la part prise par Panaréto dans ce travail d'élaboration, il ne sera pas inutile, pour l'histoire des relations gréco-latines, de relever ici les parties les plus saillantes de son enseignement.

1° *Le cas de Photius cl le synode tic 870-830*. — Contrairement à la thèse mise en circulation par Jean Beccos et défendue, au xiv^e siècle, par Manuel Calécas et un empereur byzantin, vraisemblablement Jean Paléologuc (cf. *Échos d'Orient*. I. x.xix, 1930, 413,411). d'après laquelle Photius aurait fait en 879-880 acte d'entfère soumission, anathématisant sa conduite el brûlant ses pamphlets antiromains, Panaréto écrit ‹pie l'on y excommunia πάσαν προσθήκην καί πάντα τὰ ἐν τη Ῥώμῃ ξένα καί νόθα δόγματα, donc à la fois le fait de l'addition du l'illoque au Symbole cl la doctrine que ce terme exprime; cf. *Roma e l'Oriente*, t. ix, 1915, p. 116. L'auteur en appelle aux actes et à la définition du synode (pi'il qualifie d'ailleurs de huitième concile œcuménique. Sur ce dernier point l'auteur n'est (pie l'écho de la tradition byzantine. Cf. *Échos d'Orient*, l. xvnt. 1916-1919, p. 306 sq. L'assertion exprime que les actes portaient condamnation du *Eilioque* apparaît, pour la première fois, dans une interpolation faite dans un *document lui-même postérieur*; cf. Hergenrother. *Monumenta gncca ad Photium pertinentia*, p. 178, n. I. L'attestation la plus ancienne de son existence est de Georges Mosclmbar qui, en 1281, l'incorpora à un de ses ouvrages; cf. *Paris gr. 255i*, fol. 23 v@-27 r>. Panaréto. ici encore, n'a donc fait (pie recueillir des données courantes favorables a sa thèse. Par contre, c'est bien dc lui (pie nous tenons copie d'une autre pièce justificative également invoquée à la même occasion, la lettre du pape Jean VIH à Photius. Le document dut lui paraître nouveau à lui-même, car la suscription dont il en a fait précéder le texte nous apprend (pi'il lui venait de i'Athos, mais sc lisait également vn quelque manuscrit de Constantinople. Est-ce là un trompe-l'œil destiné à egarer le lecteur trop confiant ? Quoi qu'il en soit, il est peu d'armes que scs coreligionnaires aient, depuis lui, tant maniée contre les Latins.

2° *Discipline sacramentaire*. Les polémistes grecs ont toujours manifesté une forte tendance à reprocher aux Latins toute pratique rituelle inconnue de leur Église. En rééditant les accusations de scs devanciers, Panaréto en a remis, par scs œuvres, vn circulation deux nouvelles destinées à faire fortune, haute d'indice certain nous n'osons, en effet, dire qu'il les a lui-même forgées. l C'est dans les œuvres de notre polémiste (pic sc lit la première attaque dirigée contre l'administration du baptême par infusion; la validité du sacrement ainsi conféré est même catégoriquement niée : διὰ τοῦτο οὐδὲ [ιάττισμα τοῦ Κυρίου βαπτίζονται, ἀλλὰ λουτρον ἀπλῶ λούονται. Cf. *Roma c l'Oriente*, t. x, 1915, p. 65, et M. Jugic, *Theolotjm dogmatica Christianorum orientalium*, l. ni, 1930, p. 63. — 2. Au nombre des *absurdité* (ατοπήματα) mises au compte des Latins, l'auteur est le premier à compter l'usage de communier les laïcs sous une seule espèce. Cf. *Kama e l'Oriente*, l. ιχ, ph δ, p. 204-206.

l. x. 1915, p. 63, 61; M. .fugle, op. ri/., p. 177 cl 309. Celle pratique constituerait uno violation flagrante du grand précepte de la charité chrétienne, pulsqu’cn s en prévalant le clergé s’élève au-dessus des fidèles dans l’intention de les tromper. 3, Enlln une troisième opinion extrême <luit a l’encontre des deux précédentes, connut peu ou prou de succès, nie que l’on puisse consacrer vnlidement avec du pain azyme; cf. M. Jugic, op. *cit.*, p. 251, 255. A vrai (lire, Pansiretas n’csl pas le premier inventeur dc cette théorie: il n’cn est pas moins resté cependant dans toute l’ancienne littérature grecque le seul partisan décidé, ses devanciers s’étant dédits.

Avant de porter sur la personne et l u-livre de Pana rélos un jugement définitif, on devra publier ses écrits inédits et surtout démêler l’histoire obscure du dossier phollen que nous lui devons. Lu rigueur, jamais relâchée, de ses accusations trahit assez une volonté opiniâtre de l’emporter coûte que coûte sur l’adversaire. Mais, si lu tentation d’inventer ou de détruire des textes accablants travaille ordinairement les esprits extrémistes, rien ne prouve péremptoirement que Panarétos, qui en avait d’ailleurs le tempérament, se soit cru une vocation de faussaire. Son nom n’en reste pas moins attaché à celui de Photius. A lui surtout revient l’honneur d’avoir, tout le premier, marqué la réaction de la théologie orthodoxe contre renseignement de saint Thomas.

Les rares sources dont nous disposions, connue lo ouvragés les plus récents (les seuls qui comptent i ont été énumérés au cours de l’article. Qui voudra consulter la littérature ancienne la trouvera citée el critiquée par P. lMsso dans *Illoiae TOricntc*, t. vin. 1915, p. 92-105. Nous n’avons nous-même fait que suivre le savant italien, en complétant ou vn redressant certaines de ses assertion». Notons enfin la récente notice consacrée à Panarétos par M. Jugic, *l’hcologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. i. 1926. p. 116-ILS.

V Laurent,

PANCIROLE Guy, célèbre jurisconsulte ili lien, né à Keggio, mort à Padoue. après avoir long temps professé le droit à l’université de celte ville (1523-1599). — Il doit figurer ici, au moins à titre de commentateur de Terlullien. Très nu fuit, non seulement de la pratique et de l’histoire du droit, mais encore des institutions de l’antiquité classique, il fut sollicité, lors du séjour qu’il fil à Turin comme professeur entre 1570 et 1582, dc travailler à une édition et â un commentaire de Terlullien. A en juger par une préface qui a été publiée ultérieurement, ce travail a dû être poussé assez loin, mais il n’a pas été publié par Guy lui-même et, moins heureux que d’autres ouvrages sortis de sa plume féconde, il n’a pas trouvé d’éditeur posthume. Le ms. s’en était conservé longtemps à Keggio, mais on ignore ce qu’est devenue celte volumineuse élucubration. Munitori, qui put s*cn procurer une copie partielle, n publié la courte préface générale et les notes nu traité *De oratione*, dans ses *Anecdota*, l. ui, Padoue, 1713, p. 4-56. Des indications fournies par Guy sont peut-être passées dans les savantes dissertations dc dont Le Nourry, s’il est vrai que les Mauristes ont eu en main le manuscrit dc Keggio. - On peut encore retenir de Guy le traité de morale, *Stimuli virtutum adolescentia· christianic* *dirait*, traduits de l’italien en latin cl publiés à Cologne en 159L L’œuvre littéraire de Guy Panciroic est considérable, mais n’inlérssc que de très loin la théologie.

Il \ n une biographie do l’auteur en tête du *De clans legum Interpretibus* que soi» neveu Octave n édité en 1637. C’est dc la que dérivent le* notices littéraire» : Nicéron, *Mémoire* r, t. ix ; C.hniifTrplé, *Dictionnaire*, au mol *Panciroic*; Tirnboschi, *Storia litteraria d’Italia*, t. vu b, p. 1125 »q.; du même, *Itiagraphia Modenese*; Michaud. *Htographic uni-*

vcrsrlte, t. XXXII, p. 62; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, col. 126; Hurler. *Nomenclator*, 3* édit.« t. ni, col. 326.

É. Amann.

PANIERI Ferdinand, de Pistoic, ne le 21 novembre 1759, mort le 22 janvier 1822, professeur dc théologie dogmatique au séminaire dc son diocèse, fut un partisan déclaré de son fameux évêque, Scipion Hicci, prit une part active au synode de Pistole ct aux prétendues réformes qui y furent édictées. Après la bulk· *Auctorem fidei*, Punlcri fil sa soumission au Saint-Siège. oralement et par écrit. Il a laissé un traité *De usura*. 1813, et un *Catalogus sanctorum Pistoriensium*, 1818.

Hurler, *Nomenclator*, 3· édit., l. v, col. 1012.

F. Bonnard.

PANIGAROLA François, frère mineur de l’observance, prédicateur cl controvershte célèbre (1518-1591). - Ne a Milan, le 6 janvier 1518, d’une famille riche ct dislinguée, il fut envoyé dès l’âge dc treize ans a Pavie pour y étudier le droit. Entraîné par dc mauvais exemples, il y fréquenta de jeunes libertins cl passa son temps à courir les aventures. A la suite de l’une d’elles, ayant eu le malheur dc blesser mortellement en duel un jeune gentilhomme d’une famille puissante, il fut obligé dc fuir et de chercher un asile â Bologne, ou il continua scs études de droit. Loin d’être corrigé, il s y livrait à tous les excès, lors qu’on lui apprit que son père, prêt a mourir, désirait le voir. Panigarola partit, mais ne put arriver â temps à Milan, pour revoir son père encore vivant. H continua à Bologne sa vie dissipée, jusqu’à cc que, deux ans après la mort de son père, touché par la grâce cl désespéré dc cc malheur, il demanda au ministre général de tout l’ordre franciscain d’être admis dans l’ordre. Il revêtit la bure franciscaine a Florence, le 15 mars 1567. cl échangea son nom de Jérôme contre celui de François, qu’un dc scs oncles, appartenant au même ordre, avait rendu illustre par son talent de prédication. Panigarola. dont la vie devint au couvent aussi austère qu’elle avait clé dissipée dans le monde, ne tarda pas â devenir un modèle. Après sa profession, il fut envoyé à Padoue pour étudier la philosophie et ensuite à Pise pour s’y adonner â la théologie. Vers celte époque, il fut appelé à Borne, à l’âge dc vingt-trois ans, pour y prononcer le discours d’ouverture du chapitre général. présidé par saint Pie V. Émerveillé par les beaux talents oratoires du jeune religieux, le pape l’envoya à Paris, pour y étudier les saints Pères cl les conciles cl apprendre le grec et l’hébreu. Devenu après deux ans en Italie, il s’adonna â la prédication ct évangélisa, pendant treize ans, les principales villes de l’Italie, principalement Borne, ou il fut réclame et retenu par le pape Grégoire XIII. La réputation qu’il s’acquit était si grande el si universelle qu’on l’appela le Demosthene chrétien, le Chrysostome italien, le Léon populaire, le type des prédicateurs, l’honneur de la société chrétienne, la lyre dc la chaire sacrée. A Naples, il recueillit dans un sermon assez d’argent pour construire un hojiital pour les incurables. Au sujet des prédications de Panigarola, des auteurs compétents écrivent qu’elles étaient vi\antes, énergiques, fécondes el pleines d’érudition, spécialement biblique. Ils ajoutent toutefois que les predications du Père P.inlgarohi sont Incomplètes ct inachevées, qu’elles sont plutôt des instructions que des discours oratoires, que l’ordre des arguments est souvent confus, que le sentiment en est généralement exclu ct que l’ingénieux et l’artificiel y prédominent. Dans les sermons de Paulgarola prédomine la méthode scolastique el érudite de traiter les sujets sacrés, tandis que l’expression chaude el émouvante el la partie sentimentale en sont, pour ainsi dire, complètement exclues Cf. Zanolto. *Storia*

*dr*lhi *predicazione IlfI secoli drUn letteratura ttahana*, Modène, 1899.

En 1579, il assiste comme custode général de la province de Milan au chapitre général de l'ordre, célébré a Paris. Renonçant au générolat, il fut élu définit eur général et chargé par le nouveau général. François Gonzaga, de la visite de nombreuses provinces d'Italie. En 1583, il fut appelé par saint Charles Borroméc à combattre les hérésies luthériennes cl calvinistes dans la Rhétie. Il s'y distingua par ses controverses et ses polémiques cl réussit à sauvegarder la foi d'un grand nombre d'habitants, à en ramener une grande quantité à l'Église ct â arrêter le flot de la réforme calviniste. Il assiste saint Charles sur son lit de mort. Nommé, le 5 juillet 1586, par Sixte-Quint, évêque de Grisopolis ct suffragant de l'évêque de Ferrure, il passa, en 1587. sur la demande du duc de Savoie. Charles-Emmanuel, au siège épiscopal d'Astl. Peu après, comptant sur l'influence de la parole de Panigarola. Sixte-Quint le députa avec son légal, le cardinal Arrigo Gaetano, à Paris, pour y soutenir la Ligue, qui refusait de recon naître Henri IV comme roi. Sa mission accomplie, il retourna, en 1590, à son évêché d'Asti, combattit le calvinisme, principalement en Savoie, el travailla ñ endiguer l'hérésie, il mourut à Asti, le 31 mai 1591. à l'Agc de qu irante-six ans.

Malgré les prédications, les controverses el les polémiques innombrables cl incessantes, malgré les nombreuses occupations qu'ent rainèrent les différentes charges qu'il exerça dans l'ordre el dans l'Église, le P. Panigarola trouva encore le temps de composer un grand nombre d'ouvrages non seulement homilé tiques. mais aussi théologiques. philosophiques el his toriques, à savoir :

Ie *Ouvrages imprimes.* 1. *ilomiliir pro dominicis post Pentecosten usque ad Adventum, rt principalibus illius temporis solemnitatibus, Romir habitu* anno MDLXXX*, Venise, 1601 cl 1617; 2. *Oratio habita in dic Cinerum de sacrarum stationum veteri instituto a Sixto V revocato*, Home, 1587; 3. *Oratio de R. Maria virgine matre*, Asii, 1591; 1. *IL Petri apostolorum principis gesta... in rapsodiic, quam catenam appellant, speciem disposita*, Asii. 1591; 5. *Theses generales sin gulari modo ex universa sanctorum Patrum theologia desumpta.*, Ingolstadt, 1591 : ce sont des thèses qu*Il défendit au chapitre général de Paris, en 1579; 6. *Tabula* XXIV ex variis conciliis et apostolicis visita lionibus desumptu.*, Pavic, 1591; 7. *Concionum varia rum de quibusdam dominicis et /estis anni tomus I*, Gênes, 1592: Gabriel de Valdes de Tolède traduisit ces sermons en espagnol ct les publia â Salamanque en 1620; 8. *Rhetorica ecclesiastica*, Cologne, 1605; 9. *Con ciones too supra Christi passionem coram D. Caroto Rorroinieci recitatu.*, Venise. 1585; Naples, 1586; Gênes, 1590; Venise, 1597; 10. *Lettioni sopra dogmi, dette calviniche*, Milan, 1582. Venise, 1581; Ferrare. 1585. Cet ouvrage, qui combat les erreurs calvinistes, fut traduit en français (Lyon. 1583), en anglais, en alle mand et en latin (Milan, 1591 ct 1601) ct fut attaqué par Giacomo Plcenino dans : *Apologia per i riformatori c per la religione ri/ormata contro le invettive di / Panigarola e P. Segneri*, (Loire. 1706; IL *Rreve para frast sopra t Salmi penitenziali c una dichiarazione dei Salmi di David*, Florence, 1585; Venise. 1586; Turin, 1586; Home. 1587: Venise, 1588 et 1602: 12. *Para/rasi e annotazloni sopra ta lamentazione di Geremia pro tela, predicate nella basilica di San Lorenzo in Damaso in Rnma*, Vérone, 1583; Venise. 1585; Vérone. I58G; 13. *Esposizione letterale e mistica délia Cantica di Salo mone*, avec *Memoriale di meditazione spirituale* ct *tratlato memoriale della vita crisliana*, Milan, 1621, par les soins du P. Bonagratla da Varcna. qui x ajouta la sir de Panigarola; l L *Prediche quaresimali dette in San*

PieIro di Roma Vanna / L 7, avec *Sri prediche pei tab bâti e tre per i Ire giorni di Pasqua di Risurrezione*, ajoutées par le P. Jean-Baptiste Cavoto, O. F \], Home. 1596; Venise, 1600 cl 1617; 15. *Prédicatif quarc simati dette in San Pietro di Roma, Vanno 1588*, Venise. 1599 cl 1605; 16. *Quuresima*, Bergamo, 1605; 17. *Predi che sopra i Vangcli bipartite*, Rome. 1596, par les soins du P. Jean-Baptiste Cavoto. O. F'. M ; 18. *Orazlonc in morte di San Carlo Rorromeo*, Milan. 1581; 19. *Oro zione nei funerali di San Carlo Rurromeo*, Milan, 1585; Rome, 1585 el 1611; Florence, 1585; Venise, 1603; 20. *Lezioni A'A// sopra il catechismo ai parochi, dette in Firenze*, Venise, 1592; 21. *Sermoni al clero d'Adi*, Venise, 1597; 22. *Duo sinodi da lui tenutiin Asti cnlle letlerc pastorali*, Asti, 1589; 23. *Tre prediche faite a Purigi, nelCarrivo a Parigi, nelle miserie di Purlgi, nella liberatione di Purigi, illustrata da Prate Isidoro Rota, veneziano del medesimo Istituto*, Asti. s. d ; Bologne, 1592; Viccnc, 1592; Turin, 1596 : ces ser mons, prononcés â Notre Dame de Paris, ont pour objet d'exciterles Parisiens 5 n'accepter pour roi qu'un prince catholique; 21. *Dell' assedio di Parigi*, Rome, s. d.; 25. *Modo di comparer una prcdica*, Brescia, 1581. Venise, 1611, Rome, 1693; 26. *// predieatore ovvero parafrase, commento c discorsi intorno al libro dell'elocutione di Demetrio Palerco*, Venise, 1609 ct 1612; un abrégé du rnême ouvrage a été fourni par Antoine Gazo de Vérone, Vérone. 1639 et 1653; 27. *Sucricou cetti sopra vari testi di Sacra Scrittura*, Milan, 1625. 28. *Compendio manuale del Padre Xavarra*, Milan. 1629; 29. *Cingite libri dette sue lettere* en un volume. Milan. 1629, par les soins de son neveu Alexandre Pani garola; 30. *Specchio di guerru*, Bergame, 1595:31. *Ser muni sopra lutte le parole dette dal A*astro Signore in croce*, Milan. 1601; 32. *Il compendio degli Annuli ecclesiastici del Padre Cesare Raronio*, Home, 1590; Venise, 1593. Au début de cet abrégé qui ne dépasse pas le Ier livre des *Annales*, sc lit une lettre de remer ciements écrite par Baronins au P. Panigarola: 33. *Set guaresime faite in Roma*, Rome, 1596.

2° *Ouvrages manuscrits.* - L *Paraphrasis in libros Physicorum Aristotelis*; 2. *Commentaria in omnes Joannis Duns Scoti distinctiones*; 3. *Tractatus de sensi bus Scripturarum* : L *Chronblogia biblica*;5. *Apparatus in theses generales Parisicnses*; 6. *Censura in Consti tutiones Parisienses Molituri*; 7. *Censum* in Riblio theca sanctorum Patrum collecta a Margarinode Rlgne*; 8. *Ars brevis speculativa*; 9. *Tractatus de rebus gallicis*; 10. *Acta in legatione gallica*; 11. *Expositio officii Sane tissimw Trinitatis*; 12. *{pologia contra Gcbennenses*; 13. *Annotazioni c dichlarazionl sopra diversi luoghi dei concilio di Trento .11. Cento undid luoghi delta Serit tura splegali in volgure* ; 15. *Prolegomeni a discors/ ecclesiastici*; 16. *Discorsi ecclesiastici*; 17. *Selva de tuiti i libri sapienzali ridutti in varii corpi per dorerne for marc un'etica rd una cconomia cristiana*; 18. *Le frase raccolte dal Petrarca*; 19. *Dichiarazione letterale di Giobbe*; 20. *La teologia davidica*, dont le premier livre seul fut achevé; 21. *Libro primo in forma di predica, una cou quattro parti, sopra la vittorla navale che si ebbe a Lepanto*; 22. *Tratlato contro Vatheismo*; 23. *L'apolo gia di Ginevra* ; 21. *Trattato delta memoria locale*; 25. *La malattia di Carlo Emmanuale duca di Savoni avvcnuta a Vercelli* ; 26. *If compendio di tulle le open spirituali del Padre Granata*; 27. *Grammatica italo francese*; 28. *Trattato dei lith de' cardinali*; 29. *Trat tato della pesta* : 30. *Motti traitait di diversi proposti*; 31. *Miscellanea di diverse rose*; 32. *Selva di diverse rose c diverse materi* : 33. *\lta di Irancesco Paniga rola*, composée par lui inènu ;3L *Apologia del Padre Panigarola scritta in sua deft a Vanno MDLXXI*, l "n ervée « là bibl . .? de Milan; 35. *Car mina plura et varia*, en lutin ct en italien,

1853

L'éloge funèbre du P. Panigarola fut prononcé par le P. Joannes ab Armis de Bologne, O. F. M., et édité à Florence en 1595, tandis que la biographie de ce grand prédicateur et controversiste fut publiée par le P. Bonagratia de Varcna, O. F. M., à Milan, en 1617.

I. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. Rome. 1006, p. 88-90; .I.-II. Sbamlra. *Supplementum el castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2^e édit., I. i, 1908, p.291*291; IL Hurler, *Nommetator*, 3^e édit., I. in, col. 219, note I; *Encycligddir rath digue*, t. xv, p. 281; Uglicli, *Italia Ktra*, 2* édit.» I. iv, p. 101-402; Boatteric, *Serie rronologico-starlea de* oesenvi della Chlesa d*Asti*, Asti. 1807, p. 110-11 Tirabotchi, *Storla della letteratura itatlana*, L vn, pari. 3, Rome, 1785, p. 121-129; Zanottin, *Storia della predicazione nd secol delta letteratura Itaitana*, Modènr, 1899; St. Mcl-chlorri, *Annales minora n Waddlngl continuati*, t. xxin. an. 1591, n. 37-81, p. 137-161; Marcellino da Clvczzo, *Storia mloersule delle missioni /rancescane*, t. vn n, Prato, 1883, p. 136-149; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, I. iv, Paris, 1813,col.343; Idem, *Supplément*, Paris. 1880, t. if, col. I 12.

Am. Teet a h h t ,
PANISCOTI Jacques, frère mineur capucin de la province de Naples (t 1561). Originaire d'Amalli, près de Naples, il revêtit d'abord la bure franciscaine chez les frères mineurs de l'observance de la province d'Apulie dans l'Italie méridionale et passa ensuite, en 1536, à l'ordre des capucins. Prédicateur et théologien célèbre, il fut banni à Messagna. près de Brindisi, par le vice-roi d'Otrante, pour lui avoir prêché des vérités trop dures. H v mourut en 1561.

Il est l'auteur des ouvrages suivants : L I *divini precetti dell'Angelo a Moise divinamente dati, e per il Verbo Incarnato apertamente dichiarati, e dalla Chiesa cattolica confermati*, Venise, 1513, 1318, 1556, 1570. 1575; Naples, 1597. 2. *Opus in expositione psalmi 14 : * Domine quis habitabit , toti christiarur rcipublicir maxime utile, per modum dialogi, interlocutoribus Duvidc et Salomone, hoc interrogante, respondente illo*, Venise, 1535. Cet ouvrage comprend onze parties ; 1) *de triplici macula, scilicet peccati originalis* (où il traite de bcalic Maria* conceptione), *actualis mortalis et venialis*; 2)*de triplici lege, scilicet divina, naturali et humana*; 3) *de iudicio temerario*; 1) *de. detractatione*; 5)*de lirsionc proximi*; 6) *dr opprobrio contra proximum*; 7) *de abominatione et vilificatione sui ipsius*; 8) *dr honore timentium Deum* ; 9) *de juramento ubservand*). 10) *deusura*; II) *de muneribus contra innocentes*.

3. *Opus de sancta fidei articulis, dialogo editum, loh Christiana religioniperutileetnecessarium*, Venise, 1535, in-4°, 131 p. (pas 111 comme le dit Apollinaire de Valence, *op. cit.*, p. 114). I. *De pricceplis Fcclesûr*.

5. *Tractatus de mortificatione carnis*, 6. *De immaculata virginis Maria conceptione*. 7. *Condonea diversa*, Venise. 1535, 1575 et 1578.

Joseph-Marie d'Ancône, *Vimh\ minorum continuati*. I. xix, Qu iracchi. 191 I, an. 1361, n. 9, p. 201-2 >7; Z. Boveriis, *Annotrt minorum capurcinorum*, I. I, Lyon, 1632, p. 581-586; I.. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Horne, 1906, p. 125; .I.-II. Sbaralca, *Supplementum*, 2* éd., t. i, 1908, p. 11 et 17; Bernard de Bdlogno, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum*, Venise, 1717, p. 129-136; Vpdlennre dr Valence, *Bibliotheca fratrum minoruni capuccinorum pmvinci.o X*ea/tolHann*, Rome, 1886. p. 11 I.

Am. Teet a h h t .
1. PANORMITANUS Hyacintho, frère mineur capucin de la province de Païenne, dans laquelle il fut lecteur de philosophie et de théologie et déflnileur. Il mourut en 1816. H composa : *Scuola dei Savii, ossia dottrina morale dei filosofi pagani, posta nel suo vero lume a confusione dei libertini e dei novatori, che sopprime le loro niassime virtuose ne parlano in trionfo gli errori*, Palermo, 181 L Cet ouvrage est dédié au prince héritier du royaume des Deux-Siciles.

1H5',

Jean-Marie de Hatisbonnc, *Appendix ad Bibliolhecmn scriptarum capuccinorum*. Home, 1852, p. 25; Egtdio da Modica, *Catalogo dcgli irritiori rappurcini della prootncla di Palermo*, Païenne, 1930. p 72

Am. Tkrt a e r t .
2. PANORMITANUS illuminé, frère mineur capucin de la province de Païenne. Issu de la noble famille Di Marzo, docteur en droit civil et ecclésiastique, il fut d'abord chanoine et vicaire général de l'archevêque de Palerme, avant de revêtir l'habit des capucins. Il fut élevé aux dignités les plus élevées de l'ordre : lecteur de théologie, déflnlteur et ministre provincial. secrétaire du général dr l'ordre, le P. Jérôme de Sarbo, et déflnlteur général en 1612. Il mourut à Païenne en 1620. Le P. Illuminé s'est illustré principalement par ses ouvrages d'histoire ecclésiastique I. *Compendium annalium card. Baronii cum udnout lionibus et glossis*; 2. *Annales ecclesiastici*, en douze volumes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capnc-ctnorum*, Venise, 1747, p. 132-1X3; Mongitore* *Biblioteeu Xleula*, 1.1, fol. 313; Ivgidio da Modica» *Catalog*...), p. 95-»«.

Am. Teet a e h t .
3. PANORMITANUS Jérôme, frère mineur capucin de la province de Palermo. S'étant d'abord enrôlé chez les frères mineurs de l'observance, il passa ensuite aux capucins. Il exerça les charges de lecteur en théologie, de déflnileur et de ministre provincial, de déflnlteur et de commissaire général. Il mourut à Païenne en 1579. Il écrivit : *Lectiones throtogicir ad mentem Scoti*, 2 In-4°. Palerme. 1620.

Z. Boverius. *Annale* minorum capuccinorum*, I. i, Lyon. 1632. an. 1579, n. 17, p. 816; Bernant de Bologne, *BibUn-threa...* (). *M. Cap.*, p. 121; Eglidio da Modica, *Cataton*.. , p. 81 ; J.-1L Sbaralea, *Supplementum el castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*.2' édit.» t. i. Rome. 1908.

Ain. TI EFAI.HT.
4. PANORMITANUS Louis (Baldi), (xvir s.i, frère mineur capucin «le la province de Païenne, dans laquelle il fut professeur de philosophie et de théologie, gardien, custode, déllnileur et deux fois provincial. Il travailla beaucoup pour la cause de la beatification et de la canonisation de Bernard de Corleone, dont il fut le procureur et le postulatcur. Il est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *Commentaria varia in Sacram Scripturam*, ms. in-1° conservé dans la bibliothèque du couvent des capucins de Caiccaino, dans la province de Païenne; 2. *Disputationes selecta: in quatuor libros Sententiarum ad mentem subtilissimi doctoris*. in-1° de 510 p. conserve dans la même bibliothèque ; 3. *Miniculi det ven. sen>o di Dio Fr. Bernardo da Corleone (aim professo cappuccino*, in-4°, Païenne, 1700; I *Modo pratico dato dal palriarca S. Francesco per applicanti al tempo delta solitudine agli esercid spirituali*, in-8 . Païenne. 1711; 5. *Vita dt P. Salvatore da Pantelleria predicatorc cappuccino della provincia di Palermo*, in-8 \ Païenne. 1711.6. *Vita dei senio di Dio Padre Hiagio da Caltanissetta missionario della Sicilia, cappuccino*, in- 7. Païenne. 1701; 7. *La infelicità dominante. Discursi morali*, in-1°, Païenne, 1712. Les deux capucins du noni de Louis de Païenne, mentionnes par Bernard de Bologne, *op. cit.*, p. 172-173 et 175. ne constituent très probablement pas deux personnages distincts, mais doivent être considérés comme une seule et même personne.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca*..., p. 172-173 et p. 173; Egidio da Modica, *Catalogo*..., p. 102-101.

Am. Tek t a i. h t
5. PANORMITANUS Marianus (xvir-XVIII s.), frère mineur capucin de la province de Païenne, enseigna la théologie dans l'ordre et laissa les ouvrages suivants de théologie morale : 1. *La povertu industriosa circa le indulgence*, in-8°, Palermo, 1712.

7. *Il Iraflico innocente délit indulgence*, ln-16, Païenne, 2113. 3. *Lezionimorali sopra lagiurisdizione del sacramento della penitenza per i cappuctini*, ms.

Bernard de Bologne· *Hiblfotheca*, p. 18! ; Egidio du Modica, *Catalogo...*, p. 110.

Am. ΤΕΕΤΛΕΠΤ.

PANTALÉON j diacre el charlophyhix dc la Grande-Église de Constantinople, est railleur de plusieurs homélies : 1· Discours sur < les saintes lumières * ifete de l'Épiphanie), eu grec dans /'. G., t. xcvin, col. 1211-1218; 2° et 3· deux discours sur la transii guration de Xotre-Seigncur, en grec dans P. G., I. Xcvin, col. 1248-1260; 4° *Encomion* dc l'archange Michel, publié cn latin seulement, P. G., t. xcvm, col. 1259-1266; 5° écrit dc miracles dc l'archange Michel, publie en latin seulement dans /'. G., I. cxl, col. 573-592. Dans ce dernier écrit, on trouve relaté un miracle du temps de .Michel III (842-867), ce qui fournit pour l'existence dc Pantaléon un terme *ante quem non*. I n autre terme est fourni par le *Paris, grrtc. 1171*, qui remonte au x* siècle.

On trouve aussi sous le nom d'un Pantaléon. prêtre du monastère των Βυζαντιων, un discours sur l'exaltation dc la sainte croix, contenu entre autres dans un manuscrit du ixr siècle, le *Marcian. cl. //*, 17 bis, publié cn grec dans P. G., t. xr.vin, col. 1265-1269. On peut présumer, â la suite dc Combefls, que les deux personnages n'en font qu'un.

Sous le nom dc Pantaléon, diacre de Constantinople, on trouve éditée également dans les collections palristicltics un discours *contra Gnvcorum errores*, ou *contra Graces*, P. G., I cxl. col. 187-574. Cclte attribution est très certainement fautive. L'ouvrage, cela y est contenu en toutes lettres, a été composé par les frères prêcheurs de (Constantinople en l'an 1252. ll leur fait du reste le plus grand honneur. Rédigé avant celui dc saint Thomas sur le même sujet, il l'emporte dc beaucoup sur lui, et le grand docteur semble l'avoir complètement ignoré. L'attribution à Pantaléon, diacre de Constantinople, vient dc ce que le premier éditeur, Pierre Slevarl, a ajouté à ce traité, comme faisant corps avec lui. une pièce qui lui est totalement étrangère, à savoir un récit, de caractère fabuleux, sur les événements qui se sont passés à Constantinople au temps de Michel Cérulaire. récit qui porte la signature d'un Pantaléon (sans aucune qualification). Là-dessus, on a attribue à ce Pantaléon le traité susdit, el on a par surcroît identifié ce personnage avec l'auteur des homélies : identification, du reste, aussi fausse que l'attribution, puisque le témoignage des manuscrits nous prouve l'existence de l'auteur des homélies au xe cl même, étant supposé l'identité du Pantaléon dlacro cl du Pantaléon prêtre, au iv siècle.

Voir Γ. Chevalier, Répertoire, *liblbtogrtiphle*: nfouler Krumbacher, *Gcschichte der byzantinischen 1.iteratur*, 2' éd., 1897. p. 167.

V. Gh v m k l.

PANTHÉISME. Le panthéisme est la doctrine, d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu'un . Lalande, *Vocabulaire de philosophie*, Paris, 1926, p. 551. L'introduction du terme esl due a Toland. Le *IActionnaire de théologie catholique* a consacré de nombreuses pages à l'idée de Dieu. Le présent article doit exposer succinctement l'histoire des doctrines panthéistes; elle sera précédée de quelques remarques sur la structure de ces systèmes.

L Introduction. 1° *Point de départ.* — Au point de départ de tout panthéisme il y a lu constatation de l'ordre des choses; poussé par un besoin trop prononcé d'unification, le panthéisme dépasse cette constatation cl conclut a l'unité substantielle des choses. Il y a dans Je panthéisme une réalisation d'abstraction; Il ne tient

pas compte do la multiplicité des cires, de leurs Imperfections, de la personnalité humaine, qui pourtant sont des faits. Il existe un lien étroit entre la solution réaliste extrême du problème des universaux el le panthéisme : certains confondent directement l'être absolu avec l'êtro indéterminé, produit delà plus haute abstraction; d'autres réalisent encore les degrés intermédiaires de l'arbre de Porphyre (Prochis, Scot Érigène).

Le panthéisme n'est pas le fait de penseurs qui examinent scrupuleusement le réel, pour ne pas dépasser ce qui est dûment établi; il témoigne d'une pensée intuitive, imaginative, poétique ou mystique. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il se manifeste aux débuts de la réflexion philosophique; ces débuts sont souvent l'indice de croyances religieuses affaiblies. Dans la mesure où la religion se dégrade, divin et créé tendent à se confondre; dans le culte des forces de la nature on ne distinguera plus entre l'agent divin cl la force naturelle. Dans les polythéismes évolués ou atteints de syncrétisme, les distinctions entre les dieux s'éniov sent. Le totémisme, la métempsycose tendent 5 effacer les limites nettes entre les personnes humaines. Certaines conceptions de l'inspiration prophétique, delà possession, des rites de communion cfTacent la distinction entre l'homme cl l'esprit dont il est envahi.

Le panthéisme peut aussi résulter d'une ivresse du divin ». Il naît parfois d'une réaction exagérée contre le dualisme ou le déisme. Des mystiques musulmans ont cru qu'ils allaient tomber dans le polythéisme, s il accordaient la moindre substantiality à la créature.

2° *Classification.* - On a voulu classer les systèmes panthéistes; on distingue souvent panthéismes matérialistes cl idéalistes; cependant celle division répond plutôt au problème de la nature du monde. Le panthéisme tend â une identification; il comporte des degrés, selon (pie cette identification est plus ou moins radicale. Les systèmes émanalisles sont une première approximation; il y a là entre Dieu el le monde l'union qui existe entre un producteur et son produit néccs saire. Puis le monde devient le corps de Dieu; Dieu en est comme la forme substantielle. Ou bien le monde entre en union hyposlatique avec Dieu; il subsiste dans la personnalité divine. Puis il ne devient plus qu'une modalité de la vie, dc la connaissance ou de ln volonté divines, un acte immanent. Enfin le momie n'est plus qu'une illusion; celle illusion peut être produite par Dieu, ou même n'avoir aucune cause réelle.

3° *Idées essentielles.* En fait, tout panthéisme détériore l'idée de Dieu. Deux erreurs guettent la pensée: — Ou bien on confond l'analogie avec l'identité; on additionne l'être divin ct l'être des créatures; on oublie que l'être participé n'ajoute rien à la Source dc l'être, ct que la création n'appauvrit pas le Créateur. On attribue alors à Dieu les perfections el les imperfections des créatures; on lui attribue même en une parfaite unite ce qui s'exclut contradictolremcnl dans la créature (*coincidentia oppositorum*). Pour être conscient. Dieu aura besoin de s'opposer un objet; il devient, il lutte, il souffre; il se confond avec la vie de l'humanité cl cn subit tonies les vicissitudes. Ou bien on sacrifie l'analogie; alors il ne reste aucun moyen dc connaître Dieu à partir des choses; on lui enlève ses attributs les uns après les autres, pour le réduire finalement à l'être indéterminé, voire au side La Puissance pure a remplacé l'Actcpur. Ainsi ragnostlcismcest souvent le (lernl< r mot d< s sy sll mes panthéiste t. (il par lui que se trahit régulièrement l'influence du mahayana bond dinslc en Orient, l'influence néoplatonicienne en Occident.

Tout panthéisme enchaîne Dieu; le monde émane dc lui nécessairement, éternellement; Il est le meilleur des mondes, l'uniqum possible; meme s'il retourne dans

le sein de Dieu, il recommencera identiquement la même évolution (stoïcisme, ismaïlisme). L'incarnation, tout l'ordre surnaturel sont alors nécessaires; dans de nombreux systèmes hindous ou chiites l'incarnation (sous forme docétiste) est un fait régulier ou même permanent (imamat, lamaïsme). Toute distinction entre naturel et surnaturel disparaît.

Le panthéisme fausse la vision du réel; là encore toutes les distinctions s'estompent. On comble les abîmes qui séparent le lieu et l'esprit, l'esprit et le corps. Nous verrons le rôle de la lumière dans certains systèmes; il devient impossible de dire où cesse l'esprit, où commence la matière.

Les systèmes panthéistes sont déterministes; la liberté humaine se réduit à la spontanéité d'une cause intelligente. Il n'y a plus à distinguer entre ce que Dieu veut et ce qu'il permet; bien et mal sont également divins, également fondés dans la nature de Dieu; Dieu a besoin du mal.

Parce qu'il est déterministe, le panthéisme fausse la morale. Qu'on n'objecte pas la haute moralité de certaines doctrines. Les systèmes philosophiques n'obéissent pas toujours à la logique; il y a d'heureuses conséquences. Mais il n'y a qu'une morale qui soit conforme à une métaphysique nettement panthéiste: c'est le quietisme, le farniente systématique des taoïstes.

Le panthéisme ruine les conceptions politiques: tout étatisme se justifie; toute révolution devient nécessaire, de droit divin.

Ajoutons finalement que le panthéisme supprime la religion. Toutes les croyances sont équivalentes; elles sont des expressions symboliques d'une vérité inaccessible, ou des étapes nécessaires du développement humain. L'alliance entre panthéisme et libre-pensée est fréquente dans l'histoire de l'humanité.

Par ailleurs, rien de plus instructif que l'histoire de la pensée hindoue: le besoin d'aimer Dieu fera toujours éclater les métaphysiques panthéistes. L'amour d'amitié ne peut exister qu'entre personne et personne. «L'amour désire la personnalité.» Chesterton, *Orthodoxie*, trad. fr. Grollcau, Paris, 1923, p. 191.

f° *Histoire du panthéisme.* — L'histoire du panthéisme que nous allons exposer fournira les preuves et les illustrations de cette rapide esquisse doctrinale. Nous n'avons pas l'intention de nous limiter aux systèmes dont le caractère panthéistique est incontesté. On discute depuis longtemps sur l'interprétation de l'un ou l'autre penseur (pie nous citerons; il nous suffira qu'on lui reconnaisse une tendance au panthéisme, ou qu'il son influence ait favorisé cette doctrine. Il est évident (pie nous ne portons aucun jugement sur les intentions des auteurs.

Le *Dictionnaire* a consacré des articles spéciaux aux grands penseurs et aux grands mouvements d'idées de l'Occident. Nous les étudierons plus rapidement; nous accorderons à l'Orient toute la place qui lui revient dans l'ensemble de la pensée humaine.

II. L'Inde 1° *Les origines.* L'Inde est le pays classique du panthéisme. On en trouve les germes dans les plus anciennes poésies métaphysiques du *Iugvéda* (X^e livre). Des le début, la personnalité des dieux est moins accentuée qu'en Grèce; divinités et mythologies se prêtent à toutes les identifications. L'ordre du monde (*rita*) est supérieur aux dieux personnels qui le surveillent, mais ne l'ont pas institué. La formule rituelle (*brahman*) devient dans la bouche du prêtre une puissance cosmique; elle sera bientôt le Dieu suprême. Dans les rites de communion (*soma*), des pouvoirs divins en fussent le fidèle.

Les *Upanishads* contiennent un panthéisme nettement formulé. Le «moi-substance», *Ātman*, est identifié avec le fond des choses, avec *brahman*. *Brahman* est inconnaissable, supérieur à toute pensée conceptuelle;

il est immanent à toutes choses, mais n'est pas épuisé par elles. Toute vie psychique individuelle n'est que «l'enveloppe contingente» de l'éternel et immuable «moi», enveloppe soumise à de perpétuelles renaissances et re-morts, selon l'impitoyable justice du *samsara*.

Mais, au moins selon les *Upanishads* postérieures, celui qui connaît son identité avec Brahman échappe à la roue des transmigrations. Il se perd en Brahman, état heureux dont le sommeil sans rêves peut nous fournir un avant-goût.

Il ne faut pas chercher dans les *Upanishads* un système achevé; leur pensée est insuffisamment déterminée; elle peut s'interpréter dans le sens de l'idéalisme ou du réalisme. Masson-Oursel, *Philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 55. Ce n'est qu'une philosophie naissante; toute la pensée ultérieure de l'Inde fournira le commentaire de cette littérature révélée.

2° *Le bouddhisme.* — Les grandes religions fondées au v^e siècle, le jaïnisme et le bouddhisme, sont alliées. Si nous en croyons l'interprétation la plus répandue du bouddhisme primitif, le Bouddha a nié le moi permanent et déclaré Brahman inconnaissable; il ne reste qu'un absolu, le *nirvana*. Le *nirvana* n'est pas suppression de l'être, mais cessation de la vie consciente. Le bouddhisme méridional n'a pas dépassé ces données. Mais le bouddhisme septentrional, le *mahayana*, a produit une métaphysique d'une importance exceptionnelle pour l'histoire du panthéisme. Le Bouddha devient un être divin: on multiplie les bouddhas; d'abstruses spéculations expliquent leur procession à partir d'un fond divin, la «matrice des bouddhas», qui s'identifie finalement avec l'Absolu, le Brahman de la tradition indienne (*ādibouddha*).

L'Absolu apparaît aux âmes sous des formes différentes qui sont fonctions de leur degré de perfection. Les âmes parfaites (les *bouddhas*) connaissent l'Absolu dans une forme supérieure à toute détermination; les âmes imparfaitement délivrées (*bodhisattvas*) dans une forme pourvue de caractères déterminants; les débutants (*çravakas*) le connaissent dans la forme des phénomènes et de la transmigration.

Le fond des choses est interprété différemment selon les écoles. Les extrémistes, disciples de Nagarjuna, iv^e siècle après J.-C. (école *nuidhyamika*), le définissent comme un vide universel, supérieur à la distinction entre être et non-être. Açvaghosa, iv^e siècle après J.-C., paraît tendre vers l'idéalisme, et cette tendance s'affirme nettement dans l'école des *yogaeeras*. Leur docteur principal, Asanga (iv^e siècle après J.-C.), a subi l'influence des procédés mystiques du *yoga*. C'est par un approfondissement introspectif que l'esprit parcourt les différentes représentations des choses, jusqu'à la suppression de toute détermination. Il n'y a de réel que l'esprit qui pense, et lui-même n'est pas substance, mais acte. On croit que ces spéculations ont ruiné la force religieuse du bouddhisme.

3° *L'hindouisme.* — L'hindouisme est une période d'une grande richesse de pensée: dans les siècles qui correspondent au Moyen Âge occidental, l'Inde a atteint la pleine maturité de ses conceptions. Malgré de nombreux travaux, la philosophie hindouiste reste imparfaitement connue. La *Bhagavadgita* (vi^e siècle avant ou après J.-C.), d'une si grande portée historique, trouve le salut de l'homme dans l'abandon amoureux à un Dieu personnel; mais elle ne parvient pas à se détacher d'un arrière-fond panthéiste. Cette position est typique; elle montre l'incompatibilité entre la tradition des *Upanishads* et les aspirations religieuses de l'âme humaine.

Des six systèmes classiques, le *vedanta* seul importe pour l'histoire du panthéisme. Le résumé (*sutra*) attribué à Badarayana (v^e siècle) cherche un équilibre entre idéalisme et réalisme. Le «tout» n'existe que dans la

mesure ou Brahman existe en lui. L'être empirique n'a pas de réalité absolue; il diffère de Brahman par l'effet d'une illusion : mais cette illusion est une réalité relative produite par Brahman.

A mesure que le bouddhisme perd, le védanta s'approprie davantage ses doctrines idéalistes; «le brahmanisme n'a vaincu le bouddhisme qu'en se l'assimilant. » (Masson-Ourse), *Philosophie indienne*, Paris. 1923, p. 211. Legrand Sankara (738-820) interprète les *funshads* dans le sens du strict monisme. Brahman-Atman seul est réel, intelligence bienheureuse, sans formes ni qualités. Il est atteint par réalisation introspective, non par raisonnement. La croyance à un monde d'âmes limitées et d'objets matériels est une erreur; cette erreur fondamentale consiste à prendre les objets de pensée pour des sujets existants, et le sujet qui pense pour un objet d'expérience. On ne peut pas faire de Dieu, comme le voulait Badarayana, la cause de l'illusion; car le rapport de cause à effet n'existe que dans le monde illusoire. Dans l'unique réalité, cause et effet sont absolument identiques. L'âme se sauve par la connaissance, en prenant conscience de son éternelle identité avec Brahman.

Après Sankara, la philosophie du védanta devient prépondérante, au prix d'une identification de l'Atman suprême avec Vishnou ou Siva, les grands dieux des sectes. Mais on rejette l'illusionnisme de Sankara; tous les penseurs s'efforcent de concilier la personnalité de Dieu et la réalité du monde avec la tradition panthéiste de leur école; seul Madhva s'est libéré parfaitement du panthéisme.

Le fondateur de l'école de Sriringam, Yamuna, revendique déjà la réalité de l'âme humaine. Son disciple Ramanuja (1050-1137) essaye de fonder un *védanta* théiste. On a supposé chez lui des influences nesloriennes, peut-être à tort. Ames et matière sont réelles et constituent ensemble le corps de Dieu. Dieu possède toutes les qualités désirables; il passe alternativement par deux états, un premier où les âmes sont sans corps et la matière en état subtil, un second où la matière existe à l'état grossier, tandis que les âmes subissent la transmigration. L'âme délivrée ne perd pas toute individualité; elle reste distincte de Dieu, parce que les pouvoirs créateurs lui font défaut. Le salut peut être obtenu par abandon total à Dieu. Parmi les disciples de Ramanuja, les *fanya*/oi ont poussé l'abandon à Dieu jusqu'au quiétisme. A l'influence de Ramanuja se rattachent quelques grands mystiques, tels que Ramanda, Kabir, Nanak le fondateur des sikhs.

La doctrine de Nhnburka, mort en 1162, est assez proche de celle de Ramanuja : pluralisme et monisme sont pour lui également vrais. L'école de Vishnou-Svamin, vers 1250 (7). et Vallabha (1179-1531) maintient la réalité des âmes et du monde corporel; cependant elle retourne au panthéisme intégral; il y a en Dieu trois attributs, existence, conscience et joie; les âmes sont Dieu, sans l'attribut joie; les corps sont Dieu, sans les attributs conscience et joie. L'école de Vallabha est tombée dans de répugnants excès sexuels.

Chez le grand poète mystique Tulasī Dasa (1532-1623) l'être suprême est impersonnel et sans qualités; il se manifeste dans un Dieu personnel qui seul peut être objet de culte.

On aurait tort de croire que le panthéisme est la seule philosophie de l'Inde; il a prédominé, mais de grands mouvements de pensée lui ont échappé. A l'époque actuelle, l'influente école de Ramakrishna (1831-1886) y retourne passionnément : toutes les religions sont vraies dans la mesure où elles conduisent l'homme à la fusion avec l'Absolu.

III. La Chine. — 1° *L'antiquité chinoise*. — On discute depuis le xvi^e siècle pour savoir si le Dieu suprême de la Chine antique, le « Ciel », était personnel

ou impersonnel. Quoi qu'il en soit, de très anciens documents penchent vers le fatalisme; la grande Règle du vicomte de Ki (le Hloun-fan), xii^e ou xiii^e siècle avant J. C., nous apprend que le Ciel respecte la révolution fatale des éléments (des 5 agents), et que l'homme doit la respecter également. Il y a parallélisme parfait entre les événements astronomiques et météorologiques d'un côté, les événements de la cité de l'autre. Cette croyance est une des convictions les plus profondes de l'âme chinoise; la réflexion naissante dut comprendre le monde comme une grande unité vivante; on peut dire que l'hylozoïsme est resté le fond de toute la pensée chinoise autochtone.

A l'époque classique de la philosophie chinoise, la métaphysique est représentée par les taoïstes. Lao-tzeu, vers 570-190, enseigne un panthéisme réaliste, l'Un Principe (fu), unique et inconnaissable, produit toutes choses par l'action de sa force; cette action traverse des phases alternantes de concentration (*yin*) et d'expansion (*gang*). Dans l'homme il faut distinguer entre une partie naturelle, divine, et une partie artificielle et mauvaise, due à la civilisation. Le sage suit ses instincts naturels; il respecte l'évolution cosmique en évitant d'intervenir par l'action (*wu wei*); il tend à une parfaite indifférence; il peut arriver à une union exaltée avec le Principe qui lui confère des pouvoirs mystiques. Le brillant prosateur Tchoang-tzeu, vers 339, a donné l'exposé le plus parfait de la doctrine taoïste.

Cette métaphysique ne se limite pas aux milieux taoïstes; en Chine, les écoles philosophiques ne sont nettement tranchées que par leurs doctrines morales; elles s'empruntent volontiers leurs principes métaphysiques. On retrouve la note taoïste chez le propre petit-fils de Confucius, Tzeu-seu, mort vers 440(7), et dans les commentaires du Livre des mutations (*Yi-king*) issus de l'école confucianiste. Les confucianistes de l'époque Han (202 av. - 220 apr. J.-C.) se sentirent de plus en plus attirés vers le taoïsme. Jusqu'à nos jours les « lettrés » de l'école de Confucius sont restés fatalistes ou matérialistes, avec une nuance panthéiste chez les auteurs qui ont des besoins métaphysiques.

2° *L'introduction du bouddhisme mahayana* n'a pas amené de changements essentiels. Même là où le culte devint franchement théiste (sectes de la Terre pure), le fond métaphysique resta panthéiste. Les intellectuels ne durent pas voir de différence essentielle entre le Vide des *madhyamikas* et le Tao de la tradition nationale. Il ne paraît pas que les nombreuses écoles chinoises ou japonaises aient grandement développé les idées empruntées à l'Inde. Nous décrivons cependant un panthéisme d'un type très spécial à cause de l'influence qu'il a exercée sur la mentalité et l'art de l'Extrême-Orient. Il s'agit de l'école de la Vision (*dhyana, kuan, zen*) introduite vers 525 par le patriarche et prince indien Bodhidharma. Le prince rejette livres et études ou ne leur accorde qu'un rôle préparatoire. On doit atteindre la fusion avec l'Absolu (la Bouddhité) par une contemplation intuitive de son intérieur, une « endo-vision » (P. Wleger). On y aperçoit dans un état psychique — ou parapsychique — indescrutable le fond des choses, l'unique réalité (à peine distincte du Grand Vide de Nagarjuna). Les êtres extérieurs ne sont que vaines apparences. Ce panthéisme a inspiré de nombreux poètes et peintres; on en trouve une belle expression dans les poésies de Kienwenn, empereur de la dynastie Liang vers 550 : « Tout n'est-il pas l'imagination de l'âme universelle? Ne fais-je pas partie du grand Voyant, du grand Dormeur qui dans la longue nuit songe le grand rêve cosmique? » ou encore : « Tout est irréel et inexistant, est néant résonnant au vide » (trad. par Wleger. *Im Chine à travers les âges*, Hlcn-hlcn. 1920, p. 167-168).

3° *L'époque Song*. — Le travail philosophique reprit

À l'époque Song; l'école confucéiste revenue au pouvoir voulut assimiler les doctrines taoïstes et bouddhistes dans la mesure où elles étaient compatibles avec ses propres traditions. Dans ce mouvement de pensée le monisme prédomine d'abord; il fut inauguré par le taoïste Tchenn-toan, mort en 989; le devenir est attribué par lui à l'activité d'une norme immanente à l'être primordial. Tchcou-tounni (1017-1073) retourne au principe de Lao-tzeu : une matière universelle informée par une formule évolutive. Il adapte en même temps la métaphysique taoïste à la morale des « lettrés ». Son contemporain Chao-Young (1011-1077) penche vers le monisme idéaliste. Tchang-tsal (1020-1067) admet deux états de la matière, un état imperceptible et neutre, et un état perceptible et spécifié; l'esprit vital fait partie du premier état. L'influence de Tchou-hi a fait dévier l'école vers un dualisme de matière et force.

Le dernier grand penseur de la Chine, Wang-yang-ming (1472-1528) est moniste. De la matière qui évolue jaillit l'intelligence; l'homme trouve la vérité par son jugement Inné, instinctif et infaillible. Par son disciple Nakac Toju (1608-1018), Wang-yang-ming a exercé une grande influence au Japon.

IV. L'antiquité classique. 1° Égypte et Chaldée

On aurait tort de voir dans le panthéisme le fond de la religion égyptienne. Mais son éclosion fut favorisée par l'identification syncrétiste des divinités. Ra, le dieu d'Héliopolis, absorba les dieux suprêmes des autres cités; on l'identifia aux éléments, aux parties du monde, à Osiris même, le dieu des morts. L'identification des morts avec Osiris prévalut, au détriment d'opinions plus favorables à une immortalité personnelle. Le panthéisme pouvait donner un sens acceptable au culte des animaux, auquel se cramponna longtemps un nationalisme farouche.

En Mésopotamie, Mardouk assume parfois les noms des autres divinités; on a voulu voir dans ce fait une tendance au monisme, même au monothéisme. Mais nous ne sommes pas bien sûrs du sens de ces spéculations ». P. Condamine, dans Hubert, *Christus*. Paris. 1912. p. 511.

2° Grèce ancienne. Dans les conceptions homériques, il y a un élément favorable à l'éclosion du panthéisme : la puissance impersonnelle du Destin, μοῖρα, qui domine dieux et hommes. Dans certaines cosmogonies anciennes, les forces naturelles sont antérieures aux dieux qui les gouvernent. Les Ioniens sont hylozoïstes; leur pensée s'exprime avec la plus grande netteté chez Héraclite, vers 500; le Tout est une perpétuelle et périodique transformation du feu; le feu est unique, raisonnable et divin. L'homme participe à la raison universelle; il doit conformer son action à l'évolution cosmique.

Xénophane, le fondateur de l'école d'Elée, admet l'existence d'un seul Dieu qu'il ne distingue pas du monde. Parménide pousse à bout les exigences de l'idée d'être. L'être est éternel, immuable, unique, sphérique; on discute sur le sens de ce dernier attribut qui sera abandonné par Mélissos. Mouvement et multiplicité ne sont que des apparences, objets d'une opinion essentiellement trompeuse.

Les derniers tenants de l'hylozoïsme ionien, Diogène d'Apollonie par exemple, attribuent explicitement au principe matériel les propriétés de l'esprit.

3° Le stoïcisme. L'influence ionienne explique le panthéisme stoïcien; il est un développement de la métaphysique d'Héraclite. On a voulu attribuer à des origines sémitiques la nuance religieuse de ce panthéisme, bien prononcée dès les chefs de l'école. La matière forme un monde Uni et plein, de forme sphérique. Elle est pénétrée par la Raison, force immanente et unique, Dieu suprême, de nature ignée, qui lie ensemble les

parties du monde. Dans les individus, la raison se manifeste comme formule évolutive (raison séminale). Dieu est destin et providence; tout est nécessaire, tout est raisonnable et obéit à une finalité intégrale. La matière rentre périodiquement dans le feu divin pour recommencer indéfiniment la même évolution.

Le stoïcisme illustre bien certaines conséquences d'une métaphysique panthéiste. La vertu n'est pas autre chose qu'une union à l'évolution cosmique, et celle vertu est l'unique but de la vie humaine. La liberté est remplacée par la spontanéité interne. Astrologie et magie sont justifiées par la « sympathie universelle » qui lie le Tout.

Certains points de détail exceptés, le stoïcisme n'a pas évolué. Si nous connaissions mieux les écrits des chefs d'école, nous serions probablement moins frappés de l'intense religiosité du stoïcisme romain.

1° Ae néoplatonisme. -- La doctrine stoïcienne a passé, pour ainsi dire, intégralement dans la synthèse néoplatonicienne; mais d'autres influences ont contribué à cette synthèse finale de la pensée grecque, et d'abord le platonisme et l'aristotélisme.

Chez Platon, le Dieu suprême, l'idée du Bien, était impersonnel. Ses disciples pythagoriciens déduisaient mathématiquement le monde des idées à partir de la Monade suprême. La matière, vidée de tout contenu propre, n'est plus qu'un reliquat du monde des idées. Une école où prédominent les tendances idéalistes est naturellement exposée au panthéisme.

L'école d'Aristote glissa vite vers le naturalisme. Straton de Lampsaque identifie Dieu et la nature. Pour Alexandre d'Aphrodise l'intellect actif se confond avec l'Acte pur, pour Aristocle il se confond avec le dieu immanent des stoïciens.

Reste à examiner le problème des influences indiennes. Un historien aussi prudent que M. Bréhier les admet déjà pour le scepticisme de Pyrrhon. À Alexandrie existait une colonie indienne, qu'Ammonios Saccas ou Plotin ont pu connaître: Plotin avait le désir d'étudier la sagesse des Orientaux. Grecs et bouddhistes ont vécu ensemble dans les pays bactriens pendant les siècles qui ont vu naître la spéculation mahayana. Or, c'est de cette pensée que l'on rapprocherait le plus facilement le plotinisme. Le néoplatonisme a joué le rôle de ferment dans la pensée européenne jusqu'à nos jours: il serait tentant de le rattacher à une inspiration bouddhiste. Mais les exigences de notre méthode historique ne permettent pas et ne permettront peut-être jamais une réponse affirmative.

Dans la pensée de Plotin, l'Un donne l'être à tout être. Toute chose parfaite produit nécessairement, par surabondance, une chose moins parfaite. Le suprême l'Un n'est ni Intelligence, ni esprit; il est le Bien, mais aucun nuire prédicat ne peut lui être appliqué. De l'Un émane l'intelligence; l'intelligence contient les idées; entre intelligence et intelligible il n'y a qu'une distinction déraison. L'intelligence produit l'âme qui ordonne le monde sensible; la matière est la limite de l'écoulement divin, une négation qui seule rend possible la multiplicité des êtres et l'harmonie du monde. Le monde est le meilleur possible, unique et éternel. L'Âme individuelle peut s'attacher à la matière; mais elle peut également remonter par une purification progressive les degrés de réalité. Elle participera alors successivement à la vie active de l'Âme du monde, à la vie contemplative de l'intelligence, à l'état indescriptible du suprême l'Un, atteint dans l'extase.

Jamblique multiplie les termes de la hiérarchie suprasensible. Au-delà de l'Un-Bien de Plotin, il pose un premier Un, inébranlable, supérieur à toute opposition. Notre connaissance des hypostases supérieures est innée et intuitive. La synthèse néoplatonicienne s'achève chez Proclus qui explicitement considère tout

universel comme la cause de ses inférieurs. C'est surtout par Plotin que le néoplatonisme a agi sur l'évolution ultérieure de la pensée humaine. Le pseudo-Denys l'a introduit dans la théologie et la mystique chrétiennes. Par Étienne Par Sudaflil, il a pénétré dans ce monde oriental dont le rôle devint décisif après la conquête arabe.

V. L'Orient médiéval et moderne. — 1° *L'Orient préislamique*. — Il nous reste à reprendre l'histoire de ce monde oriental dans la mesure où l'état des sources le permet. On aimerait être renseigné davantage sur l'origine de certaines idées, importantes dans l'histoire ultérieure du panthéisme. Le motif de l'homme idéal, microcosme, réalisation parfaite de la divinité sur terre, reviendra dans de nombreux systèmes. L'idée d'émanation, avec des séries de divinités issues les unes des autres, rangées en échelle descendante, était très répandue dans les premiers siècles de l'ère chrétienne; on peut la poursuivre depuis les gnostiques et néoplatoniciens jusqu'aux théologies vishnouïtes et taoïstes. La comparaison entre la procession des choses et la diffusion de la lumière était également destinée à un brillant avenir.

Ces problèmes ont donné lieu dans ces dernières années à des hypothèses fort hasardeuses. En réalité, les documents qui devraient nous renseigner, écrits gnostiques, hermétiques, manichéens, mandéens, yézides, cabbalistiques, avestiques même, échappent à toute chronologie précise. Une grande partie de ces écrits appartient du reste à des couches inférieures de l'humanité pensante, où l'imagination prime la raison, où le lecteur instruit a la perpétuelle tentation de mettre plus de philosophie que n'en ont mis les auteurs. On se rappellera le mépris bien justifié que Plotin témoigne aux gnostiques.

Ce sont peut-être les spéculations des zervanites qui contiennent les idées philosophiques les plus intéressantes. À l'origine, il y eut le Temps (Zamm); le Bien (*Ormuzd*) provient d'un acte de connaissance, le Mal (*Ahriman*) d'un doute ou d'une tentation dans le premier principe. Certains zervanites croient que le mal est nécessaire pour que le bien puisse manifester sa puissance.

2° *La pensée musulmane*. — Mahomet avait accentué d'une manière tranchante la transcendance divine; mais la religion fondée par lui a donné naissance à une infinité de systèmes panthéistes. Ce fut le cas, dès que les pensées grecque et hindoue, les mystiques chrétienne et bouddhiste envahirent l'Islam. On a trop exclusivement étudié en Europe les penseurs musulmans de l'école dite aristotélicienne; on exagère généralement leur importance dans l'ensemble du monde islamique. Dans les anciennes écoles de Bassora et de Bagdad, comme chez les moutazilites, l'influence hindoue était peut-être plus forte; des sectes bouddhistes (les sumanlja?) vivaient encore dans les contrées orientales de l'empire arabe.

C'est à l'influence Indienne qu'il faudrait peut-être attribuer l'idée de la discontinuité du temps. Les inouazilites l'ont acceptée pour mieux sauvegarder l'absolue liberté de Dieu; elle a passé dans la théologie orthodoxe d'Achari et nous a valu dans la théologie chrétienne l'opinion de la *creatio momentanea*. Cette opinion détruit presque la substantialité propre des créatures et favorise étrangement le panthéisme. Inutile de dire que le contact avec l'Inde fut une des voies par lesquelles le panthéisme pénétra dans l'Islam.

La tendance grecque fut inaugurée par des traductions de Plotin (*Théologie* dite d'Aristote) et de Proclus (*Liber de causis*). Elle est aristotélicienne d'aspect, néoplatonicienne d'inspiration. On peut en attribuer les lignes caractéristiques à Farabi mort en 950; il combine la théorie des sphères d'Aristote avec l'eman-

natisme de Plotin. Le terme final du processus emanate est un intellect actif cosmique; de lui procèdent les formes substantielles du monde sublunaire; de lui procède aussi notre connaissance des essences. Chez Averroès, l'intellect est unique et ne contracte qu'une union accidentelle avec les individus.

3° *La mystique musulmane*. — On discutera longtemps encore sur les sources du mysticisme dans l'Islam. Il ne faut pas nier des points de départ autochtones, même coraniques; malgré cela les influences extérieures sont très probables. Des théories panthéistes, voire nihilistes, et quétistes étaient fort répandues dès le IX^e siècle. On veut par l'extase arriver à l'absorption en Dieu, à l'annihilation; on échange sa personnalité avec la personnalité divine; on finit par parler à la première personne, au lieu et place d'Allah ». Lammens, *L'Islam*, Beyrouth, 1926. p. 136. On n'attache plus aucune importance aux œuvres, au culte, aux différences confessionnelles; il veut d'étroites relations entre mystiques et libres penseurs. Dans l'absence d'un magistère doctrinal, de pareilles tendances purent s'épanouir largement; car le *consensus ecclesiae* (*idjma*) ne réagit que très lentement. Vers le XI^e siècle, il y eut cependant un redressement, même dans les milieux mystiques (Qucheiri). Le grand Gazali, mort en 1111, établit la paix entre les orthodoxes et les mystiques; il fit pénétrer dans la mystique musulmane un peu de clarté aristotélicienne et de piété chrétienne.

Malheureusement les mystiques spéculatifs postérieurs penchent de nouveau vers la gnose panthéiste. Pour Suhrawardi (1153-1191), la Lumière absolue est la source de toutes choses; elle ne peut pas exister sans luire dans les ténèbres. Substances et formes de l'univers sont des degrés de diffusion de la Lumière. Le monde est le meilleur possible; il est éternel. — Chez Arabi (1165-1210), Dieu est inconnaissable; il est l'identité des contraires. L'émanation des choses est égale à la diffusion de la lumière. Le monde phénoménal n'est que l'apparition sensible des réalités intelligibles. Dans l'homme parfait (en Mahomet, par exempt'), Dieu contemple et se révèle à soi-même. L'Âme mystique participe à cette révélation selon le degré de sa pureté. — Ces tendances dominent l'évolution ultérieure de l'Islam; elles inspirent non seulement les grands poètes de la Perse médiévale, mais aussi de brillants penseurs, presque inconnus en Europe : Gili, mort en 1417; Sirazi, mort en 1640; Sebzwari, vers 1825).

4° *Les sectes musulmanes*. — Les sectes qui se rattachent à la Chi'ite favorisent davantage le panthéisme. Tous les chiites admettent le droit divin de la descendance du prophète à l'imamat; l'imam des chiites est une nouvelle variante de l'homme parfait; il est l'apparition de Dieu sur terre, de substance lumineuse, infaillible et impeccable. Les ismaélites ont une doctrine secrète attribuée à Abd Allah ibn Mahnoun, mort en 871. La divinité se concrétise en sept étapes de plus en plus matérielles. liaison et l'Âme du monde s'incarnent dans chaque période cosmique. L'Âme est unique; elle n'entre pas dans le corps, mais elle l'illumine. L'homme arrivé à la perfection est résorbé dans l'âme universelle. Toutes les religions positives n'ont qu'une valeur allégorique.

Parmi les sectes modernes, les babistes et les béhâïstes ont des tendances nettement panthéistes. Pour le Bâb, il n'y eut jamais autre chose que Dieu; le monde n'est ni l'effet d'une cause, ni une émanation, mais une apparition sensible de Dieu; Dieu apparaît manifestement dans les prophètes, hommes parfaits. Le béhâïsme enseigne la même doctrine, mais plus dégagée du milieu chiite, prête à entreprendre la conquête du monde.

On trouve chez certains inspireurs de la Turquie

kenmliste un mélange des plus curieux entre le vieux panthéisme des soulis et la sociologie de Durkheim, par exemple chez le poète Zla-Gock Alp

5* *Le monde juif*. — Nous joignons à cet exposé rapide des tendances panthéistes dans l'islam quelques remarques sur des conceptions analogues dans le monde Juif. A l'école gréco musulmane correspond une riche philosophie juive d'inspiration grecque. Le néo-platonisme est repensé d'une manière très personnelle par le poète Salomon ibn Gebirol (Avicebron). La cabale rappelle les écoles musulmanes de l'illumination; on suppose que ses origines étaient assez proches de la gnose chrétienne; elle n'a trouvé son expression définitive qu'au xi^e siècle dans le livre du Zohar, écrit ou édité par Moïse de Léon. L'imaginaire y domine absolument la réflexion philosophique. Jahvé est ineffable, inconnaissable, indéterminé. De lui rayonnent dix attributs, les *sephirot*; il est à peu près impossible de dire si ces *sephirot* sont distinctes ou non de la substance divine. C'est d'elles que procèdent les trois inondes des formes pures, des âmes et des choses sensibles. Le succès de la cabale était dû à son opposition contre le rationalisme de Maimonide. Elle a inspiré certains penseurs chrétiens de la Renaissance; elle continue à vivifier l'école des Hassidim, dont l'influence reste grande dans les juiveries orientales.

VL Le Moyen Age occidental. — 1° *Priscillianisme*. — Nous ne mentionnerons la part que des idées manichéennes ont eu dans le *priscillianisme* que pour rappeler le 5^e anathématisme du concile de Braga, 561 : *Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia existisse sicut manichaeus et priscillianus dixerunt, anathema sit*. Denzinger-Bannwart, n. 235.

2° *Vue d'ensemble*. — Le Moyen Age occidental a fortement subi l'attrait du néoplatonisme; il lui parvint par des intermédiaires divers, par saint Augustin d'abord, à plus forte dose par le pseudo-Denys et son commentateur saint Maxime le Confesseur, finalement par les penseurs musulmans et juifs. Certes, l'antiquité chrétienne n'avait pas méconnu la différence fondamentale entre la synthèse chrétienne et la synthèse néoplatonicienne; on s'inspirait de M. Bréhier on pourrait la formuler ainsi : création, chute, rédemption, fin du monde sont dans la perspective chrétienne des faits historiques; procession et retour des choses en Dieu sont dans la perspective néoplatonicienne des données ontologiques, en dehors du temps et de l'espace. Les penseurs médiévaux les plus néoplatonisants. Érigène, Eckart, Nicolas de Cuse, ne veulent pas abandonner les faits de l'histoire chrétienne; ils ne sont pas hétérodoxes d'intention. Mais il y a de fâcheux dangers à exposer la théologie chrétienne, pour des penseurs que le néoplatonisme a habitués à ne voir dans le sensible qu'un symbole de réalités intelligibles. On pourrait dire que seule l'introduction de l'aristotélisme a définitivement écarté le danger de contaminations panthéistes. Saint Thomas veut bien que les choses soient le reflet des perfections divines, la réalisation des idées de Dieu; mais il veut aussi que, malgré leur contenu intelligible, elles soient des choses réelles et individuelles, subsistant en elles-mêmes, ayant leurs propres opérations. En appliquant ce principe à la connaissance humaine, il fait de la connaissance intellectuelle, une fonction strictement humaine et individuelle; il écarte ainsi le danger du panthéisme que pouvaient comporter les thèses de l'unicité de l'intellect ou de l'intervention directe de Dieu dans notre connaissance.

Avec le courant nominaliste le danger du panthéisme paraît plus radicalement éliminé encore; il l'est réellement tant que le nominalisme reste, comme en Angleterre, strictement empiriste; il ne l'est pas, si le nominalisme se combine, comme souvent en Alle-

magne, avec une monadologie, une divinisation des individus. — Plus tard, le déisme a outré l'indépendance de l'opération des créatures de façon à compromettre ou à nier le gouvernement divin; il n'est pas étonnant que des penseurs de cette direction aient reproché au thomisme même des tendances panthéistes.

3° *Jean Scot Érigène*. — Jean Scot Érigène devine la synthèse néoplatonicienne à travers le pseudo-Denys qu'il traduit; il essaye de reproduire la pensée de Proclus en tenues de la foi chrétienne. Érigène professe comme Proclus le réalisme absolu; le développement de la réalité n'est pas autre chose que la division d'un genre en ses espèces (M. Bréhier). Toute affirmation que nous portons sur Dieu est métaphorique. La création est une théophanie; le monde est éternel, la substance des êtres n'étant pas autre chose que l'idée que Dieu en a; seule l'apparition des accidents sensibles dans les créatures est temporelle. L'intelligence humaine saisit intuitivement les théophanies que Dieu produit au fond de l'âme. Toutes choses retournent à leur point de départ; la rédemption par le Christ amènera finalement l'anéantissement du monde matériel et la résorption de tout en Dieu.

4° *Le panthéisme populaire*. — Au xii^e siècle, Chartres est le centre d'un mouvement platonicien qui apparaît sous sa forme la plus prononcée chez Bernard Sylvestre de Tours. Ce n'est peut-être pas du panthéisme; mais on croit que l'école de Chartres a inspiré le panthéisme populaire. Il y eut probablement aussi quelque influence musulmane non encore identifiée. Enfin nous connaissons par des témoignages d'adversaires deux théoriciens du panthéisme qui appartiennent à la fin du xiii^e siècle, David de Dinant et Amaury de Bèze. Pour David de Dinant toute distinction présuppose l'unité : corps, âmes et substances séparées se ramènent à trois fondements, matière, esprit et Dieu, et ces trois sont une seule et même chose. Chez Amaury de Bèze, mort en 1207, Dieu est le principe formel de toute chose; chaque homme est membre de Dieu. On atteint le salut en comprenant que Dieu est tout. Aux partisans d'Amaury on reproche des Idées antinomiques; parce que Dieu est le créateur de nos actes, il n'y a ni distinction entre bien et mal, ni mérite, ni culpabilité; on ne doit rien refuser à la nature; l'acte n'a pas de valeur, l'intention seule importe.

Une foule de témoignages hétéroclites démontrent que ces idées ont circulé dans les milieux populaires, en Rhénanie surtout, jusqu'à la fin du Moyen Age. En nous fondant sur les constatations faites à Bâle (diocèse d'Augsbourg) par Albert le Grand, et sur la condamnation des béguards, nous pouvons résumer la doctrine en question dans les propositions suivantes : l'âme humaine, tirée de la substance divine, est éternelle; elle peut devenir supérieure au Christ, égale à Dieu. Il n'y a ni résurrection, ni enfer, ni purgatoire. Bien n'est péché pour l'homme uni à Dieu; il jouit dès cette vie de la vision béatifique. Il accordera librement au corps ce qu'il désire, n'est pas tenu à observer les préceptes de l'Eglise, n'a pas besoin de travailler, peut légitimement s'approprier les biens d'autrui.

On comprend les interventions de l'Eglise qui nous ont valu les premières condamnations, un peu fortuites, du panthéisme, l.c. IV. Le concile de Latran ajoute à la condamnation de Joachim de Fiore la formule sommaire (pii vise Amaury de Bèze) : *L'eprobamus etiam et condemnamus dogma impii Almanni, cujus mentem sic pater mendacii excavit. ut ejus doctrina non tam hinc inde censenda sit quam insana*. Denz.-Bannw., n. 133. On trouvera dans Denzinger, n. 471-178, la condamnation des erreurs des béguards et béguines de *statu perfectionis*; cette condamnation porte

sur certaines conséquences des idées que nous venons d'exposer.

5^e *La mystique chrétienne*. On a reproché à un grand nombre de nos *mystiques* des tendances panthéistes ou quiétistes. Or tous il serait aisé d'extraire des expressions ou des phrases, qui, détachées du contexte, isolées de l'ensemble de la doctrine, paraîtraient en harmonie avec le mysticisme hétérodoxe. Vernet. *La spiritualité néo-platonicienne*, Paris, 1929, p. 113. Cependant, M. Vernet le remarque avec raison, l'ensemble de leurs œuvres et de leurs tendances donne un démenti net à ces interprétations. Les mystiques éprouvent profondément l'insuffisance de tout langage humain pour exprimer leur expérience; ils dépassent alors les formules dont se servirait une théologie précise. Ils ont besoin d'être instruits par les faits pour voir les conséquences que de faux esprits pourraient tirer de certaines prémisses.

M. Vernet, dans le passage auquel nous faisons allusion, fait une exception pour maître Eckart; et il faut la faire, parce que Jean XXII a condamné, en 1329, 17 propositions tirées de ses œuvres comme hérétiques. 11 autres comme malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie. Malgré cela, les discussions sur l'orthodoxie d'Eckart ont été très vives dans ces dernières années. Certains Allemands font des efforts désespérés pour montrer que la condamnation d'un de leurs grands penseurs était injustifiée.

Maître Eckart procède du néoplatonisme; le néoplatonisme nest qu'un élément à côté de plusieurs autres dans la pensée d'Albert le Grand; il a été cultivé par certains de ses disciples d'une manière de plus en plus exclusive. L'affinité entre le néoplatonisme et le caractère allemand s'affirme ainsi dès le xiii^e siècle. Pour rester une note dominante dans l'histoire de la pensée européenne. Cela implique des sympathies avouées ou mal avouées pour le panthéisme; dans la suite nous aurons à parler le plus souvent de penseurs allemands. Eckart manque indiscutablement de clarté; il a un fâcheux penchant au paradoxe. En ce qui concerne la connaissance de Dieu, l'usage qu'il fait de la *via negationis* est exagéré. Eckart insiste trop sur l'éternité de l'acte créateur; l'existence des créatures n'est plus guère qu'une apparence; la distinction entre le monde des Idées et le monde des créatures n'est pas nette, la distinction correspondante entre l'intellect humain et l'idée que Dieu en possède ne l'est pas non plus. L'union mystique paraît parfois une véritable absorption de l'âme en Dieu. Quelques malheureuses formules montrent qu'Eckart n'a pas toujours évité des conséquences antinoministes et quiétistes. On trouvera le texte des condamnations ici, t. iv, col. 2062 sq. Les disciples d'Eckart ont défendu le souvenir de leur maître tout en tenant soigneusement compte des jugements de Jean XXII. Malgré l'abus que Luther devait faire de cet auteur, il n'y a aucune hétérodoxie à reprocher à Tauter.

L'inc parente d'idées étroites lie Eckart et le cardinal Nicolas Krebs de Cues (Cuse). Le cardinal croyait à l'orthodoxie de Scot Erigène et d'Eckart et s'en inspirait; il connaissait également les sources antiques du néoplatonisme. Il y eut en plus chez lui des influences nominalistes et humanistes, et une prédilection très avérée pour les mathématiques. Au-dessus de la connaissance rationnelle, régie par le principe de contradiction, il place la connaissance intellectuelle, dominée par le principe de la coïncidence des contraires. C'est surtout à Dieu qu'il applique ce genre de connaissance; il a une préférence marquée pour la théologie négative (docte ignorance) qu'il confond avec la mystique. Dieu est tout ce qui peut être; il est l'union des contradictoires. de l'acte et de la puissance, de l'être et du non-être. Le cardinal maintient la dualité de Dieu et

de la créature et rejette l'idée d'émanation; mais, si l'existence des créatures est contingente, leur essence coïncide avec l'idée qu'en a l'esprit divin. L'univers fait apparaître explicitement, ce qui se trouve implicitement en Dieu. L'intellectualisme outré a inspiré à Nicolas de Cues l'essai de construire spéculativement les mystères chrétiens; il se manifeste également dans les thèses optimistes qu'il soutient.

VII. Renaissance et Spinozisme. 1^{re} *La Renaissance*. Au point de vue philosophique, la Renaissance est surtout une réaction du néoplatonisme contre Aristote. Cette réaction puise à des sources fort diverses, Platon et Plotin, hermétisme et cabale. mystique allemande et averroïsme. voire panthéisme populaire. Tous les motifs à allure panthéiste que nous avons rencontrés depuis l'antiquité réapparaissent. Dans l'interprétation d'Aristote même, la conception scolastique est battue en brèche par le monopsychisme de l'école de Padoue et le naturalisme stoïcien de Pomponazzi.

On croit que l'esprit divin se manifeste dans toutes les religions; sacrements, écritures, culte n'ont qu'une valeur symbolique (Pic de la Mirandole, Heuchlin). On reparle des hypostases néoplatoniciennes, de l'Âme du monde surtout (Césaire, Patrizzi). De nouveau la lumière apparaît comme entité intermédiaire entre esprit et corps; la diffusion de la lumière coïncide avec l'écoulement divin (Robert Greville).

Nous trouvons l'expression la plus riche du panthéisme de la Renaissance chez Giordano Bruno. Dieu est la Monade des monades; en lui les contraires coïncident. Il s'exprime nécessairement dans un univers infini et éternel. L'univers qui existe est absolument parfait, le seul qui fût possible; il renferme une infinité de mondes. Tout est vivant; corps et âme ne sont que deux aspects de la même substance. Toute monade est implicitement l'univers; elle tend à le devenir explicitement en passant successivement par de nombreux corps. L'âme, impérissable, est un mode de l'unique substance divine.

Le mysticisme protestant ultérieur n'est plus retenu par la surveillance d'un magistère infaillible. Selon Valentin Weigel, Dieu ne se connaît lui-même qu'en nous et par nous. Pour Jacques Bohme, l'opposition d'amour et de haine dans le monde révèle une opposition latente qui existe en Dieu lui-même. Robert Elud en Angleterre, Pierre Loiret en France propagent des idées apparentées.

2^o *Spinoza*. Le xvi^e siècle voit naître le système panthéiste idéal, celui qui gardera une signification typique dans l'histoire, de la pensée humaine. La grande synthèse de Spinoza résumait une longue tradition philosophique. Nous avons cité le néoplatonisme de Cuse et de Bruno. Spinoza subit naturellement de fortes influences juives, à partir d'Avicenne et de la Cabale jusqu'au déterministe Chasdaï Crescas (mort vers 1110). Il subit l'influence de la mystique allemande, Spinoza fréquentait des sectes protestantes qui la perpétuaient. et il y a de curieuses parentés d'idées entre lui et le mystique Angelus Silesius (Jean Scheffler, 1621-1677) qui avait connu les mêmes milieux avant sa conversion au catholicisme. Il y eut enfin l'influence cartésienne. Descartes n'avait pas su expliquer d'une manière satisfaisante les relations entre corps et âme. Geulinx se vit obligé de faire intervenir Dieu pour assurer ces relations; puis il s'aperçut que l'action d'un corps sur un autre posait le même problème, et il finit par nier toute activité de la créature. Descartes avait du reste favorisé la naissance de l'occasionalisme par son adhésion à la théorie de la *erratio momentanea*. Malebranche ajoute à l'occasionalisme l'ontologisme; et il est par une participation aux idées éternelles que nous voyons toutes choses.

Le système spinoziste n'est pas seulement mathématique pur son exposé; il l'est par le fond même. En mathématiques, il n'y a ni causes ni fins; Spinoza éliminera l'effluence et finalité de l'explication du monde. Le rapport entre Dieu et le monde est un rapport d'inhérence logique, analogue à celui qui existe entre un triangle et ses propriétés. Il y a une seule substance, infinie, constituée d'une infinité d'attributs, chacun infini dans sa ligne. Entre la substance et les attributs, il n'y a pas distinction réelle, mais distinction de raison *cum fundamento in re*. Nous connaissons par l'expérience deux de ces attributs, étendue et pensée. Les choses sont des modes de la substance divine, conditionnés et limités les uns par les autres. Les mêmes modes se réalisent dans tous les attributs; à chaque mode de l'étendue correspond un mode de la pensée; le problème des relations entre corps et âmes ne se pose donc plus. Bien ne pourrait être autre; il n'y a ni hasard, ni liberté proprement dite. Chaque mode tend à se conserver dans son être; la vertu est l'aptitude à s'y conserver; droit et force coïncident. La connaissance de l'universelle nécessité est la béatitude suprême.

³ *L. r. xviii^e siècle*. — Les contemporains eurent successeurs immédiats de Spinoza affectent effroi et horreur à l'égard de son système qu'ils qualifient, à tort, de matérialisme et d'athéisme. Leibniz insiste beaucoup sur ce qui le sépare du penseur juif; mais lui-même a été accusé de tendances panthéistes, et il ne faut pas trop s'en étonner, lorsqu'on songe à son intellectuel. Usine absolue, au caractère exclusivement logique de son monde, au déterminisme du meilleur chez Dieu et chez l'homme. Son idée de création est particulièrement suspecte : « Les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation comme nous produisons nos pensées. » *Disc. de métaph.* J 11. éd. Lestienne, Paris. 1929. p. 16.

Pour le comte de Shaftesbury. Dieu est immanent au monde comme l'Âme au corps. Toland développe, dans son *Panthéisme*, l'idéal d'une franc-maçonnerie formée par des groupes de penseurs répartis en Europe; ces initiés tiennent que Dieu est la force créatrice et ordonnatrice de l'univers et qu'il ne se distingue pas réellement du monde. Hoffding, *Hist. de la phil. mod.*, trad. Bordier, 1921. p. 127 sq. En France, Diderot a subi l'attrait du panthéisme. En Allemagne. Lessing professe ouvertement le spinozisme : le monde est le « Fils consubstantiel » de Dieu; les choses n'ont pas de réalité en dehors des idées divines; tout est déterminé. Le spinozisme est au fond de la poésie classique allemande : Herder l'a propagé, et de nombreux vers de Goethe le reflètent. On peut dire qu'avec le déisme et l'athéisme le panthéisme forme un élément important dans la pensée antichrétienne du XVIII^e siècle.

VIII. La spéculation allemande et la philosophie contemporaine. 1^o *La spéculation allemande*. Il y eut en Allemagne, au début du XIX^e siècle, une école spéculative d'une grande richesse de pensées qui recommence à intéresser nos philosophes contemporains. Son éclosion, après le criticisme de Kant, pose un problème. Mais, en réalité, Kant était bien moins un métaphysicien qu'on ne le dit; sa morale présupposait une métaphysique voisine de celle de Leibniz; sa critique pouvait donner lieu à des interprétations panthéistes; il n'est pas nécessaire d'attribuer à l'esprit individuel la synthèse qui s'opère avant notre jugement. Par ailleurs, Spinoza exerce maintenant sa pleine influence; il est vénéré à l'égal d'un saint. Les classiques allemands avaient prêché le culte de la science et de la beauté; dorénavant la philosophie elle-même sera création poétique: pour le porte-parole de la nouvelle génération. Novalis, toute distinction entre philosophie et poésie est fautive et nuisible. On rejette le noumène

de Kant, parce qu'il limite la liberté créatrice de l'individu. On construit l'Irréel en partant du sujet; l'intuition Intellectuelle devient la source de toute véritable connaissance. La pensée suivra la méthode dialectique; toute affirmation implique une contradiction qui doit se résoudre dans une affirmation plus compréhensive. Cette démarche dialectique exprime la marche du réel qui évolue lui aussi, mais d'une évolution logique, non temporelle.

Pour Fichte, l'Esprit ou Moi pur est connu par intuition intellectuelle. Chez Kant, l'esprit produisait la forme de la connaissance; maintenant la matière elle-même devient production de l'esprit. Pour se poser, le « moi » s'oppose un « non-moi » qui le limite et le détermine. L'Esprit produit, parce qu'essentiellement il n'est pas substance, mais action. Il produit pour pouvoir agir moralement; Dieu coïncide avec l'ordre moral, il est l'infini Devoir, à la réalisation duquel doivent tendre tous nos efforts. C'est par l'action morale que le moi individuel se rapproche, en approximations infinies, du Moi pur.

Schelling saisit l'Absolu par intuition intellectuelle comme Identité de Moi et Non-moi, comme Raison infinie qui n'est ni nature, ni esprit, ni conscience, ni inconscience. On a eu raison de parler de néospinozisme. Dans l'évolution de l'Absolu deux pôles s'opposent : la nature, pôle inconscient, tend vers la conscience; l'esprit, pôle conscient, trouve son plus haut développement dans l'activité mi-inconsciente de l'Artiste. Schelling n'a pas su maintenir la position acquise; sa pensée, mobile et inachevée, ne cessa de subir de nouvelles influences. Il fit des deux séries évolutives, idéale et réelle, des idées divines; puis les Idées devinrent des esprits, séparés de Dieu par une chute et retournant à lui, selon l'antique conception de Plotin. Enfin il vit avec Boehme, dans la chute et la redemption, un mystère de la propre vie divine, et l'exprima dans le langage de la révélation chrétienne.

Pour Hegel, l'Absolu est Esprit : la philosophie doit montrer comment la multiplicité des choses procède nécessairement de l'unité de l'Esprit. Le contenu Intelligible du monde résulte d'un processus logique : être et pensée coïncident, logique et métaphysique deviennent une seule science. La division de la science en logique, philosophie de la nature et philosophie de l'esprit exprime adéquatement le processus évolutif de l'Absolu. L'Absolu est d'abord Idée, puis Nature, avant de devenir Esprit; il ne devient personnel que dans les hommes : l'histoire « les hommes reflète pour nous la vie divine. La raison humaine est essentiellement sociale : c'est donc dans l'Etat que l'histoire trouve son achèvement, dans les créations sociales « le Part, de la religion et de la science. C'est à la divinisation de la culture humaine qu'aboutit finalement la spéculation allemande.

Schlegel fait de la religion un sentiment de dépendance absolue à l'égard de Dieu; les dogmes de toutes les religions ne sont que d'inadéquates traductions de ce sentiment. Dès cette vie, nous pouvons nous unir à l'Absolu, et cette union est la seule vraie immortalité. Le panthéisme est la forme la plus élevée de la religion. Dieu n'est pas personnel; il ne peut pas exister sans le monde. Il est l'absolue unité de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être. Il n'est ni identique au monde, ni distinct de lui; son rapport au monde est analogue à celui qui existe entre un moi et la totalité de ses actes.

Krause (1781-1832) n'a pas eu grand succès dans sa patrie, et nous l'omettrions volontiers; mais il a exercé quelque influence sur la Belgique et l'Espagne, par ses disciples Tiberghien et de Bio. Krause veut faire dans son panthéisme la synthèse entre le personnalisme de Kant et le panthéisme de Schelling

et l'Église, lui nature et le règne des esprits sont unis en Dieu, comme corps (et âme s'unissent dans le même moi. Il y a en Dieu connaissance, volonté et sentiment; il est transcendant, mais il veut vivre sa vie infinie dans et par le monde.

Schopenhauer ne veut pas qu'un désigne son système du nom de panthéisme; évidemment, son Absolu n'a pas les qualités d'un Dieu; mais on pourrait dire cela de beaucoup, sinon de tous les systèmes panthéistes. L'Absolu est volonté ou tendance; il devient objet dans les idées, puis dans les représentations. La tendance fondamentale ne peut jamais être satisfaite; le monde est donc radicalement mauvais. La volonté de vivre doit finalement être brisée par l'ascétisme. Schopenhauer est le premier des penseurs modernes qui ait subi consciemment l'influence hindoue.

2° *La pensée allemande de la seconde moitié du XVIII^e siècle*. — La pensée allemande de la seconde moitié du siècle a une portée bien plus restreinte. La gauche hégélienne maintient pendant quelque temps le panthéisme pour sombrer finalement dans le matérialisme (Strauss, Feuerbach). Le monisme de la fin du siècle combine, d'une façon assez superficielle, le matérialisme évolutionniste avec des idées empruntées à Spinoza (Häckel). Le théisme spéculatif cherche à se dégager des liens du panthéisme sans y réussir parfaitement (J. IL Fichte, Weisse, surtout Lotze). Fechner est resté panthéiste : Dieu est la totalité de l'être et de l'action. Tout est animé; tout se fond dans l'éternelle conscience divine.

Ou doit à Édouard von Hartmann une synthèse remarquable des idées de Hegel et de Schopenhauer : L'Absolu est inconscient, doué d'intelligence et de volonté. Le monde, produit de sa volonté, est le meilleur possible; mais, malgré cela, il est indigne d'exister. L'Absolu devient conscient dans l'homme; il souffre et doit être sauvé par la suppression du monde qu'amènera nécessairement le progrès de la civilisation.

3° *Le XIX^e siècle en dehors de l'Allemagne*. — En dehors de l'Allemagne, la pensée du XIX^e siècle est bien moins favorable au panthéisme et, pour ce qu'elle en comporte, elle reste le plus souvent tributaire des systèmes allemands. Nous passerons rapidement sur celle dernière partie de l'histoire.

En France, Victor Cousin subit momentanément l'influence de Schelling et de Hegel et accepte des formules panthéistes qu'il désavoue plus tard. On peut dire presque la même chose de Vacherot. Les positivistes rejettent le dilemme théisme-panthéisme parce que métaphysique; mais il y a de Comte à Durkheim une tendance à hypostasier l'humanité. On a vu dans le système de M. Bergson un panthéisme, une divinisation de l'élan vital; c'est ainsi qu'il a généralement été compris, surtout outre Rhin. Il paraît, selon une fameuse lettre au P^e de Tonquedec, que du moins les intentions de l'auteur étaient tout autres; de sa pensée se dégagerait « la réfutation du monisme et du panthéisme en général ». *Études*, 20 février 1912; voir ici, t. I, p. 327.

Dans les pays de langue anglaise, l'empirisme a prédominé; cependant, les poètes (Coleridge et Wordsworth, les essayistes Carlyle et Emerson ont travaillé à l'introduction de l'idéalisme allemand. L'école de Green et Bradley adopte les lignes essentielles de la philosophie de Hegel. Hegel eut également une grande influence sur la pensée italienne; on trouve son action dans la ligne qui va de Vera et Spaventa à Croce et Gentile, et même chez les ontologistes catholiques. Les pays protestants du nord et les pays slaves s'ouvrirent largement à la spéculation allemande.

À l'époque du romantisme et vers la fin du siècle, le panthéisme a inspiré de nombreux poètes. Il ne faut pas chercher chez eux de nouvelles formes systéma-

tiques de la doctrine; mais on en trouvera une expression souvent merveilleuse, propre à atteindre un public étendu, habituellement inaccessible aux philosophes professionnels.

IX. Les condamnations de l'Église. — P. Aouf *le concile du Vatican*. — Nous avons rappelé plus haut, col. 1866, certaines condamnations médiévales intéressant le panthéisme. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que le panthéisme fut formellement condamné par l'Église. La définition du concile du Vatican fut provoquée par la spéculation allemande; Mgr (ci-dessus) déclare quelle vise Schelling et Hegel. Mais, auparavant, certaines infiltrations provenant de cette spéculation s'étaient affirmées à l'intérieur de l'Église et avaient donné lieu à plusieurs réactions de l'autorité suprême. Günther avait prétendu que la création était nécessaire; Pie IX déclare cette opinion contraire à la doctrine catholique. Bref *Eximiam tuam* du 15 juin 1857, adressé au card. von Geissel, Dcnz.-Bannw., n. 1656. Un décret du Saint-Office condamna, le 18 septembre 1861, entre autres les propositions suivantes des ontologistes : « L'Être que nous comprenons en toutes choses est sans lequel nous ne comprenons rien est l'être divin. Les universaux considérés du côté de l'objet ne se distinguent pas réellement de Dieu. Prop. 2, 3, trad. Vacant; Dcnz.-Bannw., n. 1660-1661. Voir l'article Ontologie, col. 1048.

Le Syllabus de 1861 consacre son premier paragraphe au panthéisme; le passage est tiré de l'allocution *Maxima quidem* du 9 juin 1862. Dcnz.-Bannw., n. 1701.

Nullum supremum, sapientissimum, providentissimum, quod Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus Idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto.

Il n'y a pas de Divinité, suprême Sagesse et Providence, distincte de cet univers; Dieu est identique à la nature; il est donc soumis au devenir; en réalité Dieu se fait, dans l'homme et dans le monde; toutes choses sont Dieu et ont la substance même de Dieu; Dieu et le monde sont une seule et même chose; par suite esprit et matière, nécessité et liberté, vrai et faux, bien et mal, juste et injuste coïncident.

2° *Le concile dit Vatican*. — La constitution dogmatique *De fide catholica* du 21 avril 1870 porte, au c. 1 : *De Deo rerum omnium creatore*, ce qui suit (Dcnz.-Bannw., n. 1782-1783; traduction Vacant) :

Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum cæli et terre, omnipotentem, eternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singulari, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritali. pncdicaridtis est re et essentia a mundo distinctus, in quo et ex se beatissimus, et super omnia, quod printur ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestan-

La sainte Église catholique apostolique romaine croit et confesse, qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection, qui étant une substance spirituelle, unique par nature, tout fait, imple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même et par lui-même, et élève indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.

A cause de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non « pour vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la ma-

dam perfectionem suam per boni, qu.r creaturis imper- titur, liberrimo consilio si- mul iibinitio temporis ni ηιπη- que de nihilo condidit erra- turam. spirituaalem ct corpo- ralem. angelicam videlicet rī mundanam, ac deinde huma- nam quasi communem ex spiritu ct corpore constitu- tam . (Later. tv. can 2. 3.)

Sous le même titre les c.nions 3, l cl 5 (Dcnz.- Binnw., n. 1803-1805) portent ce qui suit :

3. Si quis dixerit, unum candemque c*sc Dei cl re- rum omnium substantiam vel essentiam, anathema >it. l. Si quis dixerit, res imi- tas tum corporeas lum spiri- tuales aut saltem spirituales e divina substantia emanase.

aul divinam essentiam sui manifestatione vel evolu- tione fieri omnia.

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quot! sese determinando consti- tuat rerum universitatem in genera, spectes ct indivi- dua distinctam, anathema sit.

5. Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, ct spiri- tuales el materiales secun- dum totam suam substan- tiam a Deo ex nihilo esse productus.

nui Deum dixerit non vo- luntate ab omni neccssilate libera, scit tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei glo- riam conditum esse negase- ril, anathema sit.

3U *Après le concile du Vatican.* — Les propositions de Kosmini condamnées par le Saint-Office le 14 décembre 1887, professent que l'être indéterminé est l'essence commune de Dieu et du monde.

L'encyclique *Pascendi* de Pie X. 7 septembre 1907, note que les doctrines modernistes sur le symbolisme et l'immanence conduisent au panthéisme.

1. *Pour la partir historique* on trouvera les données ct bi- bliographies actuellement accessibles dans les répertoires classiques (l eberueg, *Geschichte der Philosophie*; C.luinteplc de la Saussayc, *Hcltgionsgesehichtc*), ct dans les encyclo- pédies religieuses. *Encyclopédie de l'Islam* (l(OUtsinn)9 *En- cyclopedia f'utlaica* (Klutzkin et Ellbogcn)· *Heligion in Geschichle und Gegrnmart* (Gunkcl cl Zscluirnnck), avant tout dans *VEncyclopedia o/ religion and ethics* (Hastings)· Nous no noterons ici que quelques ouvrages, tré* utiles ou très récents :

Pour l'Inde. — Ollramaïc, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, 2 vol.. Paris, 1906-1923; Dasgupta, *l'l history o/ Indian philosophy*, Cambridge, 1922; Masson-Oursel, *Es- quisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923; Strauss, *Jndischc Philosophie*, Munich, 1925.

Pour la Chine. — Wlcgcr, *Histoire des croyances religieu- sei fl des opinions philosophiques en Chine*, 2* édit., lllcn- hleil, 1922; Zenker, *Geschlehte dcr chinesischen Philosophie*, vol.L.Hcichenbcrg, 1926-1927;Hackmnnn,*Chinesischr Phi- losophic*, Munich. 1927; Forkr. *Die Gedankrruvcll des chine- slschen Kulturkreises*. Munich cl Berlin, 1927; Maspéro, *l.a Chine antique*, Paris. 1927.

nifestci par les biens qu'il ac- corde aux créatures, ce seul Dieu véritable, par un des- sein absolument libre, a fait de rien ensemble, nu com- mencement du temps, la double créature spirituelle et corporelle. c'esl-a-dirc le» anges et le monde, ct ensuite la créature humaine, comme réunissant l'esprit ct le corps dans sa constitution.

3. Anathème A qui dirait que la substance ou l'essence <lr Dieu ct do tontes Choses est une rī la mémo.

l. \millième h qui dirait que les choses hides, soit cor- porelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine.

ou que l'essence divine par la manifestation ou l'é- volution d'clle-mémc dc- vient toutes choses,

<u> enfin «pie Dieu est lre universel ct Indéfini, qui en se déterminant constitue l'ensemble des choses el leur distinction en genres, en es- pèces cl en individus.

5. Anathème ù qui ne re- connaîtrait pas que le mon- de ct toutes les choses qui y sont contenues, les spirituel- les ct lrs matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur sub- stance.

ou dirait que Dieu a fait la création non par une vo- lonté libre de toute nécessi- té, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même,

ou nierait que le monde a clé fait pour la gloire de Dieu.

Pour l'Islam. — Horten, *Philosophie aes Islam*, Munich, 1921; ljunmens, *L'Islam, croyances et institutions*, Bey- routh, 1926; Casanova, *Mahomet rr Mahoméisme*, Ici, t. ix, col. 1572-1650.

Pour l'Ocldent. — Punjrr, *Geschichte drr christtichen He- llglInnsphilosophie*, 2 vol., Brunswig, 1880-1883; Schwarz. *Drr Gottcsgedonke in der Geschichte drr Philosophie*, 1913; *Aligemeinc Geschichte der Philosophie*, de la collection *Kul- tur drr Grgrnnart*, 2* édit., Leipzig et Berlin. 1913; Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1921 ; Bcmhnrt, *Die philosophischr Mystik des Millelaliers*, Munich, 1922; Et(linger, *Geschichte der Philosophie von der Itomanlik bis zur Gtfjentnart*, Kempten, 1921; Bréhier, *Histoire de la phi- losophie*. Paris, t. i. 1926-1928; t. n, 1929-1931.

2. *Pour la partie théorique* on consultent les articles Dieu, Mo x is mp. etc., de ce dictionnaire, les traités de philosophie ct de théologie, les articles sur le *Panthéisme* du *Dictionnaire apologétique* de A. d'Alés (par Ir P. Vnlcnnn), du *Kirchen- lrxikon* (par Dalilmann ct Gruber), de Hastings, *Encyclo- pedia* (par Garvie, Tidily, Geden), du *U'ôrterbueh drr philo- iop/lbchzn Ilcqrlflc* de Eister, de la *Hcal-Encyklopadie* de Hauck (par Heinze)· On y trouvera des indications supplé- mentaires sur la bibliographic plus ancienne du sujet.

F.-A. Sch a i x k .

PAN VINIO Onuphre, célèbre historien et poly- graphs ermite augustin (1530-1568).

I. Vie .- - Il naquit à Vérone, le 23 février 1530, nous dit-il lui-même dans une lettre autographe (Bib. vat., ms, *bd. 6162*, fol. 191), llls d'Onuphre Panvinio ct de Marie Campagna, de bonne maison, mais de situation médiocre. Il prit, â onze ans, l'habit des ermites de Saint-Augustin, changea alors son prénom de Jacques pour celui de frère Onuphre, fut remarqué de bonne heure par Jérôme Seripando, général de son ordre, qui devait devenir cardinal. Seripando fit faire à ce jeune religieux bien doué d'excellentes eludes, a Padotie probablement, où il aurait eu pour maître le docte Bonamico. puis â Naples, sous des maîtres augus- tius non moins distingués. A l'âge de vingt ans, frère Onuphre écrivait déjà une Chronologie de son ordre, parue en tête des Constitutions éditées par Seripando en 1551. Celui-ci avait appelé Panvlnio à Borne, où le nouveau général, Christophe de Padoue, en lit un maître des étudiants.

Des lors, le jeune moine, attiré par une vocation irresistible vers l'archéologie ct l'histoire ancienne, se met à rechercher, avec une ardeur incroyable, tous les documents à sa portée. Des inscriptions qu'il Ininscrit, des ruines qu'il explore avec un llair ct une science étonnante pour son temps, des passages d'écrivains anciens qu'il relève dans des recueils imposants, il extrait la chronologie des diverses époques de Home, la série des consuls et des empereurs, tout un *appara- tus* concernant la religion, les usages, le gouvernement, les dignités, les fonctions publiques, les magistratures municipales, les jeux sous la république et l'empire, sans parler des antiquités de Vérone, sa ville natale.

Beaucoup d'érudits, même de son temps, l'ont pillé, comme Gruter; mais il n'en reste pas moins qu'aux yeux de ses contemporains, il était déjà le < maître >, en fait d'archéologie romaine. Celui qui semble l'avoir le mieux apprécié est Marcel Ccrvin, qui, comme lui. mourut trop jeune, après avoir porté la tiare, si peu do temps, sous le nom de Marcel ll. C'est lui qui engagea Panvlnio dans la voie de l'archéologie chrétienne, ainsi que celui-ci en témoigne lui-même dans ses notes au *De vitis pontificum* de Platina, Cologne, 1568, p. 311 Il était dès lors « aux yeux de ses contempo- rains un vrai prodige de science. Homme d'une puis- sance de travail incroyable, après avoir conçu cl com- posé en grande partie le corps gigantesque des antiqui- tés romaines. qu'il voulait rassembler en cent livres, le premier de tous il s'orienta vers les antiquités chré- tiennes. Sa mort prématurée brisa en scs mains la trame du grand travail auquel le portait son vaste esprit: niais il en est resté l'immense amas de docu-

mmts et d'études pour l'histoire ecclésiastique qui ouvrit la voie à Baronius. et alluma la flamme sacrée, qui plus jamais ne s'éteignit, de la science de l'antiquité chrétienne. · J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea*. t. i. p. 1.

Il eut le rare bonheur de trouver un puissant Mécène en la personne du Jeune Alexandre Farnèse, auquel il fut présenté par Marcel Cervin et par Curzio Frangipani. Il fut compté dès lors parmi les familiers appointés du cardinal, appointés médiocrement et irrégulièrement. si nous en croyons sa correspondance. Nous le trouvons au palais de la Chancellerie et à Caprarola, dans le cercle incomparable des lettrés et des artistes qui formaient la maison et la cour d'Alexandre Farnèse. A Caprarola, ce furent Annibal Caro et Panvinio lui-même qui tracèrent la besogne pour les grandes fresques des Zuccari. l'empesta, Daniel de Volterra. Panvinio composa les Inscriptions.

Les distractions de Panvinio : en octobre 1555, il fasse un mois de vacances à Frascati en y mettant la dernière main à une histoire des Savelli. Il fera le même travail pour les Frangipani, les Cenet. les Mattei, les Fabii et les Massimi. Il pensait à parcourir l'Allemagne pour y recueillir une nouvelle moisson de documents, et se hâtait, dans ce but, recommander à l'empereur Ferdinand W. Les événements politiques firent qu'il ne dépassa pas Augsbourg. Le cardinal Farnese, qu'il retrouva à Parme, l'emmena avec lui, comme théologien, au conclave qui élut Pie IV. Celui-ci en voulait faire un évêque : mais Panvinio refusa énergiquement et se contenta de l'office de correcteur et réviseur à la bibliothèque vaticane : charge qu'il occupa jusque sous Pie V, qui supprima l'emploi.

Le cardinal Truchsess. qui le traitait en ami, l'invitait à reprendre la route d'Allemagne; Panvinio en fut empêché par la peste. Il se dédommagea en entreprenant un grand voyage littéraire à travers les monastères bénédictins du sud de l'Italie. En 1563, nous le trouvons au Mont-Cassin et à (lava de' Tirreni. Il correspond, en Allemagne, avec Luger et Goltz, en Espagne avec Ant. Perez. Aug. de Saragossa et Pierre Chacon. Corne de Medicis le voulait à son service, mais Panvinio, comme Jules Clovio le miniaturiste, son collègue, argua de sa fidélité qu'il devait au cardinal Farnese.

Celui-ci, voulant visiter son évêché de Monreale. lui proposa de l'accompagner en Sicile. Frire Onuphre y mourut à Païenne, Agé de trente-six ans, le 7 ou le 8 avril 1568, et y fut inhumé au couvent de Saint-Augustin. Ses amis lui érigèrent à Home, dans l'église de Saint-Augustin, un beau cénotaphe qui fait pendant, à droite de la porte de la sacristie, à celui de son illustre confrère, le cardinal Noris.

II. Œuvres. Les principales œuvres de Panvinio furent imprimées de son vivant ou après sa mort. Mais il laissait une masse énorme de manuscrits inédits : ouvrages terminés ou seulement ébauchés, contenus en deux caisses qui furent déposées chez le cardinal Savelli, puis chez le cardinal Rusticucci, et expertisées en 1592 par une commission nommée par Clément VIII. A la suite de quoi, la plus grande partie fut acquise par la bibliothèque et les archives «du Vatican. Le reste fut vendu aux Barberini; quelques manuscrits passèrent à l'Ambrosienne de Milan; d'autres furent dispersés. Tiraboschi raconte qu'Argelati avait eu le dessein de donner une édition des œuvres complètes de Panvinio. mais la mort l'en empêcha. Plus tard. Pie VI reprit le projet, mais la Révolution lui donna bientôt d'autres soucis.

1. *Imprimis* *Magistratum aliquot populi romani... laetorum libri sex; In quinque Pastorum libros commentarii*, Venise. 1558. 1573, Heidelberg. 1588. Rome. 1560; *De antiquis Romanorum nominibus*, Venise.

1558; *Reipublicæ romanæ commentariorum libri tres*, Venise, 1558, Paris. 1588, Francfort, 1597; *Romanorum principum... libri quatuor*. Bâle. 1558; *Oratio in triumpho*, Rome, 1565, Anvers, 1596. Venise, 1581. Paris, 1601; *De triumpho Romanorum*, Helmstadt. 1671 (trad. liai., Venise. 1671); *De comitiis imperatoris*, Bâle, 1558; *Antiquitatum Veronensium libri octo* Padoue, 1617, Vérone. 1821; *De ludis circensibus libri duo*. Anvers. 1596; *De ludis circensibus*, Heidelberg, 1588; *De sibyllis et carminibus Sibyllinis*, Venise. 1558, 1567, Paris, 1599, 1607; *Romani pontifices et cardinales* (de Léon IX à Paul III), Venise, 1557; *De vitis pontificum* de Platina, avec les notes de Panvinio, Cologne, 1568; *Pontificum romanorum chronicon*, souvent publié à la suite du précédent; *Chronicon ecclesiasticum*, Cologne, 1568, Louvain. 1573; *De primatu Petri*, Vérone. 1589. Venise, 1591 (inséré par Roccaberti, dans la *Bibliotheca maxima pontificia*, I. xvii); *De stationibus urbis Romæ*. Cologne, 1568 et 1571, Louvain. 1572; *De baptismo paschali ac ritu consecrandi Agnus Dei*. Rome, 1560; *De cardinalium origine* (dans Mai. *Splcileg. corn.*, t. ix. p. 169 et sq.); *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et eorumdem cameleris*, Cologne, 1568, Louvain, 1572; *De ecclesiis Urbis* (dans Mai, *Spicilegium romanum*, t. ix, p. III sq.); *De principibus urbis Romæ sanctioribusque basilicis*, Rome, 1570, Cologne. 1581; *De episcopalis titulis et diaconis cardinalium*, Venise, 1557, Paris, 1609; *Gentis Sabella monumenta*, publié par Colant, dans *Periodico di studi e documenti di storia e diritto*, xix année, 1891.

2° *Principales alivres manuscrites* — *De comitiis et potestate imperatoris*, bib. imp. de Vienne, ms. bib. val. ms. lat. 6108; *De gente nobili Matthiria*, bib. univers, de Padoue. cod. 26 i; *De gente Fabia et Maxima*. bib. val., ms. lat. 6168; *De gente Fregepania*, bib. vat., ms. lat. Rarberini. -13, 1; *Epistola Onuphrii Panvini*, bib. vat., ms. lat. 6112; *Quinque sanctorum sedium patriarchalium pontifices, quorum apud veteres auctores memoria exlat*, arch. vat. politic., XI, 36; *Vitis pontificum, seu historia ecclesiastica*, bib. pub. de Munich, 6 vol., n. 155-160, et bib. val., mss. lat. 6102-6105; *Registrum Gregorii papæ VI*. bib. val., ms. lat. 5638; *De varia romani pontificis creatione*, bib. publi, de Munich, cod. 147 152, et Rome, bib. angelic. cod. 1112; *Vetusti aliquot rituales*, bib. vat., ms. bib. 4973; *De baptismatis et confirmationis sacramento*, bib. val., ms. lat. 6786; *De vice-cancellario*. Milan, bib. ambros., II, 161; *De annatis*, arch. vat. politic., XI; *De sacrosancta basilica, baptisterio et patriarchio Lateranensi*, bib. vat., ms. lat. 6112; *Iconografia dette catacombe e delle basiliche di Roma*, bib. vat., ms. lat. 5407-5409; *De rebus antiquis memorabilibus et præstantia basilica S. Petri, apostolorum principis*. Valicanm, libri septem.

Panvinio a dressé lui-même un catalogue de ses œuvres imprimées et manuscrites, dans une lettre autographe à Jérôme Ruscelli en date du 1 novembre 1561 (bibl. val., ms. lat. 6112, fol. 390). Il y a d'autres catalogues contemporains dans les mss. lat. 7205 et 1401 de la Vaticane et l. 129 de l'Ambrosienne.

Pierini, *Onofrio Panvinio*, Rome, 1899; MaiTci, *Vicinii Uliisinitii*, Vérone, 1732; Canl Xini, *Spicilegium romanum*, t. ix, Rome, 1839; SigonhB, *Opera omnia*, Milan, 1732-1737, t. vi; Nicéron, *À l'usage de servir à l'histoire romaine illustres*. Paris, 1729 1715. t. xli, p. 352; Ossinger, *Bibliotheca augustiniuna*, IngoUtdl et Vienne. 1768, p. 656; Ehsiu, *Iconographia Augustiniana*, Bruxelles, 1651, p. 53; Ellies «lu Pin. *Ribbollo?ut des auteurs romains* Uqurt, Paris. 1698-1701, t. xvi. p. 90; Fabricius, *Bibliotheca medii et infini latini* hds. t. v, Padoue. 1751, p. 163; Latitcr, *Dostonia sic tita sc r rcligionis aunosltania*, t. il, Tolentino, 1859, p. 352.

I. Bonnard.

PANZERA Huouei, frère mineur Originaire de Prato en Étrurie, il évangélisa la Tartarie, ou Il mourut vers 1330 Il composa le remarquable ouvrage: *Tractatus A// dr statibus per/edionft ac vita contemplativa, cum attero prr modum rpsidolrr, nec. non epistola ad Salvatum, Lulbertum. Jacobum et Monem procuratores /rutrum minorum Prati et qui sirpe Cippi simul congregantur, qua ostenditur quantum nos Jesus Christus diligat et quantum exigat de suo amore*, composé à Pera (in partibus Orientis, ubi conjungitur mare majus Orientis cum mari quod ex Ponente venit, comme Il s'exprime) en 1312. Cet ouvrage fut ensuite traduit en étrusque et en italien. La version étrusque parut à Florence, en 1192, tandis que la version italienne eut plusieurs éditions, à savoir : A Florence, en 1192, avec le titre, *Incominciano alcuni singolari tractati di Vga Pondéra da Prato nuovamente ricorrepto di poi die fu stampato la prima volta*; à Gênes, en 1535, avec le titre, *Opera spirituale devotissima del reo. padre Ugo Pondéra del ordine da /rati minori divisa in xiii traitait e questi in vari capitali*; à Venise, sans date, mais au début du xvr siècle, avec le titre, *Opera novamente neta in luce del Ven. padre Fraie l'go Panciera, del ordine di san Francesco, laquale traita della vita activa e contemplativa e diversi altri trattati notabili. Citimo loco si contient alcuni trattati devotissimi del beato /rate Jacopone, dd modo del ben vivere seconda la cristiana religione*. Les autres ouvrages mentionnés dans Wadding. op. cit., p. 121 et dans Sbaralea. op. cil., p. 383-381, sont des extraits de l'ouvrage précédent. Ainsi la *Responsio tir lus qui orantes attentione non utuntur*, qui doit être identifiée avec le *Tractatus contra beguardos* correspond au deuxième traité de l'édition de Florence, dans laquelle il est intitulé : *Contra alcune oppe-nioni delta doctrina del non pensore di Dio dii vuole per venire alia contemplatione*; l'*Epistola* qui est conservée dans le ms, plut, M.m, 17, de la Laurentienne de Florence, doit être identifiée avec l'*Epistola ad fratres societatis* (l'ippi; le *Tractatus qualiter Christus cum suis sanctis per gratiam conversatur* correspond au douzième traité de l'édition de Florence. Il faut toutefois ajouter à cet immense ouvrage une *Epistola mandata a sancte religiose, ndla quale le con/orta al per/eda stato della innamorata croce*, conservée dans le cod. 2107 de la bibliothèque riccardienne de Florence et des *Cantici spirituali*, conservés dans le Palat. 168 de la blbl. nationale de Florence, dont quelques uns ont été publiés à Florence, en 1578, parmi les cantiques de Jacopone de Todi et, ensuite, dans *I parti /rancscani in Halia nel secolo decimolerozo* de A. F. Ozanam, traduit en italien par P. Fanfani, Prato, 1851, p. 275-288.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*. Rome. 1006. p. 121 ; .1.-11. Sbaralea, *Supplementum ri castigatio ad scriptores trium ordinum S. Truncisci*, 2^e édit., t. i, Rome, 1908, p. 283-281; L. Ilain, *Repertorium bibltographicum*, t. II b, n. 12302-12301; FontAninl. *Ribliothea*. I n. p. 461; J.- (h. Brunet, *Manuel da libraire*. I. n, 5^e édit., Paris, 1863. col. 319-350. P. Drschamps-G. Brunei. *Supplément an manuel du libraire*, t. il, Paris, 1850, col. 143 .

Am. Γκι γαγητ.

PAPE La place du souverain pontife dans l'Église et ses prérogatives constitutionnelles seront examinées à Part. Pkimai i L. La question de son élévation au Siège apostolique n déjà fait l'objet des art. Concijvvi. et Éi.iction. Les art. Caudiaux et Congrégations romaines traitent de ses principaux auxiliaires et du fonctionnement de ses services administratifs. On peut trouver sur son rôle dans l'expansion catholique les renseignements indispensables au chap. irf de l'art Missions. A l'art. Hii.kheux, l'on verra comment il contrôle la naissance et la vie des divers instituts qui échappent à l'autorité épiscopale. Il nous reste à exposer Ici comment, dans le gouver-

nement diocésain de l'Église actuelle, tout aboutit au pape. L'Église *actuelle*, précisons-nous. Les chrétiens locaux, en effet, n'ont pas toujours été, vis-à-vis du Saint-Siège, dans une dépendance effective aussi absolue qu'aujourd'hui. Il convient donc d'indiquer, tout d'abord, la nature des relations qu'elles ont cependant, au cours des Ages, incessamment entretenues avec lui. Après avoir montré les rapports du pape avec l'épiscopat, nous dirons un mot de la diplomatie pontificale; et, enfin, nous lâcherons de voir en quelle mesure le pape, intervient dans la conduite des Églises catholiques d'Orient.

L Les progrès de la centralisation ecclésiastique. — II Le pape et l'épiscopat latin (col. 1806). — III La diplomatie pontificale (col. 1916). — IV. Le pape et les Églises orientales, (col. 1928).

I. Les progrès de la centralisation ecclésiastique. I. ACTUEL. A notre époque, le pape entretient avec tous les chefs de l'Église latine des relations régulièrement et pour ainsi dire bureaucratiquement organisées; il exerce sur eux un contrôle méthodique et permanent. Chaque prélat est dans la nécessité de recourir sans cesse en curie pour une autorisation, un éclaircissement, une dispense. Il va de soi que cet état de choses n'est point primitif; il ne résulte pas non plus d'une création arbitraire: il est l'aboutissement d'une lente évolution.

n. L&s rnxMtr.ns Ntru L Incontestablement, il faudrait remonter à l'origine même du christianisme pour trouver les premières interventions de l'évêque de Borne dans la vie des divers groupes de fidèles. En confiant à saint Pierre le soin de paître brebis et agneaux, le Sauveur n'entendit pas seulement Investir un homme de confiance d'un privilège personnel, mais bien créer une institution permanente, une charge transmissible. L'Église primitive le comprit ainsi; dans le successeur de l'apôtre sur le siège de Rome eut vite autre chose qu'un évêque ordinaire: la tête de la communauté tout entière, le gardien du dépôt sacré des croyances, l'arbitre suprême des controverses. Les textes ne manquent pas qui montrent les évalués des premiers siècles recourant au pontife romain pour soumettre à son jugement les plus graves difficultés. Qu'il suffise de rappeler les discussions relatives à la fixation de la date de Pâques, vers l'an 154 et à la fin du i^{er} siècle, la question du baptême des hérétiques, celle de la réconciliation des *lapsi* sous la persécution de Dèce. le rôle du pape Denis dans les controverses trinitaires du ii^e siècle. Cf. Heikel-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. i, 1^{re} partie; É. Amann, *L'Église des premiers siècles*. Paris. 1929. Dès la fin du n^e siècle, saint Irénée pouvait voir dans l'Église romaine la source par excellence de la tradition et faire de la conformité avec renseignement des successeurs de Pierre le critérium de l'orthodoxie. P. G., I. vu, col. 848.

Et ce n'étaient pas les qualités individuelles de tel ou tel pape qui motivaient ces recours; l'on ne s'adressait point à l'évêque de Rome pour les raisons qui valaient à l'évêque d'Ippone, quand il s'appelait Augustin, une si abondante correspondance: c'était le siège que l'on considérait, et si le pape destinataire mourait avant d'avoir répondu, son successeur le faisait à sa place, sans aucun embarras. Sirice, par exemple, donne à Ilmérius de Torragone les éclaircissements que celui-ci avait demandés à Damase, P. L., t. xm. col. 1132, et Zozime. recevant la lettre écrite par Pelage à Innocent Pr. se prononce comme s'il avait été lui-même consulté nommément. P. A., t. xx, col. 605 et 656.

Toutefois, on peut dire que, pendant les quatre premiers siècles, ces recours à Rome n'ont eu qu'un titre exceptionnel et pour des difficultés particulièrement graves. Le plus souvent, il s'agit de controverses tou-

chant la foi; quand celle-ci n'est pas directement en cause, au moins les questions posées revêtent-elles un caractère de spéciale importance : l'opinion est émue, les esprits inquiets, troublés; le besoin se fait sentir, pour ramener le calme, d'une parole tombée de très haut, de beaucoup plus haut que d'une simple chaire épiscopale. Les évêques ne mêlent point le siège apostolique aux soucis normaux, quotidiens, de leur gouvernement.

///. a PARTIR bL i'.> //eu:.— 1° *Plus grande fréquence des rapports.* — Cette situation se modifie au v^e siècle, et même dès la fin du iv^e. Les chefs des diocèses occidentaux prennent l'habitude de consulter le pape sur des affaires de simple discipline, d'administration courante : sur les conditions d'admission dans le clergé, sur l'usage des peines canoniques, l'attitude à prendre à l'égard de certains délinquants, la manière de se comporter vis-à-vis des gens dont le mariage semble douteux ou irrégulier, etc. Déjà la lettre d'Himerius de Tarragone, à laquelle répond Sirice en 385, appartient à cette nouvelle période; mais c'est surtout un peu plus tard, sous les pontificats suivants, que les consultations de ce genre se multiplient. Il suffit de parcourir ce qui subsiste de la correspondance des papes du v^e siècle pour voir la variété des interrogations qu'on leur pose. Écrivant aux évêques d'Afrique réunis à Milève pour le concile de 416, Innocent I^{er} parle des innombrables questions qui lui arrivent de toutes les provinces : nous y répondons, dit-il, après les avoir soumises à un examen fidèle, bien que sommaire. A. L., t. xx, col. 589. Même témoignage dans une lettre de Célestin I^{er} aux évêques de l'Illyricum. A. L., t. L, col. 427. Une épître de saint Léon le Grand, adressée aux évêques de la province de Vienne, atteste que l'épiscopat gaulois recourait au Saint-Siège à chaque instant et pour les motifs les plus divers. P. L., t. xiv, col. 630. L'archevêque de Vienne, saint Avit († 523) confirme ces déclarations: les canons conciliaires des Burgondes, écrit-il à Senarius, prescrivent de recourir au pape chaque fois qu'un doute surgit touchant la discipline ecclésiastique. P. L., t. i, col. 253.

L'Église latine doit à cette pratique l'une des sources principales de sa législation. En effet, dès le vi^e siècle, Denys le Petit fait, à l'aide de ces *décrétales*, de ces réponses papales fixant le droit sur un point particulier, une collection de textes canoniques, d'autorité égale à celle des canons conciliaires qu'il vient de réunir. Véhiculés de recueil en recueil, augmentés, au cours des âges, de décisions nouvelles, ces fragments ont formé au *Corpus juris* l'un de ses plus riches éléments.

La fréquence des rapports entre Rome et les divers diocèses caractérise l'Église d'Occident. Il ne faudrait pas croire, cependant, que les papes n'intervenaient pas dans les affaires des Églises orientales : mais leurs relations avec ces dernières paraissent les mêmes au vi^e siècle qu'au iii^e : elles se bornent aux questions essentielles. Du moins peut-on l'inférer, semble-t-il, d'une loi de Justinien, datée de 533. Dans cette constitution, qu'il adresse à Épiphane, patriarche œcuménique de Constantinople, l'empereur interdit de prendre aucune mesure concernant *Vanité* et l'étaf de l'Église, sans l'avoir préalablement soumise au jugement de la béatitude du très saint pape et patriarche de l'ancienne Rome, puisqu'il est le chef de tous les prêtres de Dieu ». *Code*. L. Ier, Ht. *De summa Trinitate eide fide catholica*, const. 7; dans l'éd. Krueger, p. 8.

2° *Ces rapports restent spontanés.* — Même pour l'Occident: toutefois, peut-on parler, dès cette époque, de centralisation ? Ce terme, dans son acception précise, implique l'idée d'une tendance à prendre en main la direction, à réserver les initiatives; il laisse sup-

poser une volonté d'influence et de contrôle. Or, rien de tel n'apparaît encore dans la littérature papale du v^e siècle. Sans doute, les pontifes romains se plaisent à constater l'empressement des évêques à les consulter, ils le trouvent légitime et naturel, ils le louent, ils l'encouragent. « Quoique les pasteurs gouvernent chacun leur troupeau avec une spéciale sollicitude, écrit saint Léon le Grand aux évêques de la province de Vienne, et quoiqu'ils sachent qu'ils rendront compte à Dieu des brebis qui leur sont confiées, cependant la cure nous en est commune avec eux tous, et il n'est pas un d'entre eux dont l'administration ne soit une partie de notre propre labeur. » P. L., t. Liv, col. 630. Mais les recours restent spontanés; le Saint-Siège ne prend aucune mesure pour les rendre obligatoires; les évêques s'adressent à Rome parce qu'ils y trouvent un avantage.

3° *Premiers éléments de centralisation* : 1. *Les appels à Rome.* — Cependant il y a lieu de relever, dans l'attitude de la papauté au v^e siècle, deux particularités importantes qui influenceront de façon considérable sur la centralisation ultérieure : d'abord les papes revendiquent hardiment le droit absolu, pour eux, d'accueillir les appels judiciaires. On a essayé de rattacher la primauté du tribunal apostolique à la constitution *Ordinariorum*, par laquelle l'empereur Gratien, répondant au concile romain de 378, décida que tous les évêques de l'empire d'Occident qui ne voudraient pas accepter la sentence de leurs pairs réunis en concile devraient se présenter au pape, et au besoin y être contraints par les préfets du prétoire. En effet, remarque-t-on, le concile de Sardique (343-344) avait bien déjà proclamé le pouvoir du pontife romain sur les sentences portées contre un membre de l'épiscopat, balayant ainsi en brèche le principe admis par le concile d'Antioche *in encœniis*, de 341, que le jugement des évêques appartenait exclusivement à leurs collègues de la province, assistés, s'il le fallait, par ceux de la province voisine; mais il reconnaissait au pape une juridiction de cassation plutôt que d'appel; il ne le chargeait pas de juger lui-même sur le fond, en seconde instance, mais seulement de désigner de nouveaux juges, *in partibus*, s'il n'approuvait point la première sentence : Gratien allait beaucoup plus loin. Sans doute; mais il faut tenir compte que les Pères de Sardique n'accordaient pas au pape une faculté nouvelle; au contraire, ils restreignaient plutôt, dans un désir de conciliation inspiré par les circonstances, les attributions du Saint-Siège ; avant Sardique, en effet, le pape Jules I^{er} affirmait très nettement, comme un usage établi, le droit d'en appeler au pape des jugements rendus par un concile provincial. Aussi bien, pas plus la constitution de Gratien que les canons de Sardique ne modifièrent la pratique antérieure; qu'il s'agisse de 341 ou de 379, les plaignants et le pape se comportèrent exactement après comme avant. Ces deux interventions, conciliaire et impériale, ne sont donc pas la source de la primauté judiciaire du Saint-Siège. Cf., pour le concile de Sardique, I lefele-Lecleercq, *Histoire des conciles*, t. i, p. 764, et P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 443; pour la lettre de Gratien, P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 45.

En outre, ces interventions n'avaient pour objet, l'une comme l'autre, que les sentences frappant un évêque. Elles n'intéressaient à aucun titre les causes des membres inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique ou des simples fidèles; pour celles-ci, les origines de l'appel à Rome demeurent dans l'ombre la plus épaisse. Or, c'est bien le droit pour tout le monde de se présenter devant eux qu'allimentent les papes du v^e siècle. Saint Léon revient à chaque instant sur ce point. Qu'on se reporte à ses lettres aux évêques de l'Illyricum, de la Gaule, de l'Afrique: il y insiste sur la

faculté, pour tout fidèle qui se croit lésé par le jugement de ses supérieurs locaux, de porter sa cause, en dernière instance, devant le tribunal suprême du pontife romain. /*. L., t. I iv, col. 616, 630, 655. Au point de vue qui nous occupe, c'était affirmer, déjà, le principe de l'ingérence d'office, sans sollicitation préalable de l'évêque, dans les affaires disciplinaires des Églises particulières. Et vraisemblablement celle revendication ne fut pas étrangère à l'intensification des recours à Borne. Comment croire, en effet, que les prélats se soient désintéressés du démenti éventuel qu'un appel Judiciaire pouvait procurer à un de leurs actes de gouvernement ? En s'assurant au préalable de la pensée du Saint-Siège, ils se prémunissaient contre un tel danger.

2. *L'usage des légations.* — Mais au v^e siècle apparaît encore autre chose; l'usage des légations. Les papes délèguent parfois leur autorité, à titre transitoire ou permanent, à des hommes de confiance qu'ils chargent de veiller, sur les lieux, à l'observation de la discipline ecclésiastique. Laissons de côté la question du vicariat de Thessalonique, car l'Illyricum dépendait de la papauté, à cette époque, de façon spéciale. Mais l'envoi d'enquêteurs, munis de pouvoirs apostoliques, se constate sous le pontificat de saint Léon. Comme de nombreux voyageurs, écrit ce pape aux évêques de Mauritanie, lui ont parlé d'ordinations illicites qui se pratiqueraient dans leur région, la sollicitude que Dieu lui impose à l'égard de toute l'Église lui fait un devoir de vérifier l'exactitude de ces dires. Il envoie donc Pontianus, son frère dans le Christ et évêque comme lui, pour qu'il informe au sujet de ces élections réputées irrégulières et lui fasse un rapport fidèle. P. L., t. I iv, col. 615.

Les successeurs de saint Léon suivirent son exemple. En 182, Simplicius investit de son autorité l'évêque de Séville, pour qu'il puisse imposer avec plus de force, dans sa province, l'obéissance aux décrets ecclésiastiques: *congruum duximus vicaria Sedis nostræ te auctoritate fulciri.* P. L., t. I v iii, col. 35. Hormisdas confie au même évêque des pouvoirs analogues pour la Bétique et la Lusitanie, tout en sauvegardant, néanmoins, la Juridiction des métropolitains. P. L., t. I x u i, col. 420. Il établit l'archevêque de Tarragone légal pour le reste de l'Espagne: *vices vobis apostolicæ Sedis catenas delegamus ut sive ea quæ ad canones pertinent sive ea quæ a nobis sunt nuper mandata servantur.* P. L., t. I x iii, col. 122. Dans les premières années du v^e siècle, saint Grégoire le Grand, soucieux d'extirper de l'Église franque la simonie et l'ingérence abusive des laïcs dans la provision des sièges épiscopaux, désigne un légat, certain Ciriacus, qu'il charge de promouvoir la réunion de conciles provinciaux et d'amener les évêques à y lutter pour la sauvegarde de la discipline; et pour que cet envoyé jouisse d'un plus grand crédit, le pape négocie avec la reine Brunchaud dans le but d'amener celle-ci à solliciter elle-même la légation. P. L., t. I XXVH, col. 1038, 1209, 1261. Vers 680, Agathon envoie en Angleterre le préchantre de la basilique romaine de Saint-Pierre, pour qu'il enseigne aux moines les mélodies sacrées; mais il le charge en même temps de s'informer à fond de l'état religieux de la Grande-Bretagne; et le délégué, pour renseigner son maître avec plus de compétence, réunit un concile. Bède le Vénérable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, l. IV, c. xviii. P. L., t. I xcv, col. 200. Quelque obscurité que présente la question du vicariat apostolique d'Arles, il n'est pas douteux que certains titulaires de ce siège n'aient joui, au moins à titre personnel, d'une délégation pontificale; cf. L. Duchesne, *Pastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 1^{er}, 2^e éd., Paris, 1907, p. 86; A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1891, c. xi et vi, p. 38, 105. De même

saint Berni de Reims sur certaines provinces de la Belgique et de la France. Saint Boniface, avant d'être placé sur le siège de Mayence, exerça en France et en Allemagne les fonctions de légat, au nom de Grégoire II, de Grégoire III et de Zacharie. Cf. Thomas-Sim, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, partie, l. 1^{re}, c. xxx et XXXI. dans l'éd. de Bar-le-Duc. t. I, 1861, p. 161 et 167.

Grâce à l'existence de ces légats, primats, vicaires apostoliques, la chrétienté s'habitue à l'exercice du droit papal de surveillance. Parfois l'épiscopat voit ces contrôleurs de mauvais œil, mais leur activité lui fait sentir qu'au-dessus de lui, et à côté des conciles, existe une autorité suprême à laquelle il doit des comptes.

Le v^e siècle, et plus précisément le pontificat de saint Léon le Grand, avec les recours fréquents mais spontanés que nous venons de voir, avec l'affirmation du droit pour tous les fidèles d'en appeler au tribunal apostolique, avec la pratique des légations, marque dans le progrès de la centralisation ecclésiastique comme le commencement d'un palier, sur lequel la papauté se maintiendra pendant longtemps.

Il ne faudrait pas croire, en effet, que la mainmise pontificale sur le gouvernement effectif de l'Église universelle ait progressé de façon régulière et continue. La marche en avant paraît s'être faite plutôt par bonds. L'on peut même dire que la centralisation ecclésiastique n'est pas nécessairement corrélative au prestige de la papauté. Après la chute de l'empire d'Occident (476), celle-ci apparaît dans une situation morale de tout premier plan: elle seule représente l'Europe en face de Byzance; et, en Europe, elle seule incarne la civilisation en face des barbares. Au v^e-vi^e siècle, se dessine le mouvement vers Rome des pèlerins, plus ou moins illustres, qui viennent en personne soumettre au vicaire de Jésus-Christ leurs difficultés, recevoir ses conseils ou son absolution. Cf. G. Le Bras, *La renaissance gélasienne*, dans *Rev. hist. de droit français et étranger*, juillet-septembre 1930, p. 506. Cependant, l'on ne remarque pas, à cette époque, d'innovation bien caractéristique au point de vue qui nous occupe. L'activité des papes hors de Borne varia forcément d'intensité selon que des exigences immédiates retenaient plus ou moins leur attention sur le prochain voisinage: difficultés-avec les grands d'Italie, défense du patrimoine de saint Pierre, lutte contre les envahisseurs et les brigands, factions à Borne même. En outre, quand ils portaient leurs regards sur le reste de l'Occident, à partir du vi^e siècle, des nécessités impérieuses s'imposaient à leur sollicitude: l'Europe se débattait dans l'anarchie: la civilisation romaine y disparaissait sans que fût encore organisé l'ordre nouveau appelé à la remplacer. La papauté eut à s'occuper tout d'abord de promouvoir l'expansion de la foi catholique parmi les conquérants barbares. Ensuite il lui fallut déployer une activité de nature surtout politique, en vue d'asseoir sa propre puissance temporelle. Il imposa son influence et de jouer le rôle de pacificateur et d'arbitre. Cf. A. Fliche, *La chrétienté médiévale*, Paris, 1929; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, Paris, 3^e éd., 1911. Ce n'est guère qu'au xi^e siècle qu'elle pourra s'engager résolument dans la voie de la centralisation proprement dite.

3. *Diffusion des collections canoniques: les Hausses Décrétales.* — En attendant, la diffusion de plus en plus grande des textes canoniques, authentiques et apocryphes, ira aillera à faciliter, le moment venu, la pression pontificale. Répandues en Italie, dès le vi^e siècle, grâce à la collection de Denys le Petit, et peu de temps après en Espagne, avec *VIIspana*, attribuée à tort ou à raison à Isidore de Séville, les décrétales, déjà introduites en grand nombre dans les collections gauloises,

pénétrèrent officiellement dans l'empire franc avec Pape Adrien qui le pape Adrien remit à Charlemagne. Là, elles connurent bientôt, dans les ateliers des faussaires tourangeaux, le miracle de la multiplication. Sans doute, les auteurs des textes pseudo-isidoriens ne poursuivaient pas le but d'affermir le prestige de la papauté; mais en se servant de ce prestige, ils contribuèrent à l'augmenter. Dans leur louable désir de lutter contre les abus dont ils étaient les témoins, ils sentant l'inefficacité de décrets qui n'auraient eu pour eux que l'autorité précaire d'obscurs synodes locaux, ils imaginèrent d'attribuer la paternité de leurs lois aux papes les plus anciens et les plus vénérés. Sur des points de discipline qu'il n'était pas encore d'usage de soumettre à l'évêque de Rome dans les premiers siècles, on eut l'avis d'Anaclet, d'Eleuthère, de Télesphore ou de Zéphyrin. L'on a probablement exagéré la fortune des Fausses Décrétales, qui aurait été immense, d'après certains historiens: les recherches les plus modernes établissent que d'autres collections, contenant uniquement des textes authentiques, furent plus répandues qu'elles. Au moins reste-t-il qu'on les utilisa beaucoup, et qu'elles renforcèrent chez les contemporains l'idée d'une présence originelle et constante de la papauté dans toutes les affaires administratives de l'Eglise entière. Les partisans de la réforme du clergé, aux ^x et ^{xi} siècles, s'appuyèrent sur ces lettres apocryphes, et les papes eux-mêmes en invoquèrent l'autorité pour bien montrer qu'ils n'innovaient point, mais ne faisaient que reprendre la plus vénérable des traditions. Hostile intéressant de relever, par exemple, le parti que tire Grégoire VII d'une décrétale du pseudo-Anaclet pour régler les attributions primatiales de l'archevêque de Lyon. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. II, Louvain-Paris, 1925, p. 230. Mais, en outre, les compilateurs du ^{ix} siècle n'avaient pas ménagé, sous la plume des soi-disant papes des premiers âges, les revendications utiles au but qu'ils poursuivaient eux-mêmes; le moment venu, ces affirmations des prérogatives de l'Eglise romaine, des droits exclusivement réservés aux papes, seront alléguées: les *Dictata papae* de Grégoire VII empruntent au pseudo-Isidore une bonne partie de leur substance, Ilinschius. *Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angilramni*. Leipzig, 1863; cf. Paul Fournier, *Le premier manuel canonique de la réforme du ^{xi} siècle*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, t. XIV, 1894, p. 147; *Étude sur les hausses Décrétales*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. VII, 1906, p. 33. 301.543, 761; t. VIII, 1907, p. 19; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. II, p. 190.

1^{re}. La centralisation, telle que l'Eglise latine la connaît aujourd'hui, implique deux éléments essentiels: tout d'abord, un contrôle universel de la part du Saint-Siège, contrôle méthodique, auquel des moyens de contrainte appropriés assurent une efficacité quasi certaine; en second lieu, une limitation de l'autorité des chefs locaux, qui impose à ceux-ci l'obligation de recourir à Rome, même pour l'exercice normal et courant de leur charge.

Le contrôle pontifical, dont nous avons vu quelques manifestations épisodiques déjà au ^v siècle, s'organisa au ^{xi}. Il fut l'œuvre de Grégoire VII impérieusement exigée. du reste, par l'état moral lamentable où l'Eglise était alors tombée. La mainmise du pouvoir laïque sur la provision des évêchés, au temps des Mérovingiens et des Carolingiens, avait progressivement ouvert la porte à la simonie: les sièges épiscopaux ne se donnaient pas aux plus méritants, mais aux plus influents, ou à ceux qui disposaient des protecteurs les plus forts. Ayant déboursé, les évêques tâchaient de rentrer dans leurs fonds: ils trafiquaient des charges

dont ils disposaient, ils vendaient l'ordination, nécessaire elle-même pour accéder à ces charges. Ainsi pourvus de leurs fonctions par voies simoniaques, ils préoccupés de leurs revenus beaucoup plus que de leur responsabilité spirituelle, les gens d'Eglise n'éprouvaient que peu de goût pour l'austérité du célibat: la seconde plaie de cette époque est l'incontinence des clercs, ce que l'on appelle parfois le « nicolaïsme ». Au ^x siècle, la plupart (les diacres, des prêtres, des évêques même) ont des épouses ou des concubines, et les biens de leurs offices servent en partie à faire vivre leurs bâtards. La situation n'est pas plus brillante dans les monastères. Et il ne s'agit point d'un mal local, affectant quelques provinces: il ravage tout l'Occident, pour ne parler que de lui: l'Espagne en souffre comme l'Italie, la France comme l'Allemagne.

Ces désordres étaient d'autant plus difficiles à extirper qu'on n'en rougissait pas et qu'on essayait, au contraire, de les légitimer par raisons spéculatives. L'évêché entraînait dans la catégorie des fiefs; à ce titre, il exigeait l'investiture suzeraine. Or, disaient les prélats simoniaques, nous n'achetons pas la consécration épiscopale; nos offres et nos manœuvres n'ont pour objet que le domaine féodal, la terre et ses revenus. En faveur du mariage, les clercs invoquaient des nécessités d'ordre social, faisaient appel à des textes scripturaires. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I^{er}. *La formation des idées grégoriennes*, c. I^{er}. *La crise religieuse du ^{XI} siècle*; id., I (rich d'Imola. *Étude sur l'hérésie nicolaïte en Italie au milieu du ^x siècle*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. II, n. 1922, p. 127.

Une réaction contre cette terrible décadence s'éleva bien dès le début du ^{xi} siècle et même la fin du ^x, avec les abbés de la jeune congrégation cistercienne, avec certains évêques comme Alton de Vercell, Hathier de Liège, Ulrich d'Augsbourg, Conrad de Constance, Gérard de Toul, Fulbert de Chartres, et d'autres. Mais ces efforts isolés et sans lendemain, puisque les successeurs de ces prélats exceptionnels ne leur ressemblaient pas, ne donnèrent que des résultats insignifiants. L'on ne pouvait attendre grand-chose du pouvoir séculier. En Allemagne, les Otton, puis Henri III, encouragèrent les tentatives réformatrices, mais ensuite Conrad II les entrava. De même en France: au zèle louable de Robert le Pieux succédèrent les mauvaises dispositions d'Henri I^{er}. Seule la papauté, gardienne traditionnelle de l'ordre chrétien, aurait eu qualité pour coordonner et soutenir les bonnes volontés dispersées. Mais, diminuée par l'oppression de l'empire germanique, affaiblie par les luttes locales, elle a perdu momentanément son prestige et son autorité. Il faut attendre l'avènement de Léon IX, en 1048, pour la voir essayer de secouer ses chaînes et intervenir contre les abus ecclésiastiques. Et encore le saint évêque de Toul, issu d'une noble famille alsacienne, apparenté avec l'empereur et élevé par lui sur la chaire de saint Pierre, n'ira-t-il pas jusqu'au bout de son programme de libération et d'assainissement. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. II. C'est Grégoire VII seulement qui réalisera la réforme, et il emploiera pour cela des moyens qui feront faire à la centralisation de considérables progrès.

2^o Moyens: Les légats. Le célèbre moine Hildebrand, qui succéda à Alexandre II en 1073, avait eu l'occasion d'exercer les fonctions de légat, et il avait compris tout le parti que le Saint-Siège pouvait tirer de cette institution ancienne, à condition de la rajeunir, d'en élargir les bases, et d'en faire un usage intensif. Déjà Léon IX s'était servi des légats avec une fréquence inaccoutumée; sous le pontificat de Grégoire VII, ceux-ci deviennent un des instruments les plus importants de la réforme, et à la fois du gouvernement papal et de la centralisation. Ils se divisent en

deux catégories : les uns, choisis dans l'épiscopat local, gouvernent à titre permanent, sous le nom du pape, un territoire déterminé; les autres, envoyés du dehors, et le plus souvent de Rome même, ont à s'acquitter d'une mission temporaire, nettement définie. Mais tous reçoivent des instructions précises, détaillées, et doivent tenir minutieusement le pape au courant de leur activité. Investis d'une procuration en règle, représentant in personam du pontife suprême. Ils prennent le pas sur tous les dignitaires ecclésiastiques, qu'ils soient eux-mêmes cardinaux, évêques, simples moines ou clercs, ils commandent à l'épiscopat et président les conciles, au nom de leur maître. Dans ses bulles de créance, ou dans celles qu'il envoie pour annoncer leur venue, Grégoire VII insiste pour qu'on leur obéisse connue à lui-même. Le mandat des légats temporaires est plus ou moins étendu, suivant les besoins; tantôt leur mission consiste uniquement à régler une difficulté particulière, tantôt, au contraire, le pape les charge d'inspecter un territoire et d'imposer toutes mesures qu'ils estimeront urgentes. Quant aux légats permanents, ils doivent exercer une pression constante en vue de la réforme des mœurs, réunir des conciles, y faire adopter les sanctions disciplinaires opportunes, y poursuivre, au besoin, la condamnation des endurcis. De Rome, le pape suit attentivement leurs efforts à tous; il les encourage, les dirige et les redresse. Grâce à eux, Grégoire VII est partout présent et agissant. Du reste, leurs décisions n'ont jamais qu'une valeur provisoire, toujours sujette à modification, si le pape, après examen personnel, estime expédient de les adoucir ou de les aggraver. A. Fliche, *loc. cit.*, t. n. p. 210.

2. *Les conciles généraux.*— Grégoire soutint l'action de ses légats par sa correspondance : quand ceux-ci rencontraient des difficultés graves, lui-même écrivait aux récalcitrants, les admonestait, les menaçait, et, s'il le fallait, les frappait de sanctions canoniques. Mais, en outre, il tira parti, dans le même but, d'une institution fort ancienne, que Léon IX avait modifiée.

Dès le IX^e siècle, les papes avaient pris l'habitude de réunir des synodes de nature assez spéciale, connus sous le nom de conciles romains. Il ne s'agissait pas de conciles provinciaux, composés de l'épiscopat de la province et de lui seul, mais bien d'assemblées d'un caractère particulier : y assistaient les évêques italiens qui tenaient du pape leur consécration, le haut clergé de la ville, et aussi les prélats de passage que leurs affaires amenaient à Rome. L'autorité de ces conciles leur venait de la qualité de leur président. On y examinait les affaires les plus graves soumises au jugement pontifical. Ces assises se tenaient à intervalles irréguliers, quand le pape les jugeait utiles; mais, dès le XI^e siècle, sinon plus tôt, le concile romain se réunissait au moins une fois chaque année, à date fixe, le jour anniversaire du couronnement du pape régnant, *natale ordinationis*. L. Duchesne. *Histoire ancienne de l'Église*, t. n, p. 672.

Avec Léon IX, l'institution s'élargit, le traditionnel concile romain fit place au concile général; non pas œcuménique, cependant : l'Occident ne connut pas de conciles œcuméniques avant le I^{er} concile du Latran, en 1123. Le pape ne lance pas de convocation à tout l'épiscopat; on vient sur invitation personnelle. Cf. J. B. Sagmüller. *Die Thätigkeit und Strellung der Cardinale bis Papst Honorius VIII*, Fribourg-en-B., 1896, p. 38. Grégoire VII ne manqua pas de tenir ces assises chaque année, à moins d'impossibilité. Il y faisait venir les évêques que ses légats lui signalaient; c'était un moyen, parfois, de les juger ou de les admonester avec plus d'éclat, mais c'était aussi une façon d'associer l'épiscopat à l'élaboration de décrets réformateurs. Car les conciles ne s'occupaient pas seulement des rapports avec les princes, ils édictaient des me-

sure* disciplinaires. De la sorte, les conciles appuyaient doublement les légats, en sanctionnant les mesures prises par eux, et en leur fournissant de nouveaux moyens d'action. A. Miche, *loc. cit.*, t. n, p. 209.

3. *L'affaiblissement du pouvoir des métropolitains.*

Par la force des choses, l'autorité des légats tendait à affaiblir celle des intermédiaires entre le Saint-Siège et l'épiscopat, et notamment celle des métropolitains. Ceux-ci confirmaient l'élection des évêques de leur ressort, présidaient les conciles provinciaux, recevaient en appel les procès des officialités diocésaines, surveillaient leurs suffragants. Grégoire VII exige d'abord qu'ils prennent contact avec le pape et se soumettent à lui en venant, personnellement, solliciter le *pallium*, insigne de leur juridiction, sans lequel ils ne peuvent exercer aucune de leurs prérogatives archiépiscopales. Mais il fait plus: les causes qui pourraient aller en appel devant le métropolitain, il les évoque souvent à son propre tribunal; quand un synode doit se tenir, un légat survient à point, qui assume la présidence; si le pape ne se substitue pas au métropolitain dans l'examen des élections épiscopales, au moins entend-il partager ses pouvoirs, afin de mieux obvier à tout danger de provision simoniacale. Le concile romain de 1080 précise que le collège électoral sera convoqué avec le consentement du siège apostolique ou métropolitain ». A. Fliche, *loc. cit.*, t. n. p. 114. 208. 233. Grégoire VII veut avec les évêques un contact non seulement direct, mais étroit : il veille à leur recrutement, travaille à faire aboutir des candidatures de son choix, profite de toutes les occasions, vices dans les opérations électorales ou empêchements canoniques chez l'élu, pour se substituer aux électeurs et nommer lui-même. *Ibid.*, p. 235. Il les surveille, les fait venir à Rome ou se présenter devant le légat, pour s'expliquer, se disculper; et s'ils refusent d'obéir, il les suspend ou les dépose. *Ibid.*, p. 237.

4. *Les nouvelles collections canoniques.* — En même temps qu'il assume le contrôle de tous les prélats et qu'il centralise ainsi dans ses mains le gouvernement effectif de toute l'Église d'Occident, Grégoire VII s'attache à justifier sa conduite. Et ce n'est point là le côté le moins intéressant ni le moins durable de son œuvre réformatrice. Cette œuvre présente un caractère nettement juridique et il ne pouvait en être autrement. Les abus auxquels il s'attaque ne cédaient que pied à pied, invoquant des textes pour justifier leur maintien; en l'absence de textes, ils se prévalaient de la possession, de la coutume. Il convenait de battre l'ennemi sur le terrain qu'il choisissait, celui du droit. Les coutumes qu'on lui oppose. Grégoire en critique les bases : Il y a des coutumes bonnes et d'autres coutumes mauvaises; le Seigneur n'a pas dit : je suis la Coutume, mais je suis la Vérité; et il établit ainsi les fondements mêmes sur lesquels les canonistes bâtiront la théorie de la coutume légitime. Mais surtout il a le souci de montrer qu'il n'est pas un révolutionnaire, qu'il reste dans la tradition, qu'il use de droits qu'on ne saurait lui contester. Pour cela, il ne lui suffisait pas d'alléguer des textes favorables aux idées réformatrices : il lui fallait surtout mettre en évidence les titres mêmes de la papauté au gouvernement de l'Église universelle. Il se fit donc le promoteur d'une efflorescence de nouvelles collections canoniques, à l'origine nettement romaines; à propos de son pontificat. On a pu parler « d'un tournant dans l'histoire du droit ».

Au moment où Grégoire VII engagea la lutte contre les abus, le clergé disposait, pour connaître les lois ecclésiastiques, de deux catégories de recueils. Les uns présentaient les documents dans leur ordre chronologique, comme la collection de Denys le Petit ou celle du pseudo-Isidore : les recherches y étaient malaisées

Les autres, de maniement plus facile, suivaient un plan méthodique, tel le *Décret* de Burchard de Worms ou certaines compilations répandues en Italie; mais ils avaient l'inconvénient de faire trop de place à des fragments d'autorité douteuse ou de tendances contestables. comme les canons des pénitentiels irlandais, ou à des textes reflétant une discipline étrangère, purement locale; en outre, les droits du Siège apostolique n'y paraissaient guère. Pour des raisons variées, toute cette littérature laissait donc beaucoup à désirer.

L'ne pléiade de travailleurs, stimulée par Grégoire VII. se mit à l'œuvre, guidée par ce principe fondamental que l'autorité du souverain pontife est la source même de la loi et qu'un texte n'a de valeur juridique que s'il a reçu du pape une approbation au moins tacite. Ces chercheurs fouillèrent les bibliothèques de Rome et de ritalie. en cpiète de documents canoniques. Ils compulsèrent les manuscrits contenant des décrétales, des canons conciliaires, des fragments patristiques; ils prirent contact avec les recueils oubliés du droit romain, poursuivirent leurs investigations dans les écrits des historiens. De nombreuses compilations fragmentaires sortirent de ces recherches et trouvèrent place dans des recueils nouveaux, dont quelques-uns nous sont parvenus: le *Capitulaire* du cardinal Atton, la collection d'Anselme de Lucques, celle du cardinal Deusdedit. Tous ces ouvrages reflètent les mêmes préoccupations: rejeter dans l'oubli les textes apocryphes, éliminer ceux qui représentent une discipline simplement locale, en opposition avec l'esprit romain, et surtout mettre en évidence les témoignages authentiques relatifs aux droits du Saint-Siège: Si les efforts vers le premier de ces trois objectifs ne furent pas toujours heureux, et si ce passage du faux Isidore trouva place dans les recueils grégoriens, au moins les deux autres buts furent-ils atteints: les collections nouvelles mirent en pleine lumière les prérogatives du Siège apostolique, et renforcèrent les assises juridiques dont le pouvoir du pape sur toutes les Églises avait besoin: toutes les collections grégoriennes commencent par un titre *De primatu*.

L'esprit qui les animait, et la facilité qu'ils offraient, grâce à leur méthode de classement, de trouver les documents dont on avait besoin, valurent à ces recueils de droit canonique une fortune immédiate et considérable. Cependant ils n'éliminèrent pas de la circulation, tant s'en faut, tous les textes qu'ils entendaient supprimer. Habités à citer ces textes et à les transcrire, les clercs les entremêlaient, dans leurs copies, avec le contenu des collections romaines. Bientôt il put sembler que dans la législation ecclésiastique la confusion augmentât, au lieu de diminuer. Mais c'est alors, précisément, que le remède apparut: et cela dès la fin du xi^e siècle, Yves de Chartres et Bernard de Constance introduisent dans le droit canonique des principes plus nets de critique et d'interprétation: et, eux aussi, les idées grégoriennes les inspirent. Un exemple: qu'indiquent deux lois s'opposant, la loi générale, disent-ils, celle, par conséquent, qui émane du pouvoir suprême, l'emporte sur la décision d'une autorité locale. De la sorte, même dans les recueils canoniques où figurent des documents défavorables à la centralisation, leur effet se trouve neutralisé par l'examen critique, et la volonté papale apparaît de plus en plus comme le fondement du droit. Ces conceptions prévalurent vite. Au milieu du xii^e siècle, Gratien les fit présider à sa *Concordia discordantium canonum*. Depuis lors, elles n'ont cessé de régir le «droit canonique». P. Fournier, *La tourment de l'histoire du droit*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*. I. xiii. 1917. p. 129-130; *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'institut national de*

France, *Académie des Inscriptions et belles-lettres* t. XM, 1920, p. 271-395.

On le voit, le pontificat d'Hildebrand marque la le progrès de la centralisation une étape des plus importantes. Avec Grégoire VII, le pape a exercé un contrôle étroit, permanent, méthodique, efficace, sur toutes les Églises locales; et il a justifié théoriquement ce contrôle par des textes juridiques. Pratique et théorie ne seront plus abandonnées. Ce n'est pas entre les mains d'un Alexandre III, d'un Lucius III, d'un Innocent III, d'un Grégoire IX, d'un Innocent IV, que la centralisation s'affaiblira: ces grands papes du xiii^e siècle ne feront, au contraire, que la consolider.

p. *mmatation du pouvoir du pape*. — Sous leur pontificat, la restriction légale des pouvoirs de l'évêque apparut. Sans doute, déjà sous Grégoire VII l'exercice de ces pouvoirs avait subi des entraves; mais l'action des légats avait surtout pour objet de réprimer les abus; elle se faisait sentir pour imposer une ligne de conduite, empêcher telles mesures: spéculativement, les évêques gardaient tout leur ancien pouvoir de juridiction; le pape ne faisait que leur prescrire d'en user dans un sens déterminé. Cette situation va changer.

Le *La théorie et la pratique de la dispense*. — Tout d'abord, le pouvoir de l'évêque de dispenser des lois ecclésiastiques est mis en question. Aucune théorie un peu cohérente en matière de dispense n'a vu le jour avant le x^e siècle: les concessions s'accordaient rarement. et toujours elles devaient se fonder sur des raisons d'utilité publique; mais les évêques disposaient à leur sujet d'une compétence indiscutée. Au contraire, au xi^e siècle, une doctrine s'ébauche; le Saint-Siège, poussé par les exigences de la réforme, travaille à étendre son droit de dispenser et à restreindre celui des prélats inférieurs; les concessions deviennent plus fréquentes, et l'ancienne obligation d'invoquer un motif (l'ordre public) s'atténue. Toutefois, les idées sont flottantes, la pratique manque d'uniformité: les papes dispensent, certains évêques aussi; d'autres se plaignent des interventions papales, qu'ils considèrent comme une usurpation de leurs droits à eux, dont ils entendent ne pas user; d'autres, enfin, recourent au pape. Au xii^e siècle, les décrétistes, tout en talonnant sur bien des points, reconnaissent au pape un droit universel de dispense sur toutes les lois simplement humaines, droit qu'ils rattachent au pouvoir souverain. Quant aux papes de cette époque, ils revendiquent hautement la compétence exclusive sur leurs propres lois, ainsi que sur les dispositions conciliaires: et que personne ne leur conteste plus guère; mais ils proclament non moins haut leur puissance d'intervenir, au nom de la plénitude de leur juridiction, même pour dispenser des lois épiscopales, et cela malgré l'évêque. Et leur théorie prévalut, en attendant que saint Thomas d'Aquin formulât, le premier, du reste, les clairs principes auxquels tout le monde se ralliera; peut dispenser d'une loi l'autorité d'où elle émane; un inférieur ne peut entreprendre sur les lois de son supérieur que dans la mesure où celui-ci l'y a autorisé; le pape, dépositaire du pouvoir suprême, peut dispenser de toute loi, à condition qu'elle admette dérogation, à savoir qu'elle ne ressortisse point au droit divin, naturel ou révélé. M. A. Slicgler, *Dispensation. Dispensationstvesen und Dispensationsrecht in der Kirchenrechtsgeschichte* dargst. Ut. Mayence, 1901; J. Brys, *De dispensatione, in iure canonico*, Bruges, 1925. A la fin du xiii^e siècle, cette doctrine n'est plus contestée; on voit son importance au point de vue de la centralisation, puisque la fréquence des dispenses s'introduisit de pair avec la réserve au pape seul du droit de les accorder, chaque fois qu'il ne s'agirait point de déroger à une simple loi diocésaine.

2° *Heslriclions législatives.* Le principe grégorien que le droit canonique repose tout entier sur la volonté du pontife suprême, principe qui tient une si grande place dans la théorie de la dispense et qui devait trouver une éloquente illustration dans les rubriques des Décrétales de Grégoire IX (1231), où le pape seul fait figure de législateur, et où les décisions du concile œcuménique lui-même sont attribuées à son autorité, *Innocentius III in concilio generati*, cc principe, disons-nous, impliquait une autre conséquence, que les papes tirèrent dès le xii^e siècle : à savoir le droit, pour eux, de légiférer sur retendue même du pouvoir des évêques et de le restreindre si le bien public le demandait. En 1139, le II^e concile du Latran, présidé par Innocent II, publie le fameux canon *Si guis suadente diabolo*, établissant la première réserve générale au Saint-Siège d'une excommunication *latæsententiæ*: *Corpus juris canonici*, décret de Grallen, cans. XV II, q. iv, c. 29; dans l'éd. de Friedberg, col. 822. Un peu plus tard, Alexandre III relire aux évêques le droit de se prononcer sur le culte des saints : *Corpus juris canonici*, collection des décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. xi.v, *De reliquiis et veneratione sanctorum*, c. 1, *ibid.*, col. 650; voir dans Baronius-l beiner, *Annales ecclesiastici*, an. 1181, n. 7, éd. de Bar-Ic-Duc, t. xix, 1869, p. -198, le scandale qui aurait motivé cette intervention. En 1215, le IV^e concile du Latran, à l'instigation d'Innocent III, limite le pouvoir des évêques touchant les indulgences : certains prélats, dit le c. G2, n'hésitent pas à abuser de rémissions indiscrettes et superflues et ils énervent ainsi la satisfaction pénltentielle; désormais, ils ne pourront accorder plus d'un an d'indulgences à l'occasion d'une consécration d'église, et plus de 40 jours à l'occasion de l'anniversaire. *Ibid.*, l. V, tit. xxxvin, *De picnitentiis*, c. 14, col. 888. Une fois admis le principe de la limitation des pouvoirs épiscopaux, et la pratique introduite, rien n'empêchera plus la papauté, quand elle le jugera opportun, de multiplier ces interventions.

3° *L'Inquisition.* — A la même époque, la création des inquisiteurs pontificaux transféra au Saint-Siège, dans le domaine des choses de la foi, une bonne part de l'autorité des évêques : en pratique, du moins, car, en droit, les deux juridictions pouvaient s'exercer parallèlement. A l'assemblée de Vérone, où se rencontrèrent Lucius III et Frédéric Barberousse, le pape promulgua solennellement, le 1 novembre 1181, sa fameuse bulle contre les palarius, cathares, pauvres de Lyon et autres mécréants, dont les progrès mettaient en péril non seulement la religion chrétienne, mais la société elle-même. Il y instituait une procédure nouvelle; jusque-là, on n'avait poursuivi les hérétiques que sur dénonciation ; à l'avenir. Ils seraient recherchés d'olUcc. I lefele-Lc den q. *Histoire des conciles*, t. v b, p. 1119. Les évêques furent d'abord chargés, tout seuls, de les dépister. Mais quelques-uns se montrèrent indolents, d'autres se heurtèrent à de dures résistances de la part des hérétiques ou de leurs protecteurs. Les papes commencèrent par leur adjoindre des légats ; puis Grégoire IX confia la besogne de l'inquisition à l'ordre nouveau de saint Dominique, auquel Innocent IV associa les franciscains. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, l. xr, col. 335; *Hullarium rnnuv num*, éd. de Turin, l. m. p. 584. Investis d'amples pouvoirs pour enquêter et contraindre, ces religieux furent répartis un peu partout, et les territoires divisés en circonscriptions inquisitoriales. Voir art. Inquisition, t. vu, col. 2019. L'évêque, il est vrai, gardait ses pouvoirs, Boni!. VIII. cap. *Per hoc*, *De lucret.*, in VI., et ccs délégués étrangers, venant pourchasser l'hérésie au nom du pape, lui rendaient à lui-même de précieux services : plus indépendants que lui des influences locales, pouvant agir plus librement que lui, ils le sou-

logeaient d'une tâche lourde et Ingrate et lui épargnaient des interventions parfois dangereuses; ils n'en étaient pas moins des agents pontificaux dont la juridiction, la plupart du temps, supplantait la sienne.

r/. la cl xj h a l i u a t i o x n C s f t n c i A L L n e . r / p * s i L - C L K . — Si le souverain pontife a sur l'Eglise universelle la plénitude de la juridiction, cc que l'on ne méconnaissait plus guère depuis le triomphe des idées grégoriennes, il doit avoir aussi, comme conséquence nécessaire, le pouvoir de disposer de toutes les charges ecclésiastiques et de tous les biens affectés à un usage religieux. Il a en outre, par voie de conséquence, le droit de lever des tributs. Ccs conclusions furent tirées à leur tour. En se mettant à nommer eux-mêmes aux bénéfices de la chrétienté. lrs papes introduisirent dans l'histoire de la centralisation un élément nouveau, de considérable importance.

Au bas Moyen Age, toutes les fonctions qui touchaient au culte, à l'instruction, à la bienfaisance, étaient occupées par des clercs, et ceux-ci vivaient d'un bénéfice. Dans les premiers siècles, les communautés chrétiennes s'étaient formées d'abord dans les villes, et les gens d'Eglise participaient à un fonds commun, administré par l'évêque. C'était l'évêque qui assurait à scs collaborateurs la nourriture, le vêtement et le gîte. Quand la vie cultuelle déborda la *civitas*, et que des clercs exercèrent leur ministère au milieu des campagnards, l'évêque abandonna parfois à ccs isolés, en précaire, de petites terres dont ils tiraient leurs moyens de subsistance. Ils en percevaient les fruits, sans avoir sur elles de droits bien établis. Mais quand s'organisèrent les paroisses rurales, aux iv^e et v^e siècles, au curé devenu personnage autonome il fallut des ressources mieux assises. Elles lui vinrent soit d'un fragment des biens épiscopaux que l'évêque lui abandonna, soit, plus souvent, d'une dotation en biens fonds que lui constituèrent les fidèles. A côté des églises publiques, de pieux propriétaires ouvrirent des églises privées, des chapelles, et ils assurèrent par des fondations la subsistance des clercs qui devaient les desservir. Imbarl de la Tour. *Les paroisses rurales du iv^e au xi^e siècle*, Paris, 1900; E. Lcsne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, l. I, Lille-Paris, 1910. Ccs libéralités se multiplièrent dès le haut Moyen Age, et pour des fins variées. Mais toutes avalent un but commun : procurer le nécessaire à des gens d'Eglise qui s'acquitteraient d'une fonction voulue par le fondateur. Telle fut l'origine des bénéfices ecclésiastiques. Ils consistent essentiellement en une charge cléricale, dont le libre exercice est assuré par des biens-fonds. Au xme siècle, l'institution est généralisée depuis longtemps. A tout emploi correspond une fondation; tout fonctionnaire d'Eglise est un bénéficiaire.

Les bénéfices se divisaient en deux catégories. Les uns, dits majeurs, étaient pourvus au moins en droit, par élection : c'était le cas des abbayes et des évêchés, lesquels, bien que trouvant place dans la hiérarchie des fiefs, étaient avant tout, et par essence, des bénéfices; aussi le I^{er} concile du Latran, en 1123, avait-il restauré à leur égard le principe traditionnel de l'élection, si délaissé au x^e et au xi^e siècle : can. 10, Mansi, *Concit.*, t. xxf, col. 283. La collation des bénéfices mineurs appartenait généralement aux « ordinaires », évêques ou abbés, dont le choix était plus ou moins conditionné par les héritiers des fondateurs. Jusqu'au milieu du xii^e siècle, les papes ne paraissent guère avoir conféré directement de bénéfices mineurs. Ils Interviennent dans les provisions, le plus souvent en faveur de clercs ordonnés sans litre suffisant, et par conséquent dénués de ressources : mais ils se bornent à recommander ces candidats à la bienveillance du collateur ordinaire. Il est vrai que, si leurs sollicitations n'aboutissent pas, il leur arrive de hausser le ton

et de rappeler la plénitude de leur juridiction. Voir les textes que cite Ifenschfus, *System des katholischen Kirchenrechts*, t. in, Berlin, p. 115-117. En 1265, Clément IV formule la première réserve générale : défense aux collateurs ordinaires de pourvoir aux bénéfices vacants *in curia*, c'est-à-dire dont le dernier titulaire est décédé dans la ville où réside le pape : Décrétale *Ucelecclesiarum*, l. III, lit. iv, *Depnebendis et dignitatibus*, in VI, c. 2, dans l'éd. Friedberg, col. 1021. Ces cas, dans la pratique, ne devaient pas se vérifier bien souvent. Quant aux bénéfices majeurs, la législation donnait aux papes du xiii^e siècle divers moyens de les pourvoir : en vertu de l'appel, si une élection double ou contestée leur était soumise; de la dévolution, si un vice substantiel rendait milles les opérations électorales; de la procédure compromise ou d'élection à deux degrés, si les électeurs chargeaient le pape de choisir à leur place. G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, Paris, 1921, p. 153 et sq. Mais on peut dire que, jusqu'au xiv^e siècle, les provisions de bénéfices par le Saint-Siège constituèrent une exception, offrirent un moyen de sortir de situations particulières embrouillées, ou de procéder à des abus. Au xiv^e siècle, au contraire, l'exception s'érige en règle; entre les mains de la papauté, la nomination aux bénéfices devient un Instrument de gouvernement, et cela à plusieurs titres.

Nous n'avons pas eu à parler jusqu'ici de l'œuvre politique de Grégoire VII et de ses successeurs; elle fut grandiose et l'on peut la dire unique dans l'histoire : à une Europe inorganique, privée de pensée directrice et déchirée par les égoïsmes particuliers, la papauté imposa l'ordre, l'unité; elle réalisa la « Chrétienté ». Qu'on lise la fameuse lettre d'innocent III à l'empereur de Constantinople, *Corpus juris canonici*, l. I, lit. xxxii, c. 6, x. *De maiestatem et obedientiam*, éd. Friedberg, l. II, col. 196, et l'on se rendra compte de la place que le vicaire de Jésus-Christ revendiquait sur terre. Qu'il revendiquait et qu'il occupait. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1920, p. 36; cf. A. Luchaire. *Innocent III, Les royaumes vassaux du Saint-Siège*, Paris, 1908. Ainsi en mesure d'imposer sa volonté, le pape n'avait pas à se préoccuper trop du recrutement des fonctionnaires d'Église, sinon pour en assurer la qualité morale. Or, cette situation ne dura pas très longtemps; l'Europe de Grégoire X et de Boniface VIII n'est déjà plus celle d'Innocent III. Les monarchies modernes s'y constituent, s'entourant d'officiers à la dévotion du prince, de légistes qui discutent, armés des textes du droit romain, les titres du Saint-Siège. Les papes ont la juste impression que l'unité politique de la chrétienté, dont ils ont été les organisateurs et les bénéficiaires, s'effrite. Ils sentent chez les fonctionnaires royaux presque toujours de la défiance, fréquemment de l'hostilité. Il leur faut chercher de nouveaux soutiens, compter sur d'autres auxiliaires. Où les trouver, sinon dans le haut clergé? Et le meilleur moyen d'être sûr de lui, n'est-ce pas de le recruter soi-même? Imbart de la Tour, *La crise religieuse au XIV^e siècle*, dans le *Correspondant*, t. ccv, 10 mars 1911, p. 833. D'ailleurs, la nomination directe aux évêchés mettait aux mains des papes le plus puissant des leviers politiques. A cette époque où les susceptibilités nationales étaient particulièrement vives et les querelles constantes, les princes ne se préoccupaient pas seulement d'avoir dans leur royaume un épiscopat fidèle; ils tenaient à s'assurer des influences dans les pays dont ils désiraient l'appui : l'on devine quelles concessions la papauté pouvait obtenir d'eux, moyennant promesse de les satisfaire dans le choix de tel ou tel prélat. G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, p. 199. Quant

à la nomination des fonctionnaires subalternes de l'Église, elle ne manquait pas, elle non plus, d'importance, puisqu'elle permettait au Saint-Siège de s'assurer un clientèle nombreuse. Déjà Adrien IV l'avait deviné, au milieu du xii^e siècle, et il disait vouloir favoriser les clercs qui le servaient avec fidélité. Id., *ibid.*, p. 13.

Mais il y avait autre chose encore. Les jeunes États songeaient à leurs finances, et ils les constituaient en partie au préjudice du Saint-Siège. Leurs chefs confisquaient à leur profit les décimes, ces contributions prélevées sur le revenu ecclésiastique, grâce auxquelles les papes du xiii^e siècle trouvaient moyen de faire face aux besoins généraux de l'Église et à ceux de l'administration pontificale. Bien ne serait plus facile au pape, s'il mettait la main sur les bénéfices, de grever les collations de taxes appropriées. Ainsi la nécessité de l'exemple des princes séculiers conspiraient à pousser la papauté vers une centralisation bénéficiale, que compléterait une organisation du fisc apostolique. Imbart de la Tour. *loc. cit.*, p. 835, 838.

Le grand ouvrier de cette besogne fut Jean XXII, contemporain de Pierre Du Bois et de Nogarel; comme eux, légiste: comme eux, imbu de cet esprit doctrinaire et subtil (pic ses rivaux mettaient au service de la couronne. Pour un peu, s'il n'eût été cardinal et appelé à la tiare, Jacques d'Éusebe eût pu être un conseiller redoutable de Philippe le Bel ou de Philippe V... Dans le domaine spéculatif, il ne sera qu'un théologien médiocre et suspect; tout trahit, au contraire, l'entêtement, l'âpreté, l'esprit retors et net du basochien ou de l'argentier de génie, qui feront de ce chef de l'Église un chef de bureaux, l'homme des règlements et des taxes, l'ordonnateur savant de la machine qui va déverser sur le monde chrétien un nombre incalculable de lettres et aspirer une large part de ses ressources. ■ Id., *ibid.*, p. 836. Lui et ses successeurs mirent en jeu tous les moyens que leur fournissait la législation antérieure, et ils en créèrent d'autres. Ils multiplièrent les réserves, générales ou spéciales, les mandats *de providendo*, les grâces expectatives, et ils en vinrent à se substituer, à peu près partout, aux électeurs et aux collateurs ordinaires. Mollat, *op. cit.*; cf du même, *Les papes d'Avignon*, Paris, I^{re} éd., 1921.

Du reste, il ne faudrait pas croire que les bonnes raisons canoniques fissent défaut, pour légitimer cette manière d'agir : pour les bénéfices mineurs, la négligence des ordinaires et le favoritisme; pour les évêchés et abbayes, d'interminables disputes entre électeurs partisans de candidats opposés, négociations d'allureimoniacque, pression laïque, défaut, chez l'élu, des qualités d'âge, de naissance, de science ou de vertu requises par le droit. Id., *ibid.*, p. 190.

Qu'est-il resté, finalement, de la centralisation bénéficiale? Pour les bénéfices majeurs, nous le verrons un peu plus loin, en examinant les relations actuelles du pape avec la hiérarchie. En ce qui concerne les bénéfices mineurs : pratiquement, peu de chose. Les interventions papales dans ce domaine étaient trop mal vues des collateurs ordinaires, elles se heurtaient de leur part à trop d'opposition pour pouvoir se maintenir en l'absence d'un pouvoir central vraiment fort : et la papauté s'affaiblissait, quand commença le Grand Schisme. Les abus des divers papes rivaux devinrent criants et plusieurs pays se rebellèrent contre leurs prétentions, pour tomber souvent, il est vrai, sous le Joug non moins pesant du pouvoir séculier.

À l'issue du concile de Constance, un arrangement de valeur assez médiocre fut trouvé dans le principe de l'alternative, qu'adoptèrent les concordats de MIS, conclus par Marlin V avec les Nations. J. Sznuro. *Les origines du droit d'alternative bénéficiale*, dans *Bévue des sciences religieuses*, t. v, 1925. p. 1, 389, et

t. vi, 1926. |>. 1. La diminution considérable du nombre des bénéfices dans les sociétés modernes, où tant de charges, autrefois d'Eglisc, so sont sécularisées; la réforme protestante, qui détacha de Rome des pays entiers; la conclusion de pactes concordataires, qui firent passer prébendes et cures aux mains des souverains laïcs : autant de causes qui réduisirent considérablement la matière même où le droit de collation pontificale aurait pu encore s'exercer. /Xujourd'hul, en dehors d'Italie, la réserve n'existe plus (pic dans des cas fort rares : pour les dignités capitulaires, pour les bénéfices dont le précédent possesseur, au moment de la vacance, appartenait à la prélaturc romaine, même A titre purement honorifique; pour ceux dont la mort atteint le titulaire quand il sc trouve à Rome; pour ceux dont la collation s'avère nulle, comme entachée de simonie; pour ceux, enfin, sur lesquels le pape a « mis la main », ce qu'il peut faire de quatre façons : en déclarant nul le scrutin, s'il s'agit d'un bénéfice électif, ou en interdisant aux ayants droit de procéder au vole; en recevant la démission du bénéficiaire précédent ; en en élevant celui-ci, pour le promouvoir à une charge supérieure, le transférer autre part ou simplement le priver de son emploi; enfin en confiant le bénéfice en commende. *Cade dr droil canonique*, can.326, § 1, 1435, Mais à côté de la pratique, il y a le principe juridique, et le pape pourrait toujours, s'il le voulait, s'en prévaloir; le can. 1431 ic formule en ces termes : *Jus romano pontiflci est beneficia in universa Ecclesia conferendi torumque collationem siblmct reservandi*; de quoi il faut rapprocher le can. 1434 : *bénéficia Sedi apostolirir reservata ab inferioribus invalide conferuntur*.

VH. LA IIIA TIQUE UES COXCQHbA TS.— Le XV* siècle ne fut guère favorable au progrès de la Centralisation romaine. La papauté sortait du Grand Schisme affaiblie* discréditée par les abus des rivaux successifs Tout le monde demandait une réforme de l'Eglise. non seulement *in membris*, mais *in capite*. Dans l'atmosphère enfiévrée par la fermentation d'idées libérales ou révolutionnaires, la théorie gallicane de la supériorité du concile sur le pape, toute défavorable qu'elle fût au Saint-Siège, représentait encore une tendance modérée. Jamais l'Eglise catholique n'avait connu pareille crise constitutionnelle.

Contre la poussée démocratique, dont les conséquences apparurent en pleine lumière dans la dernière période du concile de Bâle, la papauté chercha, et trouva, un appui dans les pouvoirs civils, tout d'abord favorables aux idées conciliaires. En effet, les rois n'étaient point sans comprendre l'inconvénient des assemblées délibérantes; eux-mêmes travaillaient à les affaiblir dans leurs Etats. Quel intérêt pourraient-ils avoir au réveil d'anciennes libertés ecclésiastiques ? N'était-il pas plus simple de traiter nvee Rome? De gouvernement à gouvernement, l'on peut toujours négocier et s'entendre.

Ces dispositions sen aient trop les Intérêts du Saint-Siège pour qu'il n'y répondit pas. En l t IX. Nicolas \ conclut avec Frédéric III un accord réglant le statut ecclésiastique de l'empire germanique; les négociations qui devaient aboutir au concordat français de 1516 sont entamées dès l 112; l'ère des conventions commence. Mais qui no voit qu'elle marque, pour le Saint-Siège, un progrès considi rabie sur la situation immédiatement postérieure nu Grand Schisme0 Alors, on érigeait au-dessus de lui les libertés ecclésiastiques, réputées intangibles; maintenant, il en dispose, et s'il consent à des sacrifices, il est censé les faire de plein gré En un certain sens, la centralisation recule, car les épiscopats nationaux vont dépendre beaucoup moins étroitement de Rome qu'avant le schisme : ils s'appuieront beaucoup plus sur les royautes respectives. Mais le principe n'y perd rien, puisque les rois n'agi-

ront. en somme, qu'en vertu d'une délégation consentie par le pape. Imbart de la Tour, *loc. rit.*, p. 813 et sq.

rII/. LE CQXCtLE bF. TRESrE ET SES .«r/nw.—Or. la même Idée de réforme, qui avait menacé, au xv* siècle, la suprématie du gouvernement pontifical, va au contraire, au xvp, l'asseoir sur des bases nouvelles et faire entrer la centralisation dans sa phase définitive. On peut dire que la forme actuelle de la centralisation, c'est Luther, en bonne partie, qui donna prétexte de l'introduire. D'abord, c'est pour dépister et combattre scs idées que Paul III, le 21 juillet 1512, créa la plus ancienne des congrégations cardinalices permanentes, le premier rouage d'une machine nouvelle qui n'a fait, depuis, que sc compléter et se perfectionner : le Saint-Office, chargé de surveiller, sous les yeux du pape, la foi catholique dans l'univers entier cl de la préserver par des moyens constamment mis au point, tribunal sans appel, A compétence territoriale illimitée, pouv .ml attirer à lui toutes les causes touchant le dogme, ou désigner les juges qui en connaîtraient sur place. Constitution *Licet ab initio*, *Hullarium romanum*, ' cl. de Turin, t. vi, p. 311

Mais surtout les dangers pressants que l'hérésie luthérienne faisait courir au catholicisme imposèrent bon gré mal gré, la tenue d'un concile dont personne ne pût sérieusement contester le caractère œcuménique, le fameux concile si souvent réclamé en vain depuis l'assemblée de Constance. Or, si le concile de Trente ne manqua point de préciser ln doctrine, il s'occupa de la *reformation*. Dans ses vingt-cinq scs sions, qui s'échelonnèrent de 1545 A 1563, il toucha a toutes les questions un peu importantes qui concernent la discipline ecclésiastique : pouvoirs et obligations des évêques, des chapitres, des curés, tenue des synodes provinciaux et diocésains, nomination aux diverses charges, éducation et mœurs du clergé, instruction des fidèles; sur le mariage chrétien, les conditions requises pour recevoir les saints ordres, la célébration des messes, l'administration des biens d'Eglise, il confirma, rectifia ou compléta l'ancienne législation.

Or, avant de se séparer, le 1 décembre 1563, les Pères de Trente sc préoccupèrent de l'avenir de leur œuvre. Convaincus que sa réception el son observation n'iraient point sans susciter de nombreuses difficultés pratiques, ils confièrent au pape, éventuellement, le soin de les aplanir : sess. xxv, *De recipiendis et observandis decretis concilii*. H ne s'agissait point là d'une délégation : l'assemblée avait reconnu d'avance que le pape n'en avait pas besoin, puisqu'elle avait proclamé, à diverses reprises, le pouvoir suprême du pape dans l'Eglise universelle, p. ex. sess. xiv. *de pirnitenlia*. c. vu; elle tint, du reste. A soumettre à l'approbation de Pie IV toutes les décisions qu'elle avait prises : sess. xxv. *Dt fuir concilii rl confirmatione petenda a sanctissimo domino nostro*. Ce fut plutôt un vœu (pie le concile formula ; il exprima sa confiance que le pontife suprême saurait résoudre toutes les difficultés, en usant des moyens qu'il jugerait les plus opportuns : *confidit sancta synodus beatissimum romanum pontificem curaturum... quacumque ratione et visum fuerit...* En outre, il laissa au pape la charge de mettre au point et de publier la liste — *Vindex* — des livres condamnés, dont la session xvm. avait prescrit rétablissement, de même que le catéchisme, le missel et le bréviaire dont l'Eglise se servirait à l'avenir : sess. xxv. *De indice librorum rt catrchismo, breviaria et missali*.

Toute la nouvelle législation se trouvait donc ainsi placée, de façon spéciale, sous l'autorité el la surveillance du souverain pontife.constitué gardien.interprète et continuateur de l'œuvre conciliaire; et nous

saxons que celle œuvre n'avait laissé de côté presque aucun détail de la vie catholique.

Non seulement Pie IV confirma les décisions du concile et précisa la date où elles commenceraient d'être exécutoires, mais il interdit, sous peine d'excommunication, tout commentaire sur leur texte et prescrivit de s'adresser à Borne chaque fois qu'un éclaircissement paraîtrait nécessaire : bulle *Henedidus Deus*, du 26 janvier 1561. De plus, considérant que « peu importe de faire des lois s'il n'y a personne pour en promouvoir l'observation », il créa une congrégation permanente de huit cardinaux, vltirgée d'imposer par tous les moyens l'obéissance aux décrets de réformation, et munie à cet effet de très larges pouvoirs de contrainte, parmi lesquels l'excommunication *latir sententiir*. *Motu proprio Alias nas* », du 2 août 1561. (On trouvera ces deux documents à la fin de chacune des éditions du concile; la plus récente et la plus complète est celle qu'achève de donner la GœrrcsGesellschaft. *Concilium Tridentinum : diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Frlbourg-cn-Brlsg., 11 volumes consacrés aux *Ada* ont paru, dus à St. Ehses, t. iv, v, vm et ix de la collection.)

Avec la création de cet organisme, qui prenait place à coté du Saint-Office et auquel d'autres allaient s'ajouter sans tarder, reléguant à l'arrière-plan les consistoires, le Saint-Siège entraînait dans une voie nouvelle, celle de la division du travail de gouvernement, des relations méthodiques et suivies entre les diocèses et des bureaux de curie affectés à une besogne déterminée; en un mot, dans la voie de la centralisation *administrative*. Depuis lors, il n'a fait que perfectionner les méthodes, sans changer le principe. Les progrès de la civilisation moderne, rendant les roules plus sûres, les communications avec Borne plus commodes, l'échange des correspondances plus rapide, ont servi à resserrer les liens déjà si étroits qui unissent, depuis le xvi^e siècle, le pape à toutes les fractions de la grande famille catholique. Ajoutons que l'exaltation doctrinale du pouvoir suprême au concile du Vatican, les événements politiques qui suivirent de près et valurent à la personne des papes un surcroît de respect de la part du clergé et des fidèles, bien plus, comme un attachement ému, teinté de tendresse mystique et d'admiration, contribuèrent encore à faire du Vatican le point sur lequel tous les catholiques fixent leur regard.

IL résultats. — Cette perspective cavalière, et forcément schématique, du développement de la centralisation ecclésiastique, montre que celle-ci fut en grande partie commandée par les circonstances. Chacun des progrès de la mainmise pontificale sur le gouvernement de l'Église universelle correspondit à des besoins; et il est tout naturel qu'une fois acquis, la papauté se soit efforcée de les maintenir, dans la mesure du possible, et de les consolider. Elle ne les réalisa pas, du reste, ni ne les conserva, sans luttes. Déjà certains évêques protestaient, au v^e siècle, contre l'envoi des légats : Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, p^e partie, I, II, ch. cxvn, dans l'éd. de Bar-le-Duc, t. n. p. 449. L'épiscopat d'Afrique, à la même époque, supportait fort mal les appels interjetés à Rome par ses ressortissants: Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 240. L'on sait à quelles résistances se heurtèrent, au x^e siècle, les mesures réformatrices de Grégoire VII : A. Fllche, *La réforme grégorienne*, t. n, passim, et quelle opposition acharnée rencontrèrent, au xiv^e siècle, les Incursions avlgnonnaises dans le domaine bénéficiai : G. Mollat, *La collation des bénéfices eccl. sous les papes d'Avignon*, p. 227 et sq. Le succès de la centralisation s'explique en partie, sans doute, par le génie des papes qui la firent principalement avancer, mais aussi par la nature et la gravité des dangers auxquels

elle fut un moyen de parer; elle s'explique enfin, et surtout, par l'idée de la primauté romaine, idée primitive et traditionnelle, qui n'a jamais été sérieusement contestée, au sein du catholicisme, même par ceux qui en combattirent les applications pratiques. Si les papes sont parvenus à réunir dans leurs mains tous les fils qui font mouvoir l'Église, c'est qu'ils ont senti qu'on attendait leur intervention et qu'ils pouvaient compter sur l'appui moral de la chrétienté.

II. Le pape et l'épiscopat latin. — Dans une société hiérarchisée comme l'Église catholique, l'on peut dire que le pape exerce le gouvernement effectif dans la mesure où il dirige l'épiscopat. Or, les liens de dépendance qui unissent aujourd'hui les évêques au souverain pontife ne sauraient être plus étroits.

1. LE PAPE ET LE CHOIX DES ÉVÊQUES. — 1^o *Le principe actuel.* — D'abord, c'est le pape qui nomme les évêques : en principe, du moins, car il y a des exceptions; mais à ce principe correspond la pratique de beaucoup la plus usuelle. Nous ne parlons pas de l'*institution* ou *mission* canonique, de l'*investiture*, comme on disait autrefois, de cette remise des pouvoirs de juridiction, qui ne peut être le fait que du supérieur ecclésiastique. Si, au Moyen Age, elle procéda du métropolitain, depuis longtemps c'est au pape qu'elle est réservée. Il s'agit ici du choix proprement dit, de la désignation de la personne. Or, aux termes du can. 329, § 2, du Code de droit canonique, le pape nomme librement les évêques, *eos libere nominal romanus pontifex*; et le § 3 précise : si un chapitre, ou toute autre personne morale, garde la faculté de désigner le prélat, c'est en vertu d'une concession. Si *eui collegio concessum sit jus eligendi episcopum...* Il n'y a donc aucune obscurité sur ce point : de droit commun, les évêchés sont de libre collation; tout autre mode de provision, et notamment l'élection, ne peut résulter que d'un simple privilège.

2^o *L'évolution du droit.* — De telles déclarations, du moins en termes aussi absolus, sont chose nouvelle : le Code est, en effet, le premier texte proprement législatif où elles apparaissent. Les dispositions du *Corpus juris*, au I. Ier, lit. vr, des Décrétales de Grégoire IX, qui constituaient en cette matière, jusqu'en 1918, la base du droit écrit, supposaient une discipline toute différente, assez clairement indiquée dans la rubrique elle-même : *De electione et electi potestate*. L'évêque devait être élu. Saint Léon le Grand a expliqué les raisons de l'ancienne pratique dans une de ses lettres, adressée à l'évêque Anastase de Thessalonique, *P. L.*, t. Liv, col. 671 : *Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, écrit-il, ille omnibus proponatur quem cirripibusque consensus concorditer postulari!, ita ut si in aliam forte personam partium se vota dividerint, metropolitani iudicio is alteri praeferatur qui majoribus et studiis juvatur et meritis : tantum, ut nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit cui non licuerit habere quem voluit*. Sur la pratique des élections, et les empiétements des pouvoirs séculiers, voir l'art. Élection des évêques, t. iv, col. 2256-2276.

Sans doute le collège électoral, à partir du xiii^e siècle, se réduisit au chapitre cathédral; mais, quel que fût le nombre des électeurs, l'élection demeurait la règle. Le concile de Trente ne la modifia pas, bien qu'il entendit sauvegarder en tout les droits du pape et qu'il vit dans celui-ci le juge-né de l'idonéité des candidats. Sess. xxi, *de reform.*, c. n; sess. xxiv, *de reform.*, c. t. Il déchira même ouvertement que, sur ce point, il ne changerait rien; *nihil in iis pro praesenti temporum ratione innovando*. Sess. xxiv, *de reform.*, c. i. Simplement, il affirma avec force la validité des nominations pontificales : *Si quis dixerit episcopos qui auctoritate*

romani pontificis assumuntur non esse legitimos cl veros episcopos, sed figmentum humanum, anathema sit. Scsi, $\chi\chi\iota\iota$, de *sacram, ordinis*, can. 8. Aussi n'y a-t-il pas Heu de s'étonner que le clergé français prétendit ne pas demander autre chose que le droit commun, l'obéissance aux « saints canons », quand il réclamait, ce qu'il ne cessa de faire au cours des xvi^e et xvii^e siècles, le retour aux élections. Voir, par exemple, l'art. 35 du *addit ecclésiastique des États d'Orléans de 1560*, dans *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1716-1752, t. II, p. 212; la requête présentée aux États de Blois de 1576, dans la *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*, 1767-1780, I. I, p. 90; à l'assemblée de 1582, *ibid.*, I. I, p. 211; à celle de 1585, *ibid.*, t. I, p. 283, 289; aux États de Blois de 1588, *ibid.*, t. I, pièces justificatives, p. 132; à l'assemblée de 1598, *ibid.*, t. I, pièces just., p. 161; à celle de 1610, *ibid.*, t. II, pièces just. p. 1, etc.

Toutefois, si l'élection est demeurée, jusqu'à ces dernières années, le seul moyen de pourvoir aux évêchés qui fût inscrit dans les textes législatifs de l'Église latine — au moins dans les textes à portée générale, car les concordats, eux aussi, sont une source du droit — elle avait, depuis longtemps, et sauf de rares exceptions, disparu de la pratique. Nous avons signalé plus haut (col. 1890) la mainmise pontificale, au xiv^e siècle, sur la provision des bénéfices. On peut dire (pie les papes d'Avignon portèrent à l'ancienne institution le coup de la mort. Sans doute, on essaya de la restaurer, mais jamais plus clic ne se généralisa : le régime électoral, quand il revêcut, fut quelque chose de local, et, au demeurant, de précaire et d'intermittent, constamment battu en brèche par le pape ou le roi. En effet, même pendant la fin du schisme, et grâce aux soustractions d'obéissance, les collèges électoraux rentrèrent, pour quelque temps, dans l'exercice de leur ancien droit; ils s'y heurtèrent, du reste, à l'un des principaux abus que la centralisation papale avait en partie supprimé, la pression laïque. Mais cette réaction même n'eut pas une longue efficacité. Dans les concordats de 1118, conclus entre Martin V et les Nations, après le concile de Constance, le principe fut inscrit de la provision des sièges épiscopaux par voie d'élection, mais sous réserve des nombreuses exceptions prévues par les extravagantes *Exsecrabilis* de Jean XXII et *Ad regimen* de Benoît X. En pratique, dans la plupart des États, c'est le pape qui nomma, d'accord avec le souverain. Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906. c. I. *Le régime antérieur*. Le concile de Bâle essaya violemment de revenir à l'ancienne discipline, mais ses décisions radicales se heurtèrent à l'opposition romaine et ne furent nulle part appliquées telles quelles. Thoniassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, 11^e partie, I. I, c. xi.v, éd. de Bnr-le-Duc, t. m, p. -191; I. II. c. xxxiv-xxxviii, l. iv. p. 350*391. Même en France, où le clergé, le parlement de Paris et l'université se montraient si attachés aux élections, la Pragmatique sanction de Bourges, qui les rétablit en 1338, fut plus souvent violée qu'observée. N. Valois, *op. cit.*, c. m, *L'application de la Pragmatique*, en attendant qu'en 1516 le concordat conclu entre Léon X et François I^{er} reconnût au roi le pouvoir de nommer à tous les évêchés. Bulle *Sacro approbante concilio*, du 19 décembre, dans N. Mercali. *Raccolta di concordati*, Rome. 1919, p. 236.

3^o *Les exceptions.* Le code de droit canonique n'a donc apporté à la pratique des nominations épiscopales aucun changement; il a simplement consacré un état de fait, éliminé une antinomie entre l'usage et la législation écrite. Mais, si les évêchés sont aujourd'hui, aux tenues mêmes du droit commun, de libre colla-

tion pontificale, le pape ne les pourvoit pas tous suivant les mêmes procédés. S'il exerce le plus souvent ses prérogatives lui-même, rien ne l'empêche de les déléguer, soit à un chef d'État, soit à une personne morale, qui procédera par voie de scrutin. De telles délégations figurent dans plusieurs concordats; mais clics peuvent être, tout aussi bien, tacites, et s'appliquer au cas d'une possession traditionnelle. Le Code de droit canonique n'a pas délimité les droits particuliers, qu'ils se fondent sur des conventions ou sur d'autres titres légitimes, et même les can. 3 et 1 les sauvegardent positivement.

1. *L'élection.* - En fait, l'élection est encore pour la provision de dix huit sièges épiscopaux, tous situés en Suisse ou dans les États protestants d'Allemagne. Pour un seul, cependant, celui de Coire, dans le canton des Grisons, elle est une survivance de l'ancien droit commun; partout ailleurs, clic résulte de pactes concordataires, dont le moins récent date seulement de 1828.

A Coire, la tradition remonte à Charlemagne, sinon même plus haut. En effet, le diplôme impérial où l'on en voit ordinairement le point de départ, cf. *Kirchenlexikon*, t. m, 1881, col. 317, nous semble constater l'existence du régime électoral, plutôt que l'établir : *...Jubemus ut tam ipse air venerabitis prarfatus Constantius* (l'évêque de Coire) *quam et successores sui qui ex nostro permissio et voluntate cum electione plebi ibidem recturi erunt...* E. Mfihlbner, *Nomum. german, hist., Diptom. karolin.*, t. i. p. 112. Les textes pontificaux modernes se bornent à constater la pratique et la tiennent pour légitime : par exemple, la bulle *Imposita humilitati*, par laquelle Léon XII, le 16 décembre 1821, détache de Constance le canton de Schuz et l'unit à Coire. Barberi et Kainaldi, *Bullant romani continuatio*, t. xvi. p. 228. Ce sont les chanoines qui composent aujourd'hui le corps électoral et ne vieille querelle a longtemps mis aux prises le clergé de Coire et le gouvernement cantonal, qui revendiquait le droit de confirmer l'évêque. Il semble qu'elle soit maintenant apaisée et que le pouvoir séculier se désintéresse, pratiquement, de l'élection. Le chapitre choisit donc librement son candidat, mais toujours parmi les prêtres indigènes. Danusv. *Die staatlichen Jioheilsrrchte des Kantons Graubünden gegenüber dem Bistum Chur*, Zurich. 1897. (Compte rendu dans *Archiv / k. Kirchenrecht*, t. I x x v ii, 1897. p. 626; rectifié *ibid.*, I x x v ih, 1898. p. 573.)

Les deux autres évêchés suisses pourvus par election sont ceux de Bâle et de Saint-Gall. Les conventions conclues par Home avec les cantons de Lucerne, Berne. Soleure et Zug. le 26 mars 1828 pour l'évêché de Bâle. et le 7 novembre 1815, avec le canton de Saint-Gall, pour l'érection d'un diocèse sur ce territoire, ainsi que les lettres pontificales dont la première de ces conventions s'accompagne, nous font connaître comment on procède à la vacance de ces deux sièges. A. Mercati, *Raccolta di concordati*. p. 711. 711, 719, 720, 717. Les chanoines ont trois mois pour manifester leur choix, à partir de la mort du précédent évêque; ils ne peuvent désigner qu'un prêtre du diocèse, justifiant des qualités requises par le droit canonique et, en outre, agréable au gouvernement.

A ces trois évêchés suisses il fallait ajouter, naguère encore, celui de Sion. La pratique (pie l'on y suivait paraît, du reste, assez étrange : c'était la diète du Valais, bien plutôt que le chapitre, qui élisait le prélat; en effet, les chanoines se bornaient à présenter une liste de quatre candidats, parmi lesquels la diète en choisissait un au scrutin secret. Garris et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, Zurich, 1878, t. i, p. 607 et sq; cf. *Kirchenlexikon*, t. xi, 1899, col. 373. Cet usage résultait d'un compromis, et marquait l'abou-

tixMinenl d'une lutte séculaire, ni cours de laquelle |c> patriotes vnlaïsms avalent peu à peu dépouille leurs évêques des droits de souveraineté qu'ils prétendaient tenir de la fameuse *Caroline*, acte apocryphe d'une soi-disant donation faite par Charlemagne à l'évêque Thcodule. Garels et Zom, *op. cit.*, t. n, p. 32. Le pape ne pouvait manquer de protester contre une pratique si manifestement irrégulière : il cassait donc l'élection, quitte à nommer, *motu proprio*, le meme candidat. Le caractère anormal de cc procédé, et aussi quelques autres considérations d'ordre local, ont amené, en 1919, l'abandon du système électoral cl l'évêque actuel a été nommé directement par le pape.

Le concordat signé entre le Saint-Siège et la république de Prusse, le 10 juin 1929, et ratifié le 13 août, a considérablement changé le mode de provision des sièges électifs en Allemagne. *Acta apostolica Sedis*, n. du 13 août 1929, l. xxi, p. 521. Avant cette date, la situation était réglée par trois documents : a) La constitution *De salute animarum*, du 16 juillet 1821, qui, à la suite de négociations entre Borne et le roi de Prusse Frédéric-Guillaume III, réorganisa les huit archevêchés ou évêchés de Cologne, Trêves, Munster, Paderborn, Breslau, Culm, Ermland et Gnesen-Posen. Pie VII y décida, comme chose très agréable à l'Allemagne cl très souhaitée par le roi de Prusse », que chacune de ces Églises serait pourvue par le suffrage de ses chapitres respectifs, et le bref *Quod de fidelium*, daté du même jour et adressé à tous les corps capitulaires intéressés, précisa la procédure de l'élection. A. Mercati, *Haccolta di concordati*, p. 618, 665; b) La bulle *Ad dominici gregis*, du 11 avril 1827, suivie de près par le bref *He sacra*, du 28 mai, par laquelle Léon XII appliqua le régime électoral aux diocèses de Fribourg-en-Brisgau, Koltenbourg, Mayence, Limbourg et Fulda, réorganisés six ans plus lot, à la demande des États rhénans, par la bulle *Provida solersque* de Pie VII, du 16 août 1821. A. Mercati, *op. cit.*, p. 700. 703. 667; c) La constitution *Impensa romanorum pontificum*, du 26 mars 1821, par laquelle Léon XII accorda la même faveur au roi Georges IV d'Angleterre pour les deux évêchés du royaume de Hanovre, Hildesheim et Osnabrück. A. Mercati, *op. cit.*, p. 689. Gomme Gnesen-Posen et Culm étaient redevenus polonais, sous leurs anciens noms de Gnesno-Poznan et Pelplin, depuis les derniers traités de paix, la nomination à ces sièges cessait d'être régie par le concordat de 1821. Il restait donc, en Allemagne, treize évêchés électifs. Le concordat de 1929 en a créé deux autres, ceux d'Aix-la-Chapelle et de Berlin (art. 2. f 2 et 6).

Les documents du xix^e siècle que nous venons de citer contenaient des dispositions communes : élection par le seul chapitre cathédral, nécessité de ne choisir qu'un prêtre indigène (du diocèse, dans les pays rhénans; du royaume, pour le Hanovre; prussien, en règle générale, pour la Prusse, et tout au moins ailemand, si le roi consent à ce qu'on le prenne dans un autre État), exclusion des candidats mal vus du gouvernement. Sur ce dernier point, les textes de Pie VII ne contenaient aucune précision. Dans ceux de Léon XII, au contraire, concernant le Hanovre et les pays rhénans, la façon de pressentir le gouvernement était minutieusement réglée. Cf. U. Stutz, *Der neustc Stand des deutschen bischofsmahlrechts*, dans les *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, n° 58, 1909.

Or, si le concordat de 1929 maintient les élections. Il en bouleverse complètement l'ancienne pratique. Aux termes de l'art. 6, quand une vacance se produit, le chapitre présente au Saint-Siège une liste de candidats, canoniquement aptes à l'épiscopat; de leur côté, les archevêques et évêques de Prusse en dressent une autre, qu'ils acheminent à Home. Tenant compte de deux listes, le Saint-Siège choisit trois candidats.

parmi lesquels le chapitre, au scrutin secret, élit l'évêque; avant de le nommer officiellement, le Saint-Siège s'engage à consulter le gouvernement, pour savoir s'il n'élève contre l'élu du chapitre aucune objection de caractère politique. Il ne note, à laquelle cet article renvoie, qui ne fait point corps avec le texte concordataire, mais qui, selon toute vraisemblance, n'a point été ajoutée sans le consentement du gouvernement prussien, est ainsi libellée : *Apostolica turc Sedes hujusmodi elenchis non adeo tenetur ut nequeat, postquam eos mature perpenderit, si necessarium aut conveniens duxerit, alium etiam eligere qui sit extra elenchos*.

2. *La nomination par les chefs d'État*, — Le privilège de nommer les évêques était un de ceux que les anciens concordats ne manquaient presque jamais d'accorder aux souverains catholiques, et nous avons dit que le Code n'a pas modifié les situations concordataires. En fait, cependant, ce mode de pourvoir les sièges épiscopaux devient de plus en plus rare, et la papauté semble vouloir profiter de toutes les occasions pour le faire totalement disparaître. Les derniers traités de paix ont bouleversé profondément la carte de l'Europe en matière de concordats. Après 1918, plusieurs puissances héritières d'un empire démembré crurent pouvoir revendiquer le bénéfice des conventions jadis conclues par le Saint-Siège avec les pouvoirs dépossédés. Théoriquement, si le Saint-Siège l'avait voulu, ces accords pouvaient garder leur valeur en vertu d'une tacite reconduction, puisque le nouvel État se substituait à l'empire défaillant. Mais le Saint-Siège ne le voulut pas. Benoit XV exposa très clairement le point de vue papal dans une allocution consistoriale du 21 novembre 1921. *Acta ap. Sed.*, t. xiiT, p. 521, n. du 23 novembre 1921. Les concordats en question, déclara-t-il, sont *res inter alios acta*; ils ne peuvent procurer à des tiers ni avantages ni préjudices; or, les nations issues de la guerre, ou agrandies par elle de nouvelles provinces, ou encore tellement modifiées qu'elles ne peuvent plus être considérées comme la même personne morale qu'avant la guerre, sont des tiers : ce n'est pas avec elles (pie le Saint-Siège a contracté. Si ajoutait le pape, elles désirent elles-mêmes conclure des conventions, rien de mieux; mais il laissait entendre que ce serait sur des bases différentes. En fait, aucun des concordats signés depuis la guerre n'a accordé à un chef d'État le droit de nommer aux évêchés. Bien plus, le roi de Bavière possédait ce privilège depuis 1817, A. Mercati, *op. cit.*, p. 591, et il paraît bien (pie ce pays n'ayant pas changé de situation territoriale, mais seulement de régime politique, le président de la république héritait de plein droit de la prérogative royale. Or, un nouveau concordat ayant été conclu en 1924, le droit de nomination y a été remplacé par autre chose, dont nous parlons un peu plus loin, et vers laquelle s'orientent les préférences pontificales. *Acta ap. Sed.*, l. xvn, p. II. n. du 24 janvier 1925.

À notre connaissance, le choix des évêques n'apparaît plus régulièrement, aujourd'hui, au chef de l'État, qu'en France, pour les deux sièges de Metz et de Strasbourg, en vertu du concordat de 1801, maintenu en vigueur en Alsace et Lorraine; en Espagne, à Haïti (concordat de 1869, A. Mercati, *op. cit.*, p. 930) et au Pérou. L'Espagne est le pays où le droit de nomination remonte le plus haut; déjà le concile de Tolède de 681 y fait allusion. *Décret de Gratien*, dist. LXIII.c. 25; la convention du 11 janvier 1753 le donne comme un état de choses existant, (pie personne ne songe à modifier, et qui s'appuie sur de nombreux documents anciens, A. Mercati, *op. cit.* L.p. 123, n° 5; il n'est limite pas à la péninsule, mais s'étend aux possessions d'outre-mer *ibidem* (c'est à une situation identique qu'a mis fin la séparation de l'Église et de l'État au Portugal,

en 1911). Au Pérou, le droit de nomination est explicitement reconnu au président de la République par le bref *Pnrclara* de Pie IX, daté du 5 mars 1876, *Acta sanctu Sedis*, t. vm. p. 365; en pratique, c'est le congrès qui choisit, sur une liste de six candidats que lui soumet le gouvernement; le président se borne à transmettre au Saint-Siège le nom de l'ecclésiastique ainsi désigné : Boudinhon. (*animent sont nommés les évêques*, dans *Revue du clergé français*, l xxx, 1902, p. 210 (ce renseignement, ainsi que les autres concernant l'Amérique latine lui ont été fournis par S. E. le cardinal l^r. Gaspard, alors secrétaire de la S. Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires).

(C'est par l'empereur-roi qu'étaient nommés, naguère, les archevêques et évêques de l'ancien empire d'Autriche-longric : à quelques exceptions près (Olmutz et Salzbourg, pourvus par élection; Sackau et Lavant, à la disposition du métropolitain de Salzbourg; Gurk, où l'empereur n'intervenait que deux fois sur trois, la troisième nomination étant réservée à l'archevêque de Salzbourg : Aichner-Iriedl, *Compendium juris ecclesiastici. priisfJtim per imperium austriacum...*, 1911, p. 293). Conformément à l'allocution consistoriale du 21 novembre 1921, le Saint-Siège considère l'Autriche et la Hongrie d'aujourd'hui comme des États nouveaux, ce qu'ils sont bien en réalité, et revendique la libre nomination des prélats de ces pays.

1^o *Inapplication du droit commun.* - Élections et nominations par les chefs d'État représentent donc, dans l'Église contemporaine, d'intimes exceptions. La très grande majorité des sièges épiscopaux y est de libre collation pontificale. Ce régime n'exclut pas, cependant, toute intervention des pouvoirs civils. Quelquefois elle s'exerce de façon régulière, en vertu d'un accord officiel préalable; d'autres fois, le Saint-Siège réprouve en principe la dite intervention, mais il en tient compte, pratiquement, par souci d'éviter de plus graves difficultés.

1. *Intervention empirique du pouvoir civil.* - La plupart des républiques de l'Amérique latine profitent de cette situation empirique : Argentine, Bolivie, Chili, Costa-Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Paraguay, San-Salvador, Venezuela. Plusieurs d'entre elles avaient conclu des conventions avec Rome au cours du xix^e siècle; mais elles les ont, peu après, dénoncées ou abandonnées. Depuis lors, elles soutiennent la thèse (prêtant d'anciennes colonies espagnoles, leur émancipation ne doit procurer aucun préjudice au pouvoir qui les régit, et que leurs gouvernements respectifs jouissent de plein droit des prérogatives reconnues par les papes à Sa Majesté catholique. Naturellement, le Saint-Siège déclare abusive cette prétention. Elle obtient cependant un effet, la plupart du temps : le pape affecte de considérer la nomination gouvernementale comme une simple présentation, et il nomme à son tour le même sujet, *motu proprio, ex benignitate apostolica*: Boudinhon. *loc. cit.* Il arrive que des heurts se produisent; en 1923, Rome écarta l'archevêque nommé à Buenos-Aires, et il s'ensuivit, entre le Saint-Siège et l'Argentine, un assez vif conflit.

2. *Droit de regard.* Quand l'intervention du pouvoir civil est officiellement admise par la papauté, on lui donne habituellement le nom de droit de regard. Il consiste dans l'engagement pris par le Saint-Siège de ne nommer aucun nouvel évêque sans en soumettre au préalable le nom au gouvernement, lequel peut s'opposer à ce choix pour des raisons politiques. En quoi consistent ces raisons? C'est ce que précise l'art. 1^{er} du *modus vivendi* conclu en 1928 avec la République tchécoslovaque : On entend par objections de caractère politique toutes les objections que le gouvernement serait à même de motiver par des raisons qui ont trait à la sécurité de l'État, par exemple que le candidat

choisi se soit rendu coupable d'une activité politique irrédentiste, séparatiste, ou bien dirigée contre la constitution ou contre l'ordre public du pays. » *Acta ap. Sfd.*, t. xx, p. 1051.

À notre connaissance, le droit de regard a été accordé pour la première fois à la Colombie, en 1887. Il apparaissait alors comme un compromis pour mettre fin à d'anciennes prétentions. Le droit de nomination des archevêques et des évêques, portait l'art. 15, est propre et particulier au Saint-Siège. Cependant Sa Sainteté, en témoignage de spéciale considération, et en vue de maintenir la bonne harmonie entre l'Église et l'État, accorde que la provision des sièges archiepiscopaux et épiscopaux ne sera faite qu'après avoir demandé d'abord au président de la République si la personne à choisir lui est agréable. C'est pourquoi, lorsqu'un siège viendra à vaquer, le président de la République pourra recommander directement au Saint-Siège les ecclésiastiques qui lui paraîtront doués des qualités requises pour la charge épiscopale. De son côté, avant de procéder aux nominations, le Saint-Siège notifiera toujours au président le nom des candidats qu'il se propose de choisir, afin de savoir si celui-ci n'a pas des raisons d'ordre civil ou politique qui lui fassent trouver ce candidat désagréable. » A. Mercati. *op. cit.*, p. 1051.

Cette formule prêtait à d'inévitables frictions. Le président était invité à présenter des candidats; mais le Saint-Siège ne s'obligeait pas à choisir l'évêque parmi eux. Quel accueil recevrait à Bogota l'élu du pape, au moment des dernières interrogations, s'il ne figurait pas sur la liste présidentielle? Aussi, dans les textes postérieurs, la clause relative aux présentations spontanées ne figura-t-elle plus. L'expression raisons d'ordre politique *eu civil* se retrouve dans le concordat serbe, conclu en 1911, et ratifié le 25 août, en pleine guerre, par conséquent, et qui n'entra jamais en vigueur. A. Mercati, *op. cit.*, p. 1100. Depuis lors, il n'est plus question que de raisons d'ordre politique ».

Manifestement, le droit de regard jouit, aujourd'hui, des faveurs romaines, et il est appelé à prendre la place, aussi souvent que possible, de l'ancien privilège accordé autrefois aux chefs d'État de recruter eux-mêmes l'épiscopat de leur pays. La France l'a obtenu en 1921, après la reprise des relations diplomatiques avec le Vatican. V. Martin, *Le choix des évêques dans l'Église latine*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. iv, 1921, p. 215; il figure dans les conventions signées avec la Lettonie en 1922, *Acta ap. Sfd.*, t. XIV, p. 577; la Bavière en 1921. *ibid.*, t. xvn, p. 111. la Pologne en 1925, *ibid.*, t. xvn, p. 273; la Lithuanie en 1927, *ibid.*, t. xix, p. 125; la Tchécoslovaquie en 1928. *ibid.*, t. xx, p. 65; l'Italie en 1929, *ibid.*, t. xxi, p. 283; la Roumanie en 1929, t. xxi, p. 111, et aussi, quoique avec des modalités un peu particulières, dans l'accord complémentaire conclu le 15 avril 1928 avec le gouvernement de Lisbonne pour les Indes portugaises, *ibid.*, t. xx, p. 129.

Le droit de regard ne porte aucun préjudice à la spontanéité absolue des choix pontificaux, et il serait superflu d'insister sur le progrès que marque ce régime, au point de vue de la liberté du Saint-Siège et de la centralisation ecclésiastique, sur celui de la nomination par les chefs d'État. Entre les provisions affectées du droit de regard et celles qui ne le sont pas, la principale différence consiste dans la diversité des services chargés de les préparer : dans les cas de libre collation pure et simple, c'est la Consistoriale qui s'en occupe; dans les autres, la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. Le can. 255 du Code de droit canonique attribue à ce dernier département le soin » de promouvoir aux diocèses vacants des hommes idoines*

quoties hisce de rebus cum civilibus guberniis agendum est. Il semble que cette rédaction soit fort claire; en pratique, cependant, la Consistoriale ne crut pas le simple droit de regard suffisant pour lui enlever sa compétence, et, jusqu'en 1925, les évêques soumis à ce droit furent choisis par une commission mixte, composée de membres des deux congrégations. L'intervention personnelle de S. S. Pie XI a modifié cette procédure : dans une lettre qu'il adressa au cardinal secrétaire d'État le 5 juillet 1925, il lui fit connaître que la réserve exclusive à la Congrégation des Affaires extraordinaires devait s'étendre même aux cas de simple droit de regard. *Acta ap. Sed.*, t. xviii, p. 89. Mais, quel que soit l'organisme de curie qui prépare les nominations épiscopales, c'est le pape qui les fait. Sans doute, il se range le plus souvent à l'avis motivé de ceux qui ont étudié les candidatures, et qui lui exposent les raisons de leurs préférences, mais il arrive aussi qu'il se fasse soumettre les dossiers et choisisse lui-même après examen personnel.

5e *Les différentes façons de découvrir les candidats.*

- Le recrutement des évêques fait l'objet, de la part du Saint-Siège, d'une sollicitude toute particulière. Mais il est bien évident que ni le pape ni ses services ne peuvent connaître, dans tous les pays qu'ils ont à pourvoir de chefs religieux, les prêtres idoines à la charge épiscopale : il faut bien qu'on les leur signale d'une manière ou d'une autre, quitte à faire de leur côté, bien entendu, les enquêtes opportunes sur ces prélats éventuels.

Il n'y a rien à dire ici des suggestions officieuses : tel prêtre ou tel religieux peut figurer sur les listes pontificales parce qu'un nonce, un évêque, un personnage influent quelconque l'ont recommandé. Si l'initiative émane de quelqu'un qui soit apprécié en curie, et qu'elle s'accompagne de renseignements circonstanciés, elle a des chances d'être prise en considération, tôt ou tard, par la congrégation compétente ou par le souverain pontife lui-même. En principe, le Saint-Siège n'exclut pas ce mode d'indication et il ne s'estime lié à aucune méthode spéciale d'information. Il en a cependant établi plusieurs, officielles celles-là, et dont des textes publiés règlent en détail le mécanisme.

1. *La terne.* — La première est celle de la recommandation, ou de la *terne*; il en a déjà été dit un mot à l'article Élection des évêques, t. iv, col. 2277, mais des documents ou des études postérieures obligent à mettre au point les quelques renseignements qui s'y trouvent. Le régime de la recommandation est dû à la Propagande. Elle l'introduisit, au cours du xix^e siècle, dans les Îles Britanniques, en Hollande, aux États-Unis, au Canada et en Australie. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Borne, 1907 (Irlande, 1829, t. i, p. 170; Angleterre, 1852, t. i, p. 578; Hollande, 1858, *ibid.*, note 1; États-Unis, 1861, t. i, p. 659 cl 662; Canada, 1862, p. 662, note 1; Australie, 1866, t. i, p. 711; Écosse, 1883, t. n, p. 185). Ces pays, en effet, dépendirent d'elle jusqu'en 1908, et c'est la constitution *Sapienti consilio* de Pie X qui les lui enleva pour les faire entrer dans le régime normal des autres congrégations. De ce jour, le choix des évêques, dans ces pays, passait à la Consistoriale. Celle-ci ne tarda pas à publier des décrets imposant aux États-Unis, au Canada et en Écosse un système nouveau d'information dont nous parlerons un peu plus bas. La *terne* n'est donc plus en usage, aujourd'hui, qu'en Angleterre, en Irlande et en Hollande.

Elle consiste essentiellement en ceci qu'au moment de chaque vacance un collège électoral — en Angleterre et en Hollande les seuls chanoines de la cathédrale, en Irlande les chanoines et tous les curés du diocèse — se réunit pour désigner trois candidats : d'où le nom de *terna*. Cette liste est soumise à l'épiscopat de

la province, qui se réunit dix jours après. Si les évêques entérinent les conclusions du premier scrutin, le métropolitain transmet à Rome les noms des trois candidats. S'ils n'en retiennent qu'un ou deux, ou les éliminent tous, le procès-verbal des opérations est tout de même adressé à la Consistoriale. Ajoutons que les premiers électeurs ont déjà, immédiatement après leur réunion, acheminé vers Rome le résultat de leur scrutin; l'éviction des trois candidats par les évêques ne donne pas lieu à un vote nouveau, de la part des chanoines : le Saint-Siège se réserve de prendre, par d'autres voies, les informations nécessaires. Pour le détail des opérations, voir les statuts synodaux de la province de Westminster, dans Mansi, *Concil.*, I, xi iv, col. 751; S. B. Smith, *Elements of ecclesiastical law*, 1891, I, 1, utilisé par E. Philippe dans *Le canoniste contemporain*, 1905, *Le droit canonique dans les pays non concordataires*, p. 166. (Les présentations ne confèrent aux candidats aucun *jus ad rem*; les textes ont grand soin d'insister sur ce point; elle ont pour objet, tout simplement, d'éclairer le souverain pontife; si celui-ci juge plus qualifié que les prêtres qu'on lui soumet un autre qu'il connaît par des moyens différents, rien ne l'empêche de le leur préférer.

Le régime de la *terne* présente des inconvénients indiscutables que la Consistoriale a bien mis en lumière dans le préambule du décret qui le supprima aux États-Unis, *Acta ap. Sed.*, t. viii, 1916, p. 100; déjà la Propagande les signalait dans une encyclique adressée aux archevêques de ce pays, le 15 mai 1892. Buceroni, *L. Lucii Ferraris promptu-bibliotheca? continuatio*, 1899, p. 322 (t. ix de la dernière éd. de Ferraris, Borne, typogr. de la Propagande). Il va d'abord l'effervescence qui accompagne ces consultations : l'atmosphère électorale, en somme. Il paraît qu'en Amérique la presse entraînait en jeu, des *meetings* se réunissaient, l'on assistait à de vraies campagnes de diffamation. Mais surtout cette procédure occasionnait de très longues vacances. En effet, le propre de la recommandation est de n'intervenir qu'au moment où l'évêque disparaît : là réside son vice essentiel. Les démarches qu'elle exige demandent plus d'un mois; il faut que les noms des candidats parviennent à Rome; alors seulement le Saint-Siège peut commencer sa propre enquête, car il tient pour loi essentielle », disait la Consistoriale, de se renseigner par des moyens à lui. Et pendant ce temps le diocèse demeure sans pasteur. Abréger les délais? Ce serait risquer de faire des nominations sans garanties suffisantes. La vraie solution, ajoute le même document, c'est de ne pas attendre les vacances pour se précautionner, car « si l'on ne peut deviner quand elles se produiront, au moins est-on certain qu'elles se produiront un jour ou l'autre ».

(Ces considérations laissent entrevoir que la *terne* est condamnée, même dans les rares pays où elle survit encore. Nous voulons parler des pays non soumis à la Propagande, car dans les régions de missions elle a plus de chances de se maintenir. Les mêmes dangers ne s'y vérifient pas; l'on n'a guère lieu d'y redouter l'agitation populaire, et le droit prévoit les moyens d'obvier aux inconvénients «les longues vacances : désignation de pro-vicaires ou «le pro-préfets par les vicaires ou préfets apostoliques eux-mêmes, dès leur entrée en fonctions, et nomination automatique du missionnaire qui assumerait le gouvernement du territoire. au cas où ces précautions n'auraient pas été prises *Code de dr. can.*, can. 309. Le régime de la *terne* fonctionne, dans les pays de mission, de façon assez variée. Dans certaines contrées, les missionnaires qui sont dans le vicarial ou la préfecture depuis au moins trois ans adressent directement à la Propagande le nom des trois candidats, dans d'autres, le remplaçant

provisoire du vicaire ou du préfet se borne à annoncer la vacance au supérieur général de l'institut qui dessert le territoire, et c'est celui-ci, avec son conseil, qui présente la *terne*. Ailleurs, les missionnaires indiquent les candidats au supérieur général, lequel transmet leur nom à la Propagande avec ses propres appréciations; en même temps, le clergé indigène procède à une désignation parallèle, qu'il communique, lui, directement à Rome. Le souple gouvernement de la Propagande s'accommode de toutes ces variétés, mais il reste bien entendu que ces présentations, d'où qu'elles émanent, ne confèrent aucun droit et n'ont qu'une valeur indicative.

2. *Les listes tenues à jour par provinces ecclésiastiques*. - Dans la méthode que la Consistoriale a imposée à plusieurs pays, depuis quelques années, l'indication des prêtres idoines à l'épiscopat devient une des fonctions régulières des évêques en charge. Cette méthode consiste à tenir à jour, suivant une procédure déterminée, et dans chaque province ecclésiastique, une liste secrète (*Vdpiscopables*, que le Saint-Siège a constamment sous la main. Ce nouveau régime a été introduit aux États-Unis en 1916 (décret *Itatio pro candidatis*, du 25 juillet. *Acta ap. Sed.*, t. vin, p. 400), au Canada et aux Îles de Terre Neuve en 1919 (décret *Inter suprema*, du 19 mars, *ibid.*, t. xi, p. 121), en Écosse en 1920 (décret *Maximum semper*, du 20 novembre, *ibid.*, t. xm. p. 13). au Brésil, au Mexique et en Pologne en 1921 (décrets *Quæ de eligendis*, du 19 mars. *Quo expeditiori*, du 30 avril, *Ad proponendos*, du 20 août, *ibid.*, t. xm, p. 222, 379, -130). Il semble bien avoir pour lui l'avenir; et, puisque l'évolution de la discipline ecclésiastique tend à l'élimination de toute consultation officielle du clergé inférieur et du peuple, il faut reconnaître qu'il apparaît aussi comme le plus normal et le plus satisfaisant.

Les textes cités plus haut nous font suffisamment connaître le fonctionnement de cette institution. Les listes doivent être établies à intervalles réguliers : tous les deux ans aux États-Unis et au Canada, tous les trois ans en Écosse; au Brésil et au Mexique, les évêques peuvent choisir entre des réunions triennales et quinquennales. Le nombre des listes varie avec les pays : une pour chaque province ecclésiastique aux États-Unis. au Brésil et au Mexique; de même au Canada, en principe, mais plusieurs provinces, eu égard à des circonstances particulières, sont autorisées à s'unir; les évêques de toute l'Écosse coopèrent à la formation d'une liste unique. Les évêques américains sont tenus de se renseigner au préalable auprès de leurs curés inamovibles et de leurs consultants, qui jouent, là-bas, le rôle des chanoines dans nos diocèses européens : *non in conventu coadunatis, sed singulis singillatim, data unicuique sub gravi obligatione secreti, et sub lege destruendi, si quod intercesserit hac de re epistolare commercium*. Toutefois, rien ne les oblige à faire état des noms que ces informateurs leur suggèrent ou des critiques qu'ils formulent, *solius Dei rationem hac in re reddaturi*. Les évêques d'Écosse doivent, dans les mêmes conditions, recueillir l'avis de leurs chanoines. Partout ailleurs, les évêques sont simplement *autorisés* à sonder, s'ils le jugent utile, certains ecclésiastiques dont ils estiment la prudence, *ita tamen ut finis hujus inquisitionis omnino lateat*.

Pour le reste, la procédure est partout substantiellement identique. Au commencement du carême, chaque évêque envoie au métropolitain chargé de présider l'assemblée le nom des prêtres qu'il estime aptes à l'épiscopat, avec une notice indiquant leur âge, leurs antécédents, leur résidence actuelle et leur principale fonction. Peu importe qu'ils appartiennent ou non à son propre diocèse; l'essentiel est qu'il les connaisse personnellement et à fond. Les propositions restent

strictement confidentielles et le prélat qui les fait n'est autorisé à les dévoiler à personne autre qu'à l'archevêque destinataire. Quand celui-ci a reçu toutes les communications, il désigne ses propres candidats, il dresse une liste alphabétique de tous les noms, sans mentionner (puis les propose et l'envoie à chacun des évêques, pour que ceux-ci se livrent à de discrètes observations sur le compte des candidats qu'ils ne connaissent pas. Quelque temps après Pâques, tous les prélats se rassemblent à l'endroit désigné par le président, sans celui ni appareil, *quasi ad familiarem congressum, ut attentio quadam, prorsertim diariorum et ephemeridum, de omni curiositatis studium vitentur*. Ils prêtent fermement de garder sur tout ce qui se dira ou se fera le silence le plus absolu, lisent ensemble les règlements de l'élection, choisissent l'un d'entre eux pour secrétaire et procèdent à la ventilation des candidatures.

Le Saint-Siège demande aux évêques ainsi réunis de tenir compte de certains détails, qui ont leur importance ; ne pas présenter de candidats trop âgés, ni de santé trop débile; considérer leur caractère, leur situation de famille, leur aptitude au maniement des affaires temporelles. Il les invite, sans toutefois leur en faire une obligation, à préciser quel genre d'évêché conviendrait le mieux à tel candidat : modeste ou important, difficile ou de tout repos, en voie d'organisation ou déjà pourvu des ressources nécessaires, et même d'indiquer, au besoin, si sa santé exigerait un climat ou des conditions de vie spéciales : tout cela afin d'être à même de confier à chacun le poste où il exercera l'action la plus efficace.

Il va sans dire que le vote des électeurs, précisent les textes, engage gravement leurs consciences. Mais les procédés du scrutin sont réglés avec un tel luxe de précautions que chacun peut être certain du secret de son geste. Pour chaque candidat, chaque électeur reçoit trois jetons : un blanc, pour avis favorable; un noir, pour marquer opposition; un troisième, de couleur variée, pour signifier que l'on s'abstient. Dans une urne, le volant dépose son suffrage; les deux jetons inutilisés, il les met dans une seconde, et personne ne les verra : ainsi, toute conjecture devient impossible.

La minute du procès-verbal des opérations reste dans les archives métropolitaines pendant un an; après quoi on la détruit, si même des raisons de prudence ne commandent pas de le faire plus tôt. Une copie, signée de tous les membres de l'assemblée, est transmise à Rome par l'intermédiaire de la nonciature ou de la délégation apostolique, s'il en existe dans le pays : en l'absence de représentant du Saint-Siège, le président l'acheminerait par les voies qui lui paraîtraient les plus sûres.

3. *La suggestion sur demande*. Les documents que nous avons signalés, relatifs à la *terne* et aux listes régulièrement tenues à jour, nous font donc connaître par quels moyens le pape obtient ses renseignements en Angleterre, en Écosse, en Irlande, en Hollande, aux États-Unis d'Amérique, au Canada et à Terre-Neuve, au Mexique, au Brésil, en Pologne et en Australie. Mais ce ne sont point là tous les pays de libre collation. Le pape choisit encore lui-même les évêques de France, d'Italie, de Portugal, de Belgique, d'Autriche, de Hongrie. celui de Luxembourg, quelques-uns de Suisse, ceux de Croatie et de Slovénie, ceux des diocèses latins de Roumanie, ceux des États d'Équateur et d'Uruguay, où existe le régime de la séparation pure et simple de l'Église et de l'État; et sans doute en oublions-nous. Pour tous ces sièges, de quelles suggestions dispose-t-il? Aucun document spécial ne les concerne. Il convient, semble-t-il, de distinguer. Là où le gouvernement jouit du droit de regard et où, par conséquent, les nominations relèvent de la Congrégation des Affaires extraordinaires, étroitement liée à la Secrétairerie

Boulx, op. cit., c. n. *Dr forma episcopos constituendi, luxta pnvsentlem disciplinam*. Sur beaucoup de points, cependant, il paraissait vieilli et dans plusieurs régions le Saint-Siège usait autoriser un mécanisme plus simple. La plupart des questions adressées aux témoins visaient des choses de notoriété publique et pouvaient trouver réponse par une autre voie. La situation de chaque diocèse est maintenant bien connue du Saint-Siège, grâce aux rapports quinquennaux dont nous parlons plus loin. Il ne restait guère que les renseignements confidentiels sur les qualités intellectuelles et morales du candidat, la sûreté de ses doctrines théologiques, l'étendue de ses connaissances ou ses capacités d'administrateur, et l'on pouvait se les procurer autrement que par les moyens imposés par Urbain VIII. Aussi Pie XI se décida-t-il à supprimer l'ancienne législation. Il le fit par le moyen d'un décret de la Consistoriale. *De processu inquisitionum circa promovendos ad episcopatum*, date du 29 février 1921 (*Acta ap. Sed.*, t. xvi, p. lût). Après avoir constaté que les temps sont changés, et que maintenant une enquête secrète suffit, sans qu'il y ait besoin de recourir à de solennelles interrogations, il abrogea les anciennes formalités, *firma inquisitione secreta... quir accuratissime erit semper perficienda*.

Aucune lumière sur les enquêtes préalables aux nominations épiscopales ne nous vient donc plus des documents officiels : tout ce qu'ils nous apprennent, c'est qu'elles ont lieu. Mais on imagine sans beaucoup de peine comment elles se pratiquent. A l'instigation de la Consistoriale ou de la Congrégation des Affaires extraordinaires, suivant les lieux, le représentant du Saint-Siège sur le territoire, nonce, internonce, délégué apostolique, recueille sur place, auprès des personnalités qu'il estime qualifiées, et souvent sans leur dire le but de ses questions, les renseignements nécessaires; à l'occasion, il trouve un prétexte pour voir lui-même le candidat et le faire parler. Son dossier formé, il le transmet, au besoin avec son avis personnel, à la Secrétairerie d'Etat, qui l'utilise elle-même s'il s'agit d'un pays relevant de sa compétence, ou le remet à la Consistoriale si la nomination ressortit à ce département.

Ajoutons (pie cette enquête préalable n'a pas lieu seulement pour la provision des évêchés de libre collation. Le Saint-Siège y procède toujours, même s'il s'agit d'élection ou de nomination par le chef de l'Etat. En toute hypothèse, en effet, c'est lui qui confère les pouvoirs, par l'institution canonique : personne ne devient évêque si le pape ne l'a choisi, ou tout au moins n'a ratifié le choix; or, il ne le ratifie que si le sujet est digne de la charge, et suivant l'expression du Code de droit canonique, can. 331. § 3 : *judicare num quis idoneus sit, ad apostolicum Sedem unice pertinet*.

n. i. e. s. *JULIA TONS q i / \ Q t e x x a / i* ». Le fait que le pape nomme lui-même la plupart des évêques de l'Eglise latine, et qu'il met à les choisir tant de prudence et de sollicitude, serait déjà une garantie, à lui seul, qu'ils subiront les impulsions romaines et que leur gouvernement reflétera les tendances pontificales.

Mais la centralisation moderne comporte autre chose, nous l'avons dit, qu'une orientation générale donnée par le Saint-Siège à l'activité des prélats : un contrôle méthodique et suivi de leur administration, permettant au pape de la redresser sur chaque point qui pourrait être défectueux. Tous les cinq ans, en effet, les évêques doivent fournir un rapport détaillé sur la situation de leur diocèse et tenir compte des remarques qu'il suscite. Cinq ans, dira-t-on peut-être, c'est déjà un intervalle assez long. Mais il ne faut pas oublier que le Saint-Siège entretient un peu partout, comme nous le verrons plus loin, des représentants officiels, nonces ou délégués apostoliques : qu'un évêque se permette

une initiative de quelque importance sans consulter Rome, cet agent le connaîtra tout de suite et la signalera; si elle paraît dangereuse ou inopportune, elle sera vite désavouée, et son auteur rappelé à plus de circonspection. Nous ne parlons ici que du contrôle officiel, réglé par des textes connus, et l'on verra que ce contrôle est suffisamment actif.

Pour la première fois, croyons-nous, le Code de droit canonique a disjoint deux obligations que les documents pontificaux antérieurs confondaient habituellement : la relation quinquennale et la visite *ad limina apostolorum*. Mt-mc Benoît XIV, dans sa constitution *Quod samt a*, du 23 novembre 1740, ne les sépare pas. P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. i. 1923, p. 666, n° 2. Informer le pape de l'état de leur diocèse était un des objets de la visite des évêques, au même titre que donner aux apôtres Pierre et Paul un témoignage de vénération et fournir au chef suprême de l'Eglise une occasion de prendre l'avis de ses confrères dans l'épiscopat.

L'obligation de cette visite aux tombeaux des apôtres remonte à une époque fort ancienne; elle atteignait uniquement les évêques italiens qui tenaient du pape leur consécration. Le concile de Home de 713, sous Zacharie, la mentionne comme chose traditionnelle et la renouvelle : *Ut juxta sanctorum Patrum et canonum statuta omnes episcopi qui hujus apostolicæ Sedis ordinationi subiacebunt, qui propinqui sunt annue idibus mensis maii, sanctorum Petri et Pauli liminibus privsententur. omni occasione seposita; qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant*, c. l. dans Mansi, *Concit.*, l. xn, col. 382. Les anciens papes profitaient de ces visites pour tenir leurs synodes.

À quel moment l'obligation s'étendit-elle au reste de l'Occident, il est malaisé de l'apercevoir. Vraisemblablement, les évêques non italiens contractèrent volontairement l'habitude de venir à Home, voir le souverain pontife et prier près des reliques des apôtres : habitude fort irrégulière, du reste, et fondée sur de simples considérations de convenance et de piété. Grégoire VII y vit un moyen de resserrer les liens qui unissaient l'épiscopat au Saint-Siège et il ne manqua pas d'insister fréquemment, auprès de divers évêques, pour qu'ils ne missent pas entre leurs visites d'intervalles trop longs. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, II^e partie, l. III, c. XLII, éd. cit., l. v, p. 197. Cette obligation figure parmi celles auxquelles les évêques nouvellement promus s'engageaient par serment, d'après le droit des *decretales*. l. II tit. xxiv, *de jurejurando*, c. l. Le texte du serment en question n'est certainement pas de Grégoire III, auquel la rubrique l'attribue; mais, pour que saint Raymond du Pennafort n'hésitât pas à lui reconnaître une pareille origine, au moins fallait-il qu'à son époque il passât pour fort ancien. Au témoignage de Pascal II, même les archevêques occidentaux les plus éloignés de Home s'acquittaient chaque année de la visite *ad limina*. dans les premières années du xii^e siècle, au moins par procureur: *Numquid non ultra vos Saxones Danique consistunt? Pt tamen eorum metropolitain et idem juramentum asserunt, et legatos Sedis apostolicæ honorifice (raciant et m suis necessitatibus adjuvant et Apostolorum limina per legatos suos non tantum per triennium sed annis singulis visitant. Decret. Grég. IX. l. l. lit. vt, de electione et electi potestate, c. l. in fin. (pars decisu).*

Il semble bien qu'au xiv^e siècle ces visites étaient, sinon tombées en désuétude, au moins devenues fort irrégulières. Dans sa constitution *flomanus pontifex*, du 20 décembre 1585. Sixte-Quint, qui constate cet état de choses et le déplore, les rendit obligatoires et en déterminait la fréquence. P. Gasparri, op. cit., l. i, p. 277, n. 3 et 6. Ce texte nous paraît le premier qui ait véritablement imposé à tout l'épiscopat latin des

voyages périodiques à Rome, comportant l'exposé au pape de la situation des diocèses.

Dans le droit d'aujourd'hui, les deux obligations se confondent, au moins pratiquement, pour les évêques d'Europe; ils doivent, tous les cinq ans, venir à Rome et fournir leur rapport. Mais pour ceux qui habitent au delà des mers, elles sont tout à fait distinctes : il leur suffit d'entreprendre le voyage tous les dix ans; mais ils restent obligés comme les autres au rapport quinquennal, *ibid.* 311.

Les évêques présentent leurs relations suivant un tour de rôle fixé par décret de la Consistoriale en date du 31 décembre 1909, *Ada ap. Sed.* t. n, p. 17; cf. Code, can. 310, § 2. Étant bien entendu que l'on prend comme point de départ le 1^{er} janvier 1911 et que les petites îles suivent le sort des pays principaux mentionnés par le texte, le roulement est ainsi établi : première année, les évêques d'Italie, de Corse, de Sardaigne, de Sicile et de Malte; deuxième année, ceux d'Espagne, de Portugal, de France, de Belgique, de Hollande, d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande; troisième année, ceux du reste de l'Europe; quatrième année, ceux des deux Amériques; cinquième année, ceux d'Afrique, d'Asie et d'Australie. Cette dernière année, malgré l'étendue des entités géographiques qui la concernent, n'est pas la plus chargée pour les bureaux de curie dont le rôle est d'étudier les rapports épiscopaux. Il s'agit, en effet, d'évêques proprement dits, et de rite latin, qui rendent leurs comptes à la Consistoriale. Or, en Afrique et en Asie, les prélats de cette qualité sont assez peu nombreux, les catholiques qui n'appartiennent pas à des rits orientaux y relevant surtout de la juridiction de la Propagande, préposée aux territoires de missions. Celle-ci a réglé le mécanisme de la présentation des rapports, pour les Ordinaires soumis à sa compétence, dans une lettre encyclique datée du jour de Pâques 1922. *Ada ap. Sed.* t. n, p. 287.

Les évêques ne gardent point, pour leur relation quinquennale, l'initiative du plan ou le choix des matières. Un premier questionnaire fut rédigé à leur intention par la Congrégation du concile, en 1725, sur l'ordre de Benoît XIII. On peut en voir le texte en appendice du *De synodo dioecessana* de Benoît XIV. Peu après la réorganisation de la curie par Pie X, la Consistoriale, à qui passait l'examen des rapports épiscopaux, en publia un second, dans son décret du 31 décembre 1909, *Acta ap. Sed.* t. n, p. 17 : c'est lui que visait le Code en 1917, quand il imposait aux évêques de rédiger leur relation *secundum formam ab apostolica Sede datam*. Mais un nouveau ne tarda pas à paraître, émanant de la même congrégation. Il porte la date du 1^{er} novembre 1918, et est encore en vigueur aujourd'hui. *Ada ap. Sed.* t. x, p. 187.

Mieux que rien autre, un rapide aperçu de ce document montrera l'absolue dépendance de l'épiscopat latin vis-à-vis du Saint-Siège; pas le moindre recoin de l'administration diocésaine qui échappe à la vigilance pontificale. Le questionnaire comprend douze chapitres, précédés de trois alinéas contenant des dispositions générales; l'une d'elles est que chaque évêque devra répondre, la première fois, de façon absolument complète, mais que, les autres fois, il pourra se dispenser de répéter les indications concernant la situation matérielle du diocèse, et se borner à mentionner les changements éventuels.

Chap. I. *Généralités* sur l'état matériel des personnes et des lieux : nom, âge, lieu d'origine, date de consécration et de prise de possession de l'évêque, son adresse postale exacte; historique succinct du diocèse, ses privilèges principaux, son étendue, son climat, la langue que parlent ses habitants; chiffre de la population, principaux centres, proportion des catholiques et des

membres de sectes dissidentes; nombre d'archiprêtres*, de doyennés, de paroisses, de prêtres séculiers, de séminaristes, de religieux, hommes et femmes, par congrégations.

Chap. II. *Temporel* : sous quel régime civil se trouve la propriété ecclésiastique, et de quelles ressources vit le clergé? L'évêque possède-t-il un conseil d'administration et prend-il ses avis? De quels membres se compose-t-il? Les églises ont-elles elles-mêmes des administrateurs? Observe-t-on les lois canoniques touchant les registres de recettes et de dépenses, l'engagement des procès, les achats, ventes et contrats? Comment sont réglées les offrandes, les quêtes, les honoraires des messes? Existe-t-il un inventaire régulier des biens meubles et immeubles appartenant à chaque personne morale du diocèse? Par quels moyens obvie-t-on au danger de pertes ou de fuites à la mort des curés et autres administrateurs? En quel état se trouvent les archives du diocèse? A quelle date commencent-elles? Les établissements particuliers ont-ils les leurs, et prennent-ils soin de déposer à l'évêché un double de leur catalogue?

Chap. III. *Foi et culte* : erreurs et superstitions répandues dans le diocèse; pénètrent-elles dans le clergé? De quelle liberté jouit le culte de la part des lois civiles et des éléments hostiles de la population? Dans quelle mesure observe-t-on les règles liturgiques? Y a-t-il des coutumes locales? Catalogue des œuvres d'art en matière de peinture, de sculpture, d'architecture. État des églises : sont-elles propres, suffisamment pourvues d'ornements, de linge, etc.? Quelles précautions a-t-on adoptées contre les dangers de profanation ou de vol?

Chap. IV. *L'évêque* : de quels revenus dispose-t-il comme tel, en immeubles, litres de rentes, casuel, offrandes, etc.; lui suffisent-ils? La résidence épiscopale, avec qui la partage-t-il? A-t-il imposé au diocèse quelques-unes des redevances autorisées par le droit? A-t-il des dettes, à titre d'évêque ou d'homme privé, et, dans l'hypothèse affirmative, quels moyens prend-il pour les éteindre? A son arrivée, a-t-il trouvé en ordre la gestion de la mense? Puis vient une longue série de questions sur la manière dont le prélat s'acquitte de chacune de ses obligations pastorales : résidence, célébration des pontificaux, enseignement par la plume et la parole, visites canoniques, confirmations, surveillance des fondations pieuses, des mœurs du clergé, etc. A combien de sujets a-t-il conféré les ordres majeurs pendant les cinq dernières années, et dans quelles conditions touchant les exigences du droit, notamment les études préalables? Le nombre de ces ordinations suffit-il aux besoins du diocèse? Quelles mesures prend l'évêque touchant la délégation des pouvoirs de confesser, l'instruction catéchétique? Quelles relations entretient-il avec les pouvoirs civils, et arrive-t-il à maintenir comme il se doit sa juridiction épiscopale et sa dignité, les libertés et les immunités ecclésiastiques?

Chap. V. *La curie diocésaine* : état de ses locaux, tableau de ses revenus, liste de son personnel, y compris les juges et les examinateurs synodaux, les curés consultants et les censeurs de livres; appréciation sur les qualités et le travail du vitaire général et des principaux fonctionnaires.

Chap. VI. *Le séminaire* : s'il n'y en a pas, comment se recrute et se forme le jeune clergé? Si le diocèse en possède un, les petits et grands séminaristes y vivent-ils en sections séparées? Dans ce chapitre, l'évêque est invité à faire connaître la composition du personnel : professeurs, maîtres de discipline, directeurs spirituels, le nombre des élèves, l'état des bâtiments et de la maison de campagne, la situation économique; à donner des renseignements sur la discipline, les expulsions et la contribution que

cet établissement fournit aux instituts d'enseignement supérieur approuvés par le Saint-Siège; à indiquer les améliorations que l'on pourrait apporter à l'état de choses actuel. Il convient d'ajouter que les évêques sont obligés, en outre, depuis 1921, d'adresser tous les trois ans à la Congrégation des séminaires et universités un rapport spécial, contenant des indications plus circonstanciées encore que celles qu'exige la Consistoriale. Et mémo, s'ils adoptaient dans leur grand séminaire, entre deux relations triennales, un nouveau manuel de philosophie, de théologie, de droit canonique ou d'instruction sainte, ils devraient immédiatement en référer à Rome. Décret de la S. Congr. des séminaires et universités, du 2 février 1921, *Acta ap. Sed.*⁹ t. xvn, p. 517.

Chap. vu. *Le clergé en général* : a-t-il de quoi vivre décemment? Pour les infirmes et les vieillards, dispose-t-on d'une maison de retraite ou d'une caisse destinée à leur fournir des subsides? Existe-t-il un établissement affecté aux exercices spirituels? une maison de pénitence? Passant en revue chacun des canons du code de droit canonique relatifs aux obligations des clercs, la Consistoriale veut savoir si, et avec quel succès, l'évêque se préoccupe d'en assurer l'observation. Elle demande des renseignements spéciaux sur les membres du clergé qui déploieraient éventuellement leur activité dans un domaine exceptionnel : l'évêque a-t-il permis à quelqu'un de s'occuper de banques, de coopératives, de caisses rurales, etc.? pour quelles raisons? et celles-ci subsistent-elles encore? S'il s'agit de banques, comment s'est-il assuré qu'elles étaient solides et que l'on n'avait pas à craindre une déconfiture, préjudiciable au bon renom du clergé? Y a-t-il, dans le diocèse, des prêtres qui s'occupent de journalisme, à titre de directeurs ou de rédacteurs, même occasionnels? en vertu de quelle autorisation? pour quelle utilité? Y a-t-il des clercs, prêtres ou autres, qui donnent du scandale en lisant des publications mal-séantes, journaux, revues ou livres? qui se mêlent indûment aux luttes politiques ou municipales? qui aient été réduits à l'état laïc ou aient fuit défection? Sur quelques points, l'évêque doit même donner des noms propres : si, par exemple, certains clercs se permettaient de graves irrévérences envers lui ou le Saint-Siège, ou s'il avait dû porter, pour quelque raison que ce soit, des peines canoniques graves. Il doit dire, également, s'il éprouve des difficultés à faire accepter les emplois qu'il propose, si certains sujets, qui pourraient rendre service, ne préfèrent pas s'obstiner à rester oisifs.

Chap. vm. *Le chapitre* : sa composition, en chanoines, en dignités; des bénéficiers mineurs y sont-ils attachés, et en quel nombre? Les chanoines honoraires; les ressources capitulaires : a-t-on introduit les distributions manuelles et le pointage des présences? Existe-t-il, conformément au droit, un théologal et un pénitencier, et s'acquittent-ils de leur charge? Fidélité du chapitre à ses occupations d'ordre liturgique, son attitude à l'égard de l'évêque. etc.

Chap. ix. *Doyens et curés* ; manière dont les premiers remplissent leur rôle «le surveillants; peut-on donner «les curés à toutes les paroisses? Ceux-ci arrivent-ils à vivre sans trop de gêne? D'où leur viennent leurs ressources : immeubles, traitement, casuel, offrandes? Si chaque curé n'a pas un presbytère décent, au moins loué, se préoccupe-t-on d'améliorer cet état de choses? et avec quel espoir de succès? Y a-t-il des paroisses dont le curé soit amovible? en quel nombre, et pourquoi? Des paroisses unies à une personne morale, chapitre, couvent? soumises au droit de patronat? Comment se comportent les curés sous le rapport de la résidence, de la célébration de la messe *pro populo*, du soin des malades, de la préservation de la fol. des œuvres de

piété et de charité, de la prédication, des catéchismes, de l'administration des sacrements? Et pour chacun de ceux-ci le questionnaire demande des détails circonstanciés. L'n dernier paragraphe est relatif aux vicaires.

Chap. x. *Les religieux* : L'ordinaire a-t-il fait la visite quinquennale de toutes les maisons religieuses de son diocèse et qu'y a-t-il remarqué de saillant? Se trouve-t-il des religieux vivant hors de leur couvent, seuls ou chez des laïcs, et pour quelles raisons? qu'en dit-on? quelle utilité présente cette anomalie? — S'il y a des mendiants, observent-ils la discrétion prescrite par le droit? L'évêque a-t-il constaté des inconvénients sous ce rapport? a-t-il des remarques à formuler à ce sujet? — S'il existe des congrégations de droit diocésain, ou des sociétés d'hommes ou de femmes menant la vie de communauté sans vœux de religion, la Consistoriale veut savoir le nom de ces instituts, leur but, le chiffre de leurs membres, les services qu'ils rendent, et tout ce que l'évêque jugera utile de dire en outre à leur propos. — Trouve-t-il, du côté des religieux établis sur son territoire, des obstacles à l'exercice de son autorité? Il signalera la façon dont vivent les membres de communautés d'hommes, engagés dans les ordres sacrés, qui ont quitté leur institut par suite d'exclaustration, de sécularisation ou d'expulsion. Il s'étendra particulièrement sur les communautés de femmes : y observe-t-on bien les règles canoniques touchant le noviciat, la profession, la clôture, les confesseurs, la gestion des biens temporels? A quoi s'occupent les sœurs des congrégations actives, et avec quel profit pour le bien général? Si quelques-unes vont soigner les malades à domicile, ou prêtent leur concours dans les hôpitaux, séminaires ou autres établissements d'hommes, quelles précautions prend-on pour obvier aux dangers inhérents à de telles situations? N'a-t-on eu à déplorer, en fait, aucune misère morale?

Chap. xi. *Le peuple des fidèles*. Pour répondre pertinemment aux questions posées dans ce chapitre, il faut que l'évêque possède déjà de son troupeau une connaissance bien approfondie. On lui demande, en effet, des renseignements sur « les mœurs en général » de ses diocésains, sur la vie chrétienne au sein de la famille, la participation aux actes publics de culte dans les villes et dans les campagnes, si la religion est en surface ou en profondeur, faite de piété vraie ou de simple attachement à des cérémonies extérieures : et il doit marquer les différences qui peuvent se relever d'une partie à l'autre du diocèse. Que fuit-on pour soutenir ou redresser l'esprit chrétien là où il fléchit ou dévie? Quelle est l'attitude des populations à l'égard du clergé, de l'évêque, du pape? Comment observent-elles la loi du dimanche, celle de l'abstinence et du Jeûne, du prompt baptême des enfants, de la communion pascale? Quel est le pourcentage des catholiques déclarés qui ne font pas leurs Pâques? En est-il qui reculent devant les derniers sacrements? Constate-t-on des enterrements civils, des crémations, et dans quels proportions? Ne faudrait-il pas les attribuer, en partie, à une trop grande exigence des tarifs diocésains? Proportion des mariages civils, des unions libres, des divorces. Les lois touchant la sainteté du mariage sont-elles observées, et que fait-on pour en restaurer, au besoin, le respect? Proportion et résultats des mariages mixtes, dans les pays de confessions mêlées. Dans les familles, les parents se préoccupent-ils de l'éducation chrétienne des enfants? L'enseignement religieux se donne-t-il dans les écoles publiques? Sinon, le clergé et le peuple s'attachent-ils à ouvrir des écoles libres? État matériel et moral de ces écoles, là où elles existent : d'où viennent les ressources, qui les fréquentent, quels résultats obtiennent-elles? Les œuvres post-scolaires pour jeunes garçons et jeunes filles. Et pour les adultes, a-t-on des confréries, des tiers ordres, des asso-

dations. des groupements catholiques A tendances sociales, d'ouvriers, de paysans? des asiles, des nclhrs. des ouvroirs? Quel esprit les anime? Suivent-ils docilement les directions données par le Saint-Siège, par l'évêque? Quels bienfaits matériels cl moraux procurent-ils? Quels moyens prend-on pour combattre la mauvaise presse? Y a-t-il des loges maçonniques dans le diocèse, quelle activité antireligieuse déploient-elles, ct que leur oppose-l-On? De même pour les organisations socialistes. Les catholiques ont-ils conscience de leurs devoirs politiques?

Chap. xn. *Jugement synthétique sur l'état du diocèse.* Dans ce chapitre final l'évêque doit, s'il s'agit de son premier rapport, exposer son point de vue personnel sur la situation matérielle el morale de son église, dire ses espoirs, scs craintes. Les autres fois, il s'attachera surtout à signaler les progrès ou les reculs et A en démêler les causes. Il Indiquera en outre quels moyens pratiques il a pris pour obéir aux suggestions ou aux ordres donnés par la Consistoriale à la suite du rapport précédent ct les effets que ces mesures ont obtenus.

Ix*s relations quinquennales font l'objet d'un premier examen de la part des fonctionnaires de la Consistoriale. Si elles n'offrent rien d'anormal, un des rédacteursou *minutanti* réunit toutes celles d'une même province ecclésiastique ct en fait un résumé à l'intention de l'assemblée plénière des cardinaux de celte congrégation. Si quelqu'une revêt un caractère de spéciale importance et nécessite une étude plus attentive, les Éminences s'en occupent *h* part.

Sur les points qui lui paraissent défectueux, ou sur lesquels il lui semble préférable que ^Ordinaire modifie sa ligne de conduite, la Consistoriale formule des *desiderate* ou impose d'autorité des changements; el nous avons vu que l'évêque devait expliquer, dans son rapport suivant, dans quelles mesures il en avait tenu compte. Dans les cas particulièrement embrouillés, délicats, urgents, la congrégation recourt à l'envoi de visiteurs apostoliques, personnages de confiance, choisis par clic en secret, arrivant de Home souvent à l'impvisle, avec des pouvoirs étendus d'enquêteurs et même d'exécuteurs. S'ils ne prennent pas sur place les mesures qu'ils estiment utiles, le rapport qu'ils présentent A leur retour les provoque à coup sûr. cl la Consistoriale n'a pas l'habitude, quand elle poursuit quelque redressement, de rester sur des échecs. Cf. *Ordo servandus in sacris congreg. tribun., ofllciis Rom. Curiale; Normtr peculiares. c. vu. art. 2. Acta ap. Sed. i i. p. x.i*

Toutes les questions de quelque importance, dans ce domaine comme dans les autres, viennent jusqu'A la personne du pape. Const. *Sapienti consilio*, dans *Acta ap. Sed.*, t. i.p. 18. A cet effet, le secrétaire de la Consistoriale volt chaque semaine le Saint-Père; de tous les chefs de service, c'est ce cardinal, avec le secrétaire d'État, qui a les audiences fixes les plus fréquentes.

L'on comprend aisément qu'avec une organisation aussi minutieusement réglée, le pape ne soit point seulement le chef hiérarchique nominal, mais bien le gouverneur effectif de l'Église catholique : au moins de l'Église latine; nous verrons plus loin scs relations avec les communautés orientales. S'échappent A la direction des évêques, en effet, contrôlée par la Consistoriale, que les grands instituts religieux. Or, eux ainsi, comme le montrera l'art. Bf.l ig im x. dépendent de Home de la façon la plus étroite. Vnc congrégation spéciale leur est préposée, et les supérieur* doivent lui fournir, tout comme les évêques A la Consistoriale, «les rapports circonstanciés sur les groupes qu'il* dirigent. Cf *Decretum de quinquennali relatione a religionibus facienda*, du 8 mars 1922. *Acta ap. Sed.* t. xiv, p. lei.ct l'r formulaire imposé aux supérieur* d* congrégations à vœux simples, *ibid.*, p. 278

HL La diplomatie i<>\γπιωλ ι ι ι. — Les catholiques ne vivent pas en dehors de la société civile; lh appartiennent A des nations dont les lois peuvent respecter et même favoriser, ou au contraire entraver, leur liberté religieuse; l'interprétation el l'application de certaines de ces lois est susceptible de varier, à leur égard, suivant les dispositions des gouvernements. Il est donc naturel, cl souhaitable, que les deux pouvoir» auxquels ils obéissent, le pape ct leur État respectif, entretiennent des rapports suivis. A l'heure actuelle, des relations diplomatiques officielles existent entre le Saint-Siège cl un très grand nombre de pays, même où les catholiques ne forment pas la majorité de la population. Dans d'autres contrées, la présence d'agent* pontificaux dépourvus de caractère diplomatique, mais résidant en permanence, assure une liaison de fait qui n'est pas nécessairement moins efficace.

L'on répète fréquemment que les nonces modernes dérivent (tes anciens apocrisiaires, ou *responsates*, que les papes entretenaient, aux v.°, vi. cl vu. siècles, auprès des empereurs de Byzance. Il ne manque pas, sans doute, d'une certaine analogie entre les deux institutions; mais il ne faudrait pas vouloir la pousser trop loin. En outre, il n'existe entre elles aucun lien de dépendance ct plusieurs siècles séparent la disparition de l'une de la naissance de l'autre.

L'origine des nonciatures permanentes, assez bien étudiée il y a quelques années, est quelque chose de fort complexe. Non seulement les premières n'apparurent point A la même époque, mais elles résultèrent, suivant les pays, de la transformation d'entités assez diverses. P. Hichard. *Origines de la nonciature de France*, dans *li Revue des questions historiques*. 1905, p. 103-147; *Origines des nonciatures permanentes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1906, p. 52-70. 317-338; II. Bhiudet, *Les nonciatures apostoliques permanente* jusqu'en 1615*. Helsinki. 1910. ln-8°. (Chacune de ces études renvoie A un certain nombre de travaux antérieurs. qu'elles utilisent et dépassent.)

I. OKIGIXES *des am bassades peiluanextes.* — L'usage des ambassades permanentes ne s'est pas introduit sans beaucoup de tâtonnements. Jusqu'au milieu du xv* siècle, les gouvernements européens ne connurent pas d'autre moyen officiel d'enl retenir entre eux des rapports «pie les envoyés extraordinaires, charges d'une mission nettement limitée. A partir de 1150 environ, le séjour dr ces émissaires, auparavant très court, commença de se prolonger davantage. C'est l'époque des grandes découvertes maritimes, source de nombreuses compétitions d'intérêts; les Ottoman*, établis A Constantinople, deviennent pour les nations occidentales un constant sujet de soucis; entre lrs États dès lors constitués commencent de longues cl fréquentes guerres, imposant la nécessité de chercher de* appuis ou de s'assurer des neutralités. Comme les communications sont difficiles el «pie les voyages d'une mission cddigatoircmcnl assez fastueuse coûtent fort cher, l'augmentation cl la complexité des affaires à traiter provoquent l'abandon «les ambassades A objet trop r« slreinl ; les gouvernements s'habituent à laisser leurs envoyés dans le pays qu'ils ont rejoint aussi long temps que les mêmes circonstances imposent la nécessité de négociations suivies; entre ces agent s et les chefs de leur État un courrier suffit A maintenir le contact. Mais les période* d'activité politique exceptionnelle deviennent elles-mêmes de plus en plus rapprochée* : comme consequence, le* ambassades finissent par se succéder presque sans interruption, au moins dans certaines capitules où se nouent avec plus d'intensité les Intrigue s Internationales. Ainsi, dans plusieurs État*, l'institution des ambassades permanentes csl née. Mais elle existe en fait seulement.

De sérieux obsl ielc» empêc heront longtemps qu'elle

ne reçoive une consécration officielle et ne se généralise. En effet, ouvertement, les ambassadeurs travaillent à favoriser les bons rapports de pays à pays; mais, du fait qu'ils séjournent longtemps dans un même milieu étranger et arrivent à le connaître, ils sont amenés, par la force des choses, à jouer un autre rôle : celui de renseigner leur propre gouvernement sur les actes, les intentions et les ressources de la puissance près de laquelle ils sont accrédités; ils peuvent devenir des centres d'espionnage et, le cas échéant, d'intrigues. Sans doute, l'espoir de jouir d'avantages corrélatifs pouvait atténuer les répugnances que ce danger, bien connu, provoquait : il n'arrivait pas à les anéantir. L'institution des ambassades permanentes ne devint chose officielle que lorsque s'accrédita cette idée, ingénieuse et un peu paradoxale, que l'envoi d'agents nommés à titre fixe constituait un hommage au chef d'Etat qui les recevait. Dès lors, le point d'honneur l'emportant sur la crainte, les ambassadeurs étrangers permanents furent plutôt souhaités qu'appréhendés. Mais cette idée ne prévalut (ju'assez tard, pas avant le xvr siècle.

De ce chef, il reste malaisé de fixer une date à l'apparition de la représentation diplomatique. Celle-ci s'introduisit de fait, dans chaque Etat, suivant les besoins du moment. L'initiative partit de Venise, qui, déjà en 1445, entretenait des agents permanents à Rome, à Milan, à Naples, à Florence. Milan suivit, et Florence. En 1463, un représentant milanais des Sforza résidait en France. Cf. A. von Rœumont, *Della diplomazia italiana del secolo xm al xvi*. Florence, 1857. (Cette édition italienne est beaucoup plus riche en documents que l'édition allemande de 1853, l'un des *Beiträge zur italienischen Geschichte*.)

///. roii.UATtox p/s xoxctATVttxs iwutA Wrr.a. —Moins que personne, le pape ne pouvait se tenir à l'écart du mouvement qui portait les souverains à entretenir entre eux des rapports continus. A la vue des turcs prenant pied en Bosnie et en Herzégovine, le chef de la chrétienté apercevait clairement la nécessité d'unir les princes catholiques pour tourner leurs forces contre l'infidèle. En outre, le concile de Bille, à la suite du Grand Schisme, avait porté au prestige du Siège apostolique des coups assez rudes pour que les pontifes du milieu du xv^e siècle sentissent le besoin, pour le restaurer, de patientes et laborieuses négociations.

Mais la situation du Saint-Siège différait considérablement de celle des gouvernements séculiers. Qu'on le veuille ou non, un représentant du pape sur un territoire quelconque sera toujours autre chose qu'un simple ambassadeur. O dernier représente un souverain qui ne jouit d'aucun pouvoir hors de ses propres Etats; en outre, il ne s'occupe que de questions purement politiques. Le pape, lui, était sans doute un monarque italien, mais sa juridiction spirituelle s'étend sur les catholiques de tout l'univers; d'autre part, il possédait, un peu partout, d'abondantes sources de revenus temporels. Outre le domaine politique, (pii ne pouvait pas lui être étranger, un mandataire pontifical nommé à titre fixe et pourvu de facultés générales aurait dû également déployer son activité sur le terrain ecclésiastique et sur celui des finances. Et de ce chef sa création se heurtait à de particulières susceptibilités. L'évolution de la diplomatie papale se produisit donc dans des conditions beaucoup plus délicates que celle de la diplomatie séculière, et les nonciatures permanentes ne purent s'établir qu'avec lenteur et circonspection. Sous le pontificat d'Alexandre VI (1492-1503), la plupart des puissances européennes, l'Empire, la France, l'Espagne, l'Angleterre, les Etats italiens, entretenaient en curie des agents qui se succèdent d'une façon régulière, par conséquent une véritable représentation diplomatique permanente, et en revanche on ne voit encore nulle part un service de nonces se remplaçant

l'un l'autre avec continuité. P. Richard, *Origines des nonciatures permanentes*, *loc. cit.*, p. 56.

Aussi bien, la papauté connaissait depuis longtemps toute une gamme d'institutions qui lui permettaient de se passer d'ambassadeurs résidents avec moins de préjudice que les gouvernements séculiers, réduits aux seuls envoyés extraordinaires. Répétons-le : plusieurs d'entre elles ont contribué à la formation des nonciatures permanentes, et c'est ce qui rend les origines de celles-ci particulièrement embrouillées.

Dans la seconde moitié du xv^e siècle, le Saint-Siège continue d'utiliser, lui aussi, les envoyés extraordinaires, légats *a latere*, émissaires de toute sorte qu'il charge, sous le nom de *nuntius*, *d'orator*, des besognes temporaires les plus variées. Leurs instructions les disent nommés *pro certis* ou *pro nonnullis negotiis*. Quelques-uns ont un rôle particulièrement difficile et long, les commissaires pour la croisade, envoyés pour travailler à rétablir la paix entre princes chrétiens et à recueillir les décimes destinées à financer la sainte expédition, *oratores et nuntii eommissarii decimarum crucialae* : ce sont eux que l'on trouve à l'origine de la nonciature de France. P. Richard, *Origines de la nonciature de France*, *loc. cit.*, p. 105.

Mais, à côté de ces envoyés temporaires, voici deux catégories de dignitaires ou d'agents permanents, les uns investis d'un rôle ecclésiastique, les autres chargés d'une besogne financière. Les anciens primats ou vicaires apostoliques, dont Grégoire VII avait affaibli l'autorité avec tant de persévérance, avaient cédé le pas devant les légats *a latere*; mais, la désignation personnelle de ceux-ci s'imposant avec moins de rigueur, après le triomphe de la réforme grégorienne, la papauté ne larda pas à attacher le titre et la fonction de légat aux possesseurs de certains sièges épiscopaux. On eut ainsi des légats nés, qui ne différaient guère que de nom avec les anciens primats.

Quand la politique prit dans les préoccupations du Saint-Siège une place plus considérable et que les papes voulurent faire sentir leur action sur un autre terrain que celui de la discipline ecclésiastique, les dangers d'utiliser cette institution apparurent bien vite. Quel fond le gouvernement de l'Eglise pouvait-il bien faire sur des agents pour la plupart issus du pays ou ils représentaient le pape, dépendant de leur propre souverain, appuyés par de puissants chapitres et de nombreuses relations? Mais, aussi, comment se passer d'eux? S'en tenir aux envoyés extraordinaires? Les légats nés les supportaient souvent impatiemment. Cf. P. Richard, *Origines de la nonciature de France*, *loc. cit.*, p. 108, 131; IL Blaudet, *op. cit.*, p. 11, note 2. Du reste, ils connaissaient mal la situation d'un pays qu'ils ne faisaient guère qu'apercevoir.

Or, le Saint-Siège avait sous la main, sur place, d'autres agents permanents, les collecteurs de la Chambre apostolique. Il semblerait, à première vue, que ces obscurs fonctionnaires du fisc pontifical n'eussent dû jouer aucun rôle dans le développement de la diplomatie romaine. En réalité, il en fut tout autrement et la plupart des nonciatures permanentes du xvr siècle ne furent que la transformation d'une collectorie.

Dans certains pays cohabitaient plusieurs collèges, dont la juridiction s'étendait sur un groupe de provinces et chevauchait parfois les frontières politiques. En France, par exemple, le collecteur de Tours avait dans son ressort le duché de Bretagne, et celui de Lyon le territoire de la Savoie. Le Saint-Siège pouvait difficilement confier à de tels agents des missions diplomatiques. Mais ailleurs la circonscription fiscale se calquait sur l'Etat lui-même et le collecteur résidait à proximité du souverain. Rien n'empêchait le pape de le munir de facultés pour qu'il traitât d'autres affaires que celles de la Chambre apostolique. Sans doute, ce

personnel se recrutait généralement parmi les curiaux originaires du pays où on les envoyait; mais ce n'était point là une règle et Ton pouvait également choisir des collecteurs d'origine italienne. Nommés à poste fixe, résidant longtemps sur le même territoire, ils étaient à même de connaître leur milieu. Presque toujours mal vus, comme la plupart des percepteurs d'impôts, il n'y avait guère à craindre qu'ils fussent amenés à trahir les intérêts du Saint-Siège. Ainsi les nonciatures d'Espagne, par exemple, de Venise, de Portugal, de Naples, de Pologne, d'Angleterre, s'ébauchèrent avec les pouvoirs cumulés d'un *nuntius et collector*, qui devint purement et simplement nonce résidant quand les collectories disparurent. Richard, *Origines des nonciatures permanentes*, *loc. cit.*, p. 56, 319; IL Biaudct. *op. cit.*, p. 9

En Allemagne, l'ombrageuse puissance des légats nés rendit rétablissement d'une nonciature permanente particulièrement délicate. Le Saint-Siège se risqua tout d'abord à maintenir un représentant près de la *personne* de l'empereur, sans lui confier aucune juridiction territoriale. Ce poste donna plus tard naissance à la nonciature d'Autriche. Quant aux provinces rhénanes, où dominaient les grands électeurs ecclésiastiques, il fallut se contenter d'agents extraordinaires, jusqu'au jour où le scandaleux mariage et le passage au luthéranisme de l'archevêque de Cologne, Gebhardt son Truchsess, en 1582, fournit à Grégoire XIII l'occasion d'imposer d'autorité la présence à Cologne d'un nonce permanent muni des pouvoirs les plus étendus. IL Biaudct, *op. cit.*, p. 12.

Des nonces commencent à résider auprès des cantons suisses à partir de l'alliance conclue par Jules II avec les confédérés, grâce à laquelle ceux-ci devaient fournir au pape les soldats nécessaires à sa garde (1510). Ils furent tout d'abord des sortes d'agents recruteurs. P. Richard, *loc. cit.*, p. 337.

Les nonciatures permanentes ont donc, ce qui précède le montre assez, les origines les plus diverses. On fait quelquefois honneur à Léon X de les avoir créées, il serait plus juste de dire que le fils de Laurent le Magnifique fut le principal organisateur de la diplomatie pontificale. Sans doute, il multiplia les nonces et prolongea la durée habituelle de leur mission: mais certaines nonciatures permanentes existaient déjà, en somme, avant son pontificat: celles de Venise, d'Espagne, de Suisse: et, dans les postes qu'il créa, les agents ne se succédèrent pas toujours, dans la suite, avec régularité.

Ce qui caractérise les nonciatures modernes, c'est la continuité dans la série de leurs titulaires, et c'est le fait que le pape envoie ceux-ci pour résider, les accréditant pour négocier non point telle affaire spéciale, mais toutes celles (pii peuvent, éventuellement, intéresser le Saint-Siège. Or une telle institution n'a mûri que peu à peu. Dans certains pays, les envoyés pontificaux se succédèrent longtemps sans interruption: dans d'autres, les missions se prolongèrent plusieurs années, avec un caractère d'universalité dans les pouvoirs des agents. De ce chef, des bureaux, un service de correspondance avec Rome, des moyens «l'information s'organisèrent, dans tout le pays: mais, tout cela, plutôt exige par les circonstances qu'en vertu «l'une volonté réfléchie du Saint-Siège.

C'est seulement dans la seconde moitié du xvi^e siècle que l'institution prit son essor. La Réforme protestante et le concile de Trente imposèrent à la papauté, bon gré mal gré, dans le domaine des relations internationales, un changement «l'orientation. Au temps d'Alexandre VI de Jules II, «de Léon X, les papes avaient pu poursuivre surtout une politique «de souverains Italiens, excitant au besoin les uns contre les autres les princes chrétiens, dans le but de fortifier

leur propre situation territoriale. Dans la seconde moitié «du xvi^e siècle, au contraire, Rome devint, parla force des choses, le centre «de la défense catholique. Il fallut au Saint-Siège, dans tous les pays qui n'avaient point fait défection, des mandataires fixes, capables de représenter l'autorité pontificale, de renseigner la curie sur les idées et les événements, d'intervenir sans retard pour barrer la route aux progrès de l'hérésie, de travailler à la mise en pratique des décisions conciliaires. La papauté se détachant des intrigues séculières pour entrer résolument dans la voie d'une politique ecclésiastique, l'institution des nonciatures cessa de subir les fluctuations précédemment imposées par les vues personnelles de chaque pape; elle cessa aussi d'être tiraillée entre les tendances vers une diplomatie nouvelle, manifestées par certains papes, et les répugnances conservatrices de la curie, fidèle aux anciens errements. Elle put donc être organisée de façon définitive. Ainsi, déjà ébauchée sous Alexandre VI et sous Jules II, perfectionnée sous Léon X, elle obtint son achèvement et sa consolidation des pontificats de Pie IV et surtout de Grégoire XIII (1572-1585). IL Biaudct, *op. cit.*, p. 23-33; cf. P. Richard, *loc. cit.*, p. 338.

À la mort de ce dernier pape, non seulement les nonciatures existent que connaîtront le xvi^e et le xvii^e siècle, mais des traditions s'établissent — non point inviolables, sans doute, mais maintenues plus tard dans leurs grandes lignes et leur esprit — concernant le choix des nonces, leur hiérarchie, leurs pouvoirs, leurs émoluments, la durée de leur mission. On choisit les nonces, sauf de rares exceptions, parmi les évêques ou les archevêques; ils sont italiens; on ne les recrute pas n'importe où, mais ordinairement ils font carrière dans la diplomatie, commencent dans les emplois inférieurs pour s'élever aux postes plus importants: ils passent des petites aux grandes nonciatures, car déjà les pays sont classés; ils reçoivent un traitement fixe, variant avec les nonciatures, mais indépendant des ressources personnelles; non seulement ils sont accrédités près du chef de l'Etat, mais ils jouissent, au point de vue de la juridiction ecclésiastique, de prérogatives déterminées. IL Biaudct. *op. cit.*, p. 33-90.

lit. CITAT UCOGH 4/7/1/1 QUL DCS JIOXCIATVHKS. — À la fin du pontificat de Grégoire XIII, époque où l'institution apparaît définitivement organisée, on constate la présence de nonces permanents en Pologne, à Venise, en Savoie, à Naples, à Florence, en Espagne, en Portugal, en France, auprès de l'empereur, en Allemagne (résidence à Gratz) dans les pays rhénans (résidence à Cologne), en Suisse. Avant le xix^e siècle, il ne s'en créa que deux nouvelles, en Flandre (1596) et en Bavière (1783). En revanche, plusieurs disparaîtront: celle de Gratz, supprimée en 1621, celle de Cologne, dont le dernier titulaire, Annibale della Gcngn, le futur Léon XII, nommé en 1791, ne put prendre possession de son poste, à cause de l'occupation de la ville par les armées françaises; celle de Pologne, quand le royaume fut démembré; celles des pays italiens; celle de Suisse, à la suite d'une encyclique de Pie IX, mal accueillie par le conseil fédéral (1873): celle de France, enfin, la République ayant rompu les relations diplomatiques avec le Saint-Siège en 1905. Ainsi l'on pouvait, en 1910, établir de cette façon le bilan de la représentation diplomatique pontificale: plus «pie six nonciatures proprement dites, dont trois de première classe, que leurs titulaires ne quittent «pie pour entrer dans le Sacré Collège: celles d'Autriche, d'Espagne et de Portugal: et trois de seconde classe: celles de Belgique (l'ancienne nonciature de Flandre), de Bavière et du Brésil, tout récemment créée. Des agents diplomatiques d'un degré inférieur représentent en outre «le Saint-Siège dans onze pays de l'Amérique latine: en

Argentine, au Paraguay et en Uruguay sous le nom d'internonces; en Bolivie, au Chili, en Colombie, dans l'Équateur, à Haïti, au Pérou, à Saint-Domingue et au Vénézuél sous le nom de délégués apostoliques. Enfin, un chargé d'affaires, résidant à La Haye, sert à assurer les relations à la fois avec la Hollande et avec le Luxembourg. H. Biaudet, *op. cit.*, p. 28-20, 37-38.

Aujourd'hui, vingt ans après, nous constatons que le chiffre des ambassadeurs du Saint-Siège a doublé. En effet, le pape entretient une représentation diplomatique auprès de trente-cinq États : des nonces apostoliques proprement dits en Allemagne, en Argentine, en Autriche, en Bavière, en Belgique, en Bolivie, au Brésil, au Chili, en Colombie, en Espagne, en France, en Hongrie, en Irlande, en Italie, en Lettonie, en Lituanie, au Paraguay, au Pérou, en Pologne, en Portugal, en Prusse, en Roumanie, en Suisse, en Tchécoslovaquie, au Vénézuéla, en Yougoslavie; un chargé d'affaires dans la république de Libéria; des internonces en Hollande, dans le grand duché de Luxembourg, en Amérique centrale, où le même diplomate, qui réside ordinairement à San-José de Costa-Rica, représente le Saint-Siège auprès des cinq petites républiques de Costa-Rica, de Honduras, de Nicaragua, de Panama et de Salvador. *Annuario pontificio* de 1929, p. 529 (les nonciatures d'Irlande et d'Italie, qui ne figurent pas dans l'annuaire, ont été créées après la publication de celui-ci). En fait, c'est le même nonce qui représente le pape auprès du président de la république allemande et du gouvernement de l'État prussien : de même que l'ambassadeur d'Allemagne près le Saint-Siège est à la fois ministre de Prusse; mais, officiellement, il s'agit de postes distincts et leur titulaire présente doubles lettres de créance.

Tous ces nonces, internonces et chargés d'affaires sont des agents diplomatiques dans le plein sens du mot, accrédités auprès des pouvoirs civils respectifs. Ils dépendent de la Secrétairerie d'État et jouent un rôle politique officiel, public.

Le titre de délégué apostolique est réservé, depuis 1916, aux représentants du pape à l'étranger auxquels le caractère diplomatique n'est pas officiellement reconnu. *Actaap. Sed.*, t. vin, p. 213. Leurs facultés sont d'ordre purement ecclésiastique : ce qui n'empêche pas ces agents d'entretenir, le plus souvent, des relations officieuses avec les gouvernements. Eux aussi, comme les nonces et les internonces, sont des archevêques titulaires. Six d'entre eux dépendent de la Consistoriale : ceux des Antilles, du Canada et Terre-Neuve, d'Esthonie, des Philippines, du Mexique, et des États-Unis; cinq relèvent de la Congrégation pour l'Église orientale : celui de Constantinople, celui d'Égypte, chargé à la fois de l'Érythrée et de l'Abyssinie, celui de Mésopotamie, Kurdistan et Arménie, ceux de Perse et de Syrie; enfin la Propagande en a huit sous sa juridiction : celui d'Afrique (résidence à Bismfontein, dans la colonie anglaise d'Orange), ceux d'Australie, de Chine, du Japon, de Corée, des Indes et de l'Indochine. *Annuario pontificio* de 1929, p. 533.

/F. *pouvoirs DES nonces*. - Les nonces et autres représentants diplomatiques du Saint-Siège jouent le rôle d'ambassadeurs et de ministres plénipotentiaires. Ils traitent avec les gouvernements respectifs les questions intéressant la situation de l'Église catholique dans les pays où ils se trouvent et toutes celles, de quelque nature qu'elles soient, que le pape les charge de négocier. Mais ils sont autre chose encore : Ils exercent, sur le territoire à eux confié, des fonctions d'ordre ecclésiastique, et, à ce point de vue, les délégués apostoliques ne présentent avec eux aucune différence.

1. *Opposition à la juridiction des nonces*. - Si le rôle strictement diplomatique des nonces n'a jamais

rencontré de sérieuse opposition, en revanche leurs prérogatives ecclésiastiques ont suscité d'ardentes controverses et se sont même heurtées, dans la pratique, à de vigoureuses résistances.

On le rappelle les noms de Mare-Antoine de Dominis, d'Edmond Richer, de Justin Fébromus, de Joseph-Valentin Eybcl. M.-A. de Dominis, dans son *De republica ecclesiastica*, soutenait que l'Église n'avait pas une constitution monarchique, mais républicaine, que le rôle du pape n'était que celui d'un premier ministre et que les nonces ne pouvaient prétendre, hors de Rome, à aucune juridiction : ce ne sont que des ambassadeurs, disait-il, des *oratores*, et non pas des surveillants, *speculatores*. La Sorbonne condamna ces propositions en 1618, et la Faculté de théologie de Cologne y joignit ses propres censures. C'est à peu près la même théorie que patronnait E. Richer dans son *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, publié en 1611 et que condamnèrent, l'année suivante, les conciles provinciaux d'Aix et de Sens: la Sorbonne le blâma à son tour et déposa son auteur de la charge qu'il occupait de syndic de la Faculté Fébronius, qui attribuait l'origine de la suprématie papale à l'influence des Fausses Décrétales et invitait l'Église à restaurer la hiérarchie dans sa pureté antique. Le *statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis*, 1763, refusait aux représentants du Saint-Siège, par voie de conséquence, le droit de s'immiscer dans la vie ecclésiastique des pays où ils résident. Son livre, qui provoqua en Europe une vive émotion, fut mis à l'index par une série de quatre décrets, s'échelonnant de 1764 à 1773. L'ouvrage de J. V. Eybcl, *Was ist tier Pabst ?* eut une publicité moins retentissante mais une influence locale plus profonde. L'auteur y déclarait notamment que les évêques ont exactement le même pouvoir que le pape: cependant, comme toute république a besoin d'un président pour en maintenir l'unité, le pape a le privilège de pouvoir exhorter les évêques à bien remplir leur mission et, au besoin, de suppléer à leur négligence, mais il ne peut intervenir dans les diocèses qu'en cas d'exceptionnelle nécessité. Ce livre fut solennellement condamné par un bref pontifical du 28 novembre 1786.

Tous ces traités révolutionnaires, plus ou moins dérivés les uns des autres, produisirent un effet pratique en 1788. Les électeurs de Trèves, de Cologne et de Mayence, ainsi que l'archevêque de Salzbourg, s'insurgèrent ouvertement contre la juridiction du nonce de Cologne, lui refusèrent obéissance, usurpèrent les pouvoirs dont il disposait, notamment le droit de dispenser des empêchements de mariage, et écrivirent à Pie VI pour le sommer de retirer son agent et protester contre toute nonciature. L'archevêque de Cologne s'inspirait ouvertement, dans sa lettre, des idées de Eybcl : *Si officio archi-et-episcopali hue usque pro cibus a me satisfactum, nihilque intermissum fuit quod rectum Ecclesiarum mihi commissarum regimen exposcebat, urgentes illas causas subintrare non video quibus Sanctitati vestric, vi primatus a Deo instituti, jus competit, pro conservanda religionis unitate ac puritate, extraordinarios mittendi legatos ad Ecclesias ubi religionis necessitas id postulaverit ; si hoc, ut confido, non existit, multo minus me obligatum censeo ut nuntio jurisdictione et facultatibus instructo, in gravi potestatis meiv ordinaria' prujudicio, locum cedam, quem Christus, ut ibi vigilem, ut ibi laborem, mihi commisit* (page 173 de la réponse indiquée plus bas). Dans une circulaire adressée à ses suffragants, il condamnait ouvertement le principe même des nonciatures permanentes : « C'est une maxime incontestable, disait-il, et universellement reçue en fait, du droit ecclésiastico-politique, que le pape ne peut envoyer de légats dans les archevêchés et évêchés sinon en cas d'urgence,

c'est-à-dire pour conserver l'unité et la pureté de la religion catholique; en conséquence, les nonciatures permanentes et dotées de juridiction sont chose interdite. 1 *Ibid.*

L'affaire était des plus graves et lit grand bruit. Le pape ne jugea pas possible de répondre par une simple lettre ou par *des mesures* disciplinaires. Il envoya à chacun des quatre prélats un traité qui fut publié et dont la rédaction demanda dix mois de travail aux techniciens de la curie. La *Responsio ad mdropolitanos Moguntinum, Treoircnsem, Coloniensem d Salisburgensem super nundaturis apostolicis*, Home, 1789, n'a pas moins, en effet, de 336 pages in-quarto. Pie VI s'y attache à démontrer, par tous les arguments historiques et juridiques possibles, les droits du Saint-Siège en matière de nonciature. Son livre est demeuré l'arsenal où, par la suite, tous les champions de la juridiction des nonces ont puisé leurs armes.

Il nous suffit de signaler ici ces discussions : au fond, elles se ramènent à la question plus vaste des pouvoirs du pape au titre d'évêque universel, et les développements sur cette matière seront mieux à leur place à l'article *Primauté*. Voir aussi art. *Dominis* (Marc-Antoine de) et *Féronius*; E. Puyol, *Edmond Richer. Étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du xviii^e siècle*, 2 vol., Paris, 1876; *Pii papi Serti responsio... super nundaturis apostolicis*, Home, 1789; D. Bouix, *Tractatus de curia romana*, Paris, 1889, pars VI, de *legatis a latere, nuntiis, etc.*

Cependant, il convient d'insister un peu sur le cas de la nonciature de France : il est tout à fait spécial et ne se rattache aucunement aux conceptions dogmatiques. Les nonces accrédités auprès du roi très chrétien n'ont jamais exercé de juridiction ecclésiastique, et s'il y a eu parfois des difficultés à ce sujet entre Home et Paris, elles ont porté sur des détails, non sur le principe. Le deuxième article de la loi organique du 8 avril 1802 est ainsi rédigé : « Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans la même autorisation (du gouvernement) exercer sur le sol français ou ailleurs aucune fonction relative aux affaires de l'Église gallicane. » Les polémistes ont souvent considéré cette décision comme un coup de force du premier Consul et une injure au Saint-Siège. C'est là une erreur. Sans doute, la forme de cet article s'apparente un peu à la littérature « sans-culotte »; mais le fond reste exactement dans la pure tradition de l'ancien régime.

Or, cette tradition n'a rien de commun avec les théories d'un Fébronius ou d'un Richer : nous avons vu l'accueil que reçut le *Libellus* de ce dernier; quant au premier, le clergé de France repoussa avec indignation, dans son assemblée générale de 1775, la prétention qu'il affichait de se rattacher au gallicanisme. Fébronius pouvait être sincère en revendiquant cette parenté, mais il se trompait, et trop d'historiens limitent et se méprennent sur la vraie nature du gallicanisme.

Ce qui caractérise les gallicans, au moins quand il s'agit des relations entre le Saint-Siège et la France, c'est que leur doctrine est particulariste au premier chef. Ils n'ont pas la prétention de réglementer spéculativement la quotité de juridiction qui revient à la puissance spirituelle et au pouvoir séculier. Ils ne s'occupent que de la France, laquelle, étant donnée les circonstances de son passé, est en possession, disent-ils, d'une législation canonique particulière qu'ils entendent maintenir. Il s'agit d'un droit public non point général, mais national. Ici M.-A. de Dominis, un Richer, un Fébronius posent des principes universels, à prétentions illimitées dans l'espace, valables, à leurs yeux, pour toute la chrétienté. Rien de semblable

pour les gallicans, ils ne s'occupent que des « Liberté* et franchises » de leur propre Église, de la souveraineté et de l'indépendance des rois très chrétiens.

Et ils sont, de ce fait, éminemment conservateurs, alors que les théoriciens mentionnés plus haut font figure de révolutionnaires. Ils ne prétendent pas qu'il y ait corruption du concept ecclésiastique et ne réclament aucune restauration; au contraire : étant donné un état de fait, existant, constatable, ils soutiennent, à défaut de textes difficiles à produire, que possession vaut titre. Dans leurs querelles contre Home, ils plaident au possessoire, non pas au pétitoire. En ce qui concerne les nonces, ils constatent, ce que personne ne conteste, que ceux-ci appartiennent à la catégorie des légats, et ils affirment que la couronne de France a « dans ses chartes » la preuve suffisante qu'aucun légat pontifical ne doit exercer de juridiction ecclésiastique sur le territoire sans lettres patentes délivrées par le roi.

Telle était, au xv^e, au xvii^e, au xviii^e siècle, l'idée que tout le monde admettait. Dans le *Recueil des actes, lettres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, qui peut passer à juste titre pour une des collections officielles de l'Église gallicane, le t. vu (Paris, 1719) contient un chapitre *De l'autorité que les légats et les nonces de notre saint Père le pape peuvent exercer en France, en ce qui concerne la juridiction contentieuse, tant en première instance qu'en cause d'appel*, col. 123 et sq. Or, on peut y lire ceci : «... Les nonces de notre saint Père le pape entreprendraient aussi inutilement de s'établir juges des questions qui forment des procès en France entre les sujets du roi. Il est vrai qu'ils ont un tribunal et exercice de juridiction dans les provinces qui sont soumises à la discipline des décrétales et autres décrets de la discipline du concile de Trente... Cette discipline des décrétales et du concile est contraire à l'usage et aux maximes du royaume. Les nonces du pape ne font autre fonction en France que d'ambassadeurs, et ne peuvent y en faire d'autres, ils n'ont aucun emploi que proche la personne du roi, et n'en peuvent avoir dans le royaume. C'est ce que fit observer M. Orner Talon dans les remontrances qu'il lit au Parlement en qualité d'avocat général, le 15 mai 1617, contre une entreprise de l'archevêque d'Athènes, qui étoit alors nonce en France... Ce nonce avoit dit dans un certificat ou mandement, mis au bas d'une bulle, que l'original de cette bulle est demeuré dans les archives de sa nonciature. Le même magistrat représenta que cette manière de parler ne convient point à nos mœurs » et que le nonce du pape, non plus que les autres ambassadeurs des princes souverains, n'ont ni greffe, ni archives dans ce royaume... Il y a eu des nonces qui ont entrepris de s'attribuer quelque exercice de juridiction; mais aussitôt que MM. les gens du roi en ont eu avis, ils en ont porté leurs plaintes au Parlement, et ces entreprises n'ont eu aucune suite. On peut voir dans plusieurs exemples l'attention de cette cour à maintenir ces anciennes maximes du royaume. » Col. 126

Quoi qu'il en soit de la légitimité de cette attitude, contre laquelle ont protesté au xix^e siècle, plusieurs canonistes français (p. ex. : Bouix, *Tractatus de curia romana*, p. 578) il est certain (pie les papes s'en accommodaient : eu égard, sans doute, à la nature toute spéciale de ses fondements, où n'entrait pour rien la doctrine sur la constitution de l'Église. Il était admis, en curie, que le nonce de France n'a aucune juridiction ecclésiastique. Un document publié en 1910 le montre à l'évidence. II. Baudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes*, pièce xn, p. 311. C'est un mémorandum de la Chancellerie, sorte de directoire à l'usage d'un nouveau nonce. A propos des fonctionnaires de la non-clôture, on y lit ceci, que nous traduisons de l'italien :

• Le nonce n'a qu'un auditeur, qui sert pour recevoir les dépositions des témoins au sujet de ceux qui sont pourvus d'évêchés, abbayes, prieurés, commendes, etc. : étant donné qu'on fait pour cela deux procès, l'un *super statu Ecclesiæ*, l'autre *de vita et moribus* du candidat. Ces procès achevés sont envoyés à Rome par les parties en cause, dans le but d'obtenir l'expédition des bulles. Pour le reste, *comme le nonce n'a aucune juridiction en France*, ainsi n'a-t-il besoin d'aucun autre auxiliaire. »

Cette situation se traduisait dans la comptabilité de la curie : le nonce de France recevait de Rome un traitement fixe beaucoup plus élevé que ses collègues des autres pays, supérieur de moitié à celui du nonce qui venait, à ce point de vue, immédiatement après lui : en 1648, par exemple, 146 écus contre 300. Cela tenait à ce que l'exercice de leur Juridiction assurait aux autres nonces un casuel, dont la prévision entraînait en calcul; celui de Paris, au contraire, ne pouvait pas compter sur les *incerti*, il. Biaudcl. *op. cit.*, p. 78.

Mais en quoi consiste donc, sauf exception, la juridiction ecclésiastique des représentants du pape hors de Rome ? Il convient de distinguer entre le droit antérieur à 1918 et celui que le Code a formulé.

2° *Juridiction des nonces avant 1918.* — Les nonces entraient dans la catégorie des « Ordinaires » ; pour caractériser leurs pouvoirs, les canonistes se plaisaient à alléguer une décrétale de 1265, ou Clément IV assimilait ses légats aux proconsuls de l'ancienne Rome : ils doivent, disait-il, se comporter sur leur territoire *ad instar proconsulum ceterorumque principum quibus certæ sunt decreta provinciarum moderanda*. En effet, le pape les envoie *ut ibidem evellant et dissipent, adificent atque plantent*, c. 2 de *officio legati*, l. I, lit. xv in VI. Ils déduisaient de ce texte le principe général que les nonces jouissent, sur l'ensemble du pays où ils résident, des mêmes pouvoirs que l'évêque dans son diocèse, le métropolitain dans sa province, et le primat dans la région où s'étend son autorité; en d'autres termes, leur juridiction est la juridiction même du pape qui les envoie, restreinte à leur propre territoire, bien entendu, et sous réserve des prérogatives spécifiquement propres au pontife suprême, qui n'entrent pas dans les mandats ordinaires de légation et devaient faire l'objet, le cas échéant, d'une spéciale concession. Voir Bouix, *op. cit.*, p. 632.

Mais à l'application de ce principe général les papes eux-mêmes et le concile de Trente apportaient des limitations positives. Par exemple, aux termes de certaines décrétales, les légats ne pouvaient transférer un évêque d'un siège à un autre, ni accepter sa démission; le concile de Trente avait interdit aux nonces et légats de recevoir à leur tribunal les procès en première instance: plusieurs décisions de la Congrégation du concile avaient blâmé qu'ils approuvassent les confesseurs ou administrassent les saints ordres.

En somme, la juridiction des nonces se ramenait à ceci : juger en appel, concurremment avec les métropolitains, les causes déjà tranchées par les autorités diocésaines (le nonce de Madrid juge même les procès en troisième instance, depuis que Clément XIV, en 1771, a institué à cette nonciature un tribunal de Bote); assister, quand ils le veulent, aux mariages sur toute l'étendue de leur territoire ; accorder certaines dispenses ; instruire les procès canoniques des évêques ; nommer aux bénéfices vacants dont les revenus annuels n'excèdent pas une somme déterminée; prendre des mesures disciplinaires concernant tout ou partie de leur territoire, mesures qui avaient force de loi et restaient obligatoires même après leur départ ; contrôler et redresser au besoin les agissements des évêques et archevêques, sans pouvoir toutefois porter contre eux une sentence pénale, les causes criminelles de Képis-

copat étant rangées par le concile de Trente parmi *ta cans majores*, réservées au pape personnellement.

Pour le reste, il fallait se reporter aux facultés spéciales que les brefs de nomination accordaient à chaque nonce. Aussi bien, la même précaution s'imposait, en pratique, pour les pouvoirs généraux mentionnés ci-dessus, car s'il est loisible au pape d'étendre, suivant les circonstances, la juridiction de ses mandataires, il peut tout aussi bien la restreindre. Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, l. I, c. v, de *legatis et nuntiis apostolicæ Sedis*; Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, t. i a, lit. xxi, c. H. De *auctoritate et dignitate legatorum*; Ferraris, *Prompta bibliotheca* au mot *Legatus*; Bouix. *op. cit.*, p. 629 et sq. ; Wernz. *Jus decretalium*, t. n, 2^e sol., 1915, p. 473 et sq.

3. *Rôle ecclésiastique des nonces depuis 1918.* — Peut-être le Code de droit canonique n'a-t-il pas changé grand-chose aux pouvoirs effectifs de la plupart des nonces, car rien ne prouve que leurs brefs de nomination, dans les premières années du 20^e siècle, leur laissent la juridiction que l'ancien droit prévoyait; en tout cas, il a fortement modifié cet ancien droit lui-même. Tout d'abord, il ne reconnaît plus aux nonces le caractère d'« Ordinaires », et par conséquent la jouissance d'une juridiction proprement dite. Il évite, du reste, d'employer ce mot à leur propos; il utilise l'expression de « pouvoirs ordinaires », ce qui est fort différent, et signifie simplement que les nonces ont des attributions inhérentes à leur charge, sans préjudice des privilèges qu'ils peuvent obtenir d'une délégation spéciale. Aux termes du can. 267, ces pouvoirs ordinaires sont de deux sortes; les uns concernent le rôle diplomatique des nonces et intemonces : entretenir les relations entre le Saint-Siège et les gouvernements civils auprès desquels ils sont accrédités; les autres, communs aux agents diplomatiques et aux délégués apostoliques, représentent ce qui remplace l'ancienne juridiction ecclésiastique : *In territorio sibi assignato advigilare debent in Ecclesiarum statum et romanum pontificem de eodem certiores reddere*. De ce texte, il convient de rapprocher tout de suite le § 1^{er} du can. 269 : aussi bien les nonces que les délégués apostoliques doivent laisser aux Ordinaires locaux le libre exercice de leur propre juridiction.

Ainsi, les nonces d'aujourd'hui n'ont plus d'autre fonction, par rapport au gouvernement ecclésiastique des territoires où ils résident, que d'observer, se rendre compte, et renseigner le pape. Sans doute ne faut-il pas enserrer cette mission dans des limites trop étroites et prétendre que les nonces ne peuvent se permettre, sur l'épiscopal, aucune action spontanée. Incontestablement, leur rôle de surveillant, chargé d'informer le pape, comporte l'autorisation de faire appeler soit les évêques, soit les catholiques influents, pour leur demander les explications qu'ils estiment nécessaires; or, il semble que rien ne leur interdise, à cette occasion, de leur donner des conseils qu'ils savent en harmonie avec les intentions pontificales. Ce qu'ils ne sauraient plus faire, désormais, c'est imposer une ligne de conduite, donner des ordres, de leur propre initiative. La rapidité des communications entre la nonciature et le Vatican enlève tout inconvénient à cette restriction des anciens pouvoirs. Si le nonce estime nécessaire d'intervenir d'autorité dans le gouvernement d'un prélat, il lui suffit d'avertir le Saint-Siège et celui-ci peut le charger immédiatement, s'il le juge à propos, d'agir dans tel ou tel sens ; mais, dans ce cas, le nonce ne procède plus *motu proprio*, il exécute des ordres.

Le Code ajoute que les nonces, outre leurs pouvoirs ordinaires, en possèdent généralement d'autres en vertu de délégations spéciales. Can. 267, § 1. n° 3. Or, un document de la Consistoriale, qui n'a point paru aux *Acta ap. Sedis*, mais qui fut publié par *Il monitore*

ecclesiastico du mai 1920 est reproduit par certains autres périodiques, nous permet de les connaître. Nous utilisons la transcription que donna de ce texte la *Nouvelle revue théologique*, n°* de janvier et février 1921, t. xlviii, p. 38 et 96. La liste porte ce titre : *Index facultatum quas, pro locis missionis suæ nuntiis, internuntiis et delegatis apostolicis penes civitates seu nationes, post codicis juris canonici publicationem, tribuere Ssmus Dominus Noster decrevit, ceteris abrogatis*, Elie comprend 55 articles, répartis en six chapitres, et se conclut par une *animadversio* précisant, notamment, dans quels cas les auditeurs ou secrétaires qui gèrent la nonciature en l'absence du titulaire peuvent se prévaloir de la délégation.

Pour la plupart, ces pouvoirs délégués ressortissent à la compétence de la sacrée Pénitencerie ou de la Congrégation des sacrements : pouvoir d'absoudre toutes les censures réservées au pape simplement ou spécialement, de dispenser de tous les empêchements prohibants de mariage, et, en quantité limitée, des empêchements dirimants, d'accorder un assez grand nombre d'indulgences, de permettre à de simples prêtres, en l'absence d'évêque, d'administrer le sacrement de confirmation, d'autoriser les prêtres infirmes ou âgés à célébrer la sainte messe à domicile, de dispenser de tous les vœux privés où les intérêts de tiers n'entrent pas en question, etc. Signalons encore la faculté, participée des pouvoirs du Saint-Office, d'autoriser la lecture des livres à l'index, celle d'admettre à composition les acquéreurs illégitimes de biens d'Église, au lieu et place de la Congrégation du concile; celle de conférer, dans certains cas, les bénéfices mineurs réservés au Saint-Siège et dont la provision, normalement, revient à la Daterie. En somme, le but de ces délégations est d'épargner, dans bien des circonstances, le recours en curie et de permettre de résoudre sur les lieux, au nom du pape, les difficultés courantes.

Il n'y a que deux articles qui rappellent la juridiction d'antan, bien qu'avec de sérieuses limitations, le 1er et le 46*. Les nonces ont le droit de visiter, par eux-mêmes ou par un ecclésiastique de confiance, toutes les personnes, lieux et choses soumises par le droit commun à la visite de l'Ordinaire diocésain; mais seulement dans des cas particuliers et présentant un caractère de nécessité urgente, si l'Ordinaire lui-même est empêché ou négligent et qu'il n'y ait pas le temps de recourir à Rome. Dans les mêmes conditions d'urgence, et toujours à titre exceptionnel, ils peuvent en outre intervenir dans les affaires des religieux et s'entendre avec les supérieurs sur les moyens les plus opportuns de faire cesser les abus et de rétablir la discipline; à charge pour eux, toutefois, d'avertir immédiatement le Saint-Siège des nouveautés qu'ils auraient cru nécessaire d'introduire pour le bien de la communauté.

Dans le gouvernement de l'Église d'aujourd'hui, si puissamment centralisé, les agents diplomatiques du Saint-Siège représentent un élément des plus précieux. Par leurs dépêches régulières, fréquentes, détaillées, ils tiennent le pape au courant, pour ainsi dire au jour le jour, de tout ce qui mérite d'être signalé dans la vie religieuse des pays où ils résident. Ce qui pourrait échapper au contrôle forcément intermittent des congrégations, qui doivent bien, du reste, s'en rapporter aux rapports que leur adressent les intéressés, les nonces, qui vivent sur les lieux, le découvrent et le signalent. De la sorte, par une voie ou par une autre, tout arrive à la connaissance du pontife souverain. Et la présence des nonces lui donne le moyen d'intervenir au moment qu'il lui plaît, d'une façon particulièrement efficace : qui n'aperçoit la différence entre un ordre envoyé de Borne, par écrit, sous forme administrative, et la même instruction transmise de vive voix par un intermédiaire qualifié, qui fait appeler l'inté-

ressé, la lui développe, la lui commente, et lui laisse entendre qu'il en suivra les effets?

Ce rôle des nonces, qui leur est commun avec les délégués apostoliques, ne se heurte plus, aujourd'hui, sauf peut-être de passagères exceptions, à l'opposition des pouvoirs civils. En France, des circulaires ministérielles des 19 octobre 1823 et 26 février 1821 interdisaient aux évêques de communiquer avec la nonciature autrement que par l'intermédiaire du gouvernement. De bons juristes estimaient ces exigences exagérées, même sous le régime concordataire, et tenaient qu'en tout cas il ne pouvait être question que des rapports officiels, où interviendrait la prétention, de la part du nonce, d'exercer une juridiction. Goudry, *Traité de la législation des cultes*, t. n, 1856, p. 84. Aujourd'hui, personne ne songe plus, semble-t-il, à s'en prévaloir.

Mais les agents diplomatiques proprement dits rendent encore à la papauté d'autres services. Les questions ecclésiastiques et politiques s'enchevêtrent étroitement : telle concession faite sur un point sert de monnaie d'échange pour obtenir satisfaction sur un autre terrain, et quelquefois les gouvernements reçoivent du Saint-Siège ce qu'une Église locale ne céderait qu'à contre-cœur. Même dans les pays où les représentants du pape sont dépourvus de caractère diplomatique, qui oserait affirmer que leur influence officielle n'aboutit pas, bien souvent, à des résultats analogues? Sur la diplomatie pontificale, cf. A. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, Borne, 1899.

IV. Le pape et les Églises orientales. — Ce que nous avons dit, dans le n° n, des rapports du pape avec la hiérarchie concerne uniquement l'Église latine; de même, c'est elle presque seule qu'intéresse la diplomatie pontificale. Or, la catholicité comprend autre chose que des Latins; il nous reste donc à ajouter quelques mots louchant les relations du souverain pontife avec les Églises orientales.

1. COMMENT SE RÉPARTISSENT LES CATHOLIQUES ORIENTAUX. — Les Orientaux catholiques, appelés souvent « unis », forment un total approximatif de 7 millions et demi de fidèles, appartenant à l'un des cinq grands rites : byzantin, syrien, alexandrin, persa et arménien.

1° *Rit byzantin*. — Au rit byzantin se rattachent les Ruthènes, les Boumnins, les Italo-Grecs et Halo-Albains, les Busses, les Bulgares, les Hellènes et les Melkites.

L'Église ruthène compte à elle seule plus de fidèles que toutes les autres communautés catholiques orientales réunies : environ 4 millions et demi. Ils sont massés surtout au sud de la Pologne, — en Galicie, — où veillent sur eux un archevêque, à Lwów (l'ancienne Lemberg, ou Léopol), et deux évêques, à Przemyśl et à Stanisławów; dans la Russie subcarpathique (territoire tchécoslovaque), où ils possèdent deux diocèses, à Eperjes (résidence à Prešov) et à Munkács (résidence à Ujhorod). Ils ont une trentaine de paroisses en Roumanie, où un simple prêtre, résidant à Siret, exerçait naguère la juridiction sur eux en qualité d'administrateur apostolique. L'art. 2 du concordat de 1929 prévoyait qu'ils feraient partie, avec une administration spéciale, du nouveau diocèse à ériger dans le Nord, avec siège épiscopal à désigner d'un commun accord entre le Saint-Siège et le gouvernement royal. *Acta ap. Sed.*, t. xxi, p. 442. Ce nouveau diocèse, Maramures, avec résidence à Bala-Mare, a été érigé par la bulle *Solemni conventione*, du 15 juin 1930, laquelle remet au futur évêque le soin de choisir lui-même le vicaire général ruthène qui aura juridiction sur les fidèles de son rit. *Acta ap. Sed.*, t. xxn, p. 381. Un certain nombre de Ruthènes vivent en Yougoslavie, avec un évêque à Krlicvd, près de Zagreb; en

Hongrie, où ils obéissent à l'évêque byzantin d'Hajdudorog et à un administrateur apostolique ayant titre d'archevêque et résidant à Miskolcs. Les évêques de KrUcvci et d'Hajdudorog n'ont pas seulement juridiction sur les Ruthènes, mais sur tous les catholiques de rit byzantin habitant sur leur territoire. Quelques familles ruthènes sont établies en Allemagne, trop clairsemées toutefois pour relever d'un prélat spécial. L'émigration a implanté en grand nombre les Ruthènes au Brésil, au Canada et surtout aux États-Unis. Le Saint-Siège a donné un Ordinaire propre à ceux du Canada, avec résidence à Winnipeg, en 1912, *Acta ap. Sed.*, t. iv, p. 555, et réglé par un décret du 1^{er} mars 1929 le statut de ceux «les États-Unis : les familles d'origine galicienne y relèvent d'un évêque résidant à Philadelphie, celles qui proviennent de la Russie sub-«arpathique dépendent d'un autre évêque, habitant Homestead; mais, pour faciliter les relations entre leurs troupeaux respectifs, les deux prélats entretiennent à New-York un délégué commun. *Acta ap. Sed.*, t. xxi, p. 152.

L'Église unie de Roumanie prospère en Transylvanie, dans la partie du royaume récupérée, depuis les derniers traités de paix, sur l'ancien empire d'Autriche-Hongrie. Sa population atteint le chiffre d'un million et demi de fidèles. La métropole de Blaj compte actuellement quatre évêchés suffragants, ceux de Cluj-Gherla (résidence à Cluj), de Lugoj, d'Oradca-Marc et de Maramurcs (résidence à Bain-Mare). Cf. bulle *Solemni conventione*, du 15 juin 1930, *Acta ap. Sed.*, t. xxii, p. 381. Quelques fidèles de cette Église vivent encore sur sol hongrois et un certain nombre s'est transplanté dans l'Amérique du Nord, où les ont rejoints des prêtres de leur rit.

Les États-Unis connaissent aussi quelques Italo-Grecs ou Italo-Albanais, dont l'Église compte à peu près, au total, 60 000 membres, établis surtout dans les anciennes possessions byzantines de l'Italie continentale, Calabre, Rouille, et en Sicile. Ceux de la péninsule possèdent un évêque à Lungro, les Siciliens restent soumis à la juridiction des évêques latins.

Du temps des tsars, l'organisation hiérarchique d'une Église catholique de rit byzantin-slave sur le sol de la sainte Russie orthodoxe offrait des difficultés pratiquement insurmontables. On pouvait, à la rigueur, embrasser le rit latin, quitte à perdre sa réputation de bon Russe; mais catholique et byzantin passaient pour notions incompatibles. Cependant, quelques isolés se rallièrent à Rome tout en gardant leur rit. En quel nombre ? Les statistiques d'avant la guerre les évaluaient à 6 000 seulement; de récentes publications parlent d'un chiffre supérieur à 16 000, rien que pour le territoire polonais. On en trouve un groupe assez important en Mandchourie. Pour ces derniers, le Saint-Siège a nommé, le 20 mai 1928, un Ordinaire résidant à Khnrbine. *Acta ap. Sed.*, t. xx, p. 366. Il y a lieu de mentionner aussi un petit nombre de catholiques de rit oriental parmi les Russes proslits réfugiés à Berlin, à Prague, et surtout en France.

L'Église bulgare, avec 7 000 fidèles environ, se concentre à peu près tout entière sur le territoire national. La hiérarchie a été modifiée ces dernières années et Sa Sainteté Pie XI lui a préposé, le 31 juillet 1926, un évêque fixé à Sofia, avec le titre d'administrateur apostolique. *Acta ap. Sed.*, t. xviii, p. 392.

Quant aux Hellènes, dont le chiffre ne dépasse pas 30 000, et que se partagent la Grèce et la Turquie, ils relèvent d'un évêque, dont la récente installation à Athènes a suscité, de la part du clergé orthodoxe, une opposition des plus violentes.

Si nous quittons l'Europe pour passer en Asie occidentale, nous y trouvons une Église de rit byzantin

beaucoup plus importante que les quatre dernières que nous venons de mentionner, l'Église melkite. Son chef s'intitule patriarche d'Antioche et de tout l'Orient. Entendons-nous sur le terme : l'Orient, ici, veut dire l'ancien diocèse impérial de ce nom, qui foimait, avec ceux d'Asie, de Pont et de Thrace, une préfecture du prétoire. Le patriarche étend sa juridiction sur une douzaine d'éparchies, et lui-même gouverne immédiatement celle de Damas. Au témoignage «le Sa Béatitude le patriarche Cyrille II Moughabghab, dans une lettre datée du 17 mars 1927 et publiée dans *L'union des Églises*, n° de mars-avril 1929, la population melkite, que tend à accroître un mouvement assez accentué d'union de la part des orthodoxes qui voulaient, dépasse 160 000 âmes. Elle est répandue en Syrie, en Palestine, en Transjordanie, en Égypte, dans le Grand-Liban, les montagnes «les Druses et le territoire des Alaouites. On en trouve des colonies, pourvues d'églises de leur rit, dans diverses villes d'Europe, d'Amérique et d'Australie. Les melkites peuvent se servir, comme langue liturgique, du grec ou de l'arabe, à leur choix; pratiquement, ils utilisent surtout l'arabe et beaucoup de leurs prêtres ignorent le grec. Cf. C. Korolevskij, art. *Antioche*, dans le *Diction, d'hist. et de géogr. ecclésiastiques*.

2° *Rit syrien*. — Le même titre de patriarche d'Antioche et de tout l'Orient est également exercé par les chefs des deux Églises qui pratiquent le rit syrien : celle des Maronites et celle des Syriens purs.

L'Église maronite compte neuf éparchies et environ 400 000 fidèles, dont le Grand-Liban constitue le principal habitat. Le patriarche administre lui-même l'éparchie de Gzail et Batroun (Byblos et Botrys). Les exigences du commerce, les tracasseries des Turcs, les limites trop étroites de leur foyer primitif ont fait essaimer depuis longtemps les Maronites en Syrie, en Chypre, sur le territoire des Alaouites, en Palestine, en Égypte, en France, dans les Amériques, en Afrique et en Australie. Cf. art. *Maronites (Église)*.

Les Syriens purs atteignent le chiffre de 30 000 fidèles environ, et sont gouvernés, sous l'autorité du patriarche, par six archevêques ou évêques. Les mêmes raisons d'émigrer expliquent la présence de familles dispersées au Grand-Liban, en Palestine, en Turquie, en Europe, en Afrique, en Amérique; mais le gros de cette Église habite l'Irak et la Syrie. La résidence officielle du patriarche se trouvait naguère à Mardin, en Turquie d'Asie; en 1929, le Saint-Siège l'a transférée à Beyrouth.

3° *Rit alexandrin*. — Au rit alexandrin se rattachent l'Église copte et l'Église éthiopienne. En faveur des Coptes, Léon XIII a créé, en 1895, le patriarcat d'Alexandrie, qui est actuellement sans titulaire et régi par un administrateur apostolique; du patriarcat dépendent deux sièges suffragants, celui de Thèbes ou Luqor et celui d'Iermopolis, avec résidence à Minich. La population des fidèles, répandus en Égypte, atteint le chiffre approximatif de 30 000.

Les Éthiopiens catholiques sont un peu plus nombreux : environ 40 000; ils habitent l'empire d'Éthiopie et l'Érythrée; ils n'ont point d'épiscopat et sont gouvernés par des vicaires apostoliques.

4° *Rit persan*. — Le rit persan est suivi par les Chaldéens et les Syro-Mahibars. Au nombre de 60 000 environ, les Chaldéens vivent en Perse, dans l'Irak et en Turquie d'Asie, répartis en plusieurs éparchies que la guerre de 1911-1918 a fortement bouleversées. Ils obéissent au patriarche «le Babylone, qui réside à Mossoul, en Mésopotamie. Il convient de signaler l'existence de quelques groupes isolés de Chaldéens catholiques en Syrie et dans le Grand-Liban, ainsi que quelques colonies en Europe et en Afrique. Voir art. *Nestorienne (Église)*, col. 243 sq.

Les patriarches de Babylone ont longtemps revendiqué la juridiction sur les Syro-Malabars, mais ils se sont heurtés à l'opposition du Saint-Siège. Cf. S. Glinmll. *Ganinx relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldeorum Ecclesiam*, Borne, 1002. Lrs Syro-Malabars ont une hiérarchie représentée par un métropolitain cl trois suftragaiits. Ils habitent, ou nombre de 500 000. les deux royaumes de Trn-vancore et de Cochîn, dans les Indes anglaises.

5° *Hit arménien*. — Victimes attirées des Turcs, les Arméniens, qui tonnent une Église ayant son rit propre, donnent au monde le spectacle d'un peuple (pie les persécutions n'arrivent pas A détruire et qui, dépouillé de patrie, trouve dans la langue cl les cérémonies de son culte religieux le signe de son unité. Partis de Cilicie, ils se sont créés Jadis des foyers au Caucase, en Bulgarie, en Hongrie; en Transylvanie, où ils sont environ 45 000; le concordat roumain de 1929 prévoit pour eux un « chef spirituel avec siège A Gherla ». Les 5 000 Arméniens qui vivent en Galicie possèdent un archevêque A Lwów. Le berceau de celle Église, l'Arménie, détient encore, nominalement, treize sièges archiépiscopaux ou épiscopaux; mais les massacres et les persécutions ont ruiné ces chrétientés. Jusqu'en 1928, le siège officiel du patriarche était Stamboul: un bref apostolique du 15 octobre 1928 a transféré le siège A Beyrouth. *Acta ap. Sed.*, t. xxi, p. 548. Des 70 000 fidèles soumis A la juridiction patriarcale quelques-uns se cramponnent A la terre de Turquie, d'autres se sont fixés au Grand-Liban, en Syrie, en Perse. L'Europe et l'Amérique en ont également recueilli certains groupes. (Les quelques renseignements pour lesquels nous ne donnons pas de justification, el qui ne proviennent pas de *l'Annuario pontificio* de 1929, notamment ceux qui concernent le chiffre respectif des populations, sont dûs A l'obligeance de notre collègue Mgr Dib, dont la scrupuleuse documentation se fonde en partie sur des informations privées mais sûres, en partie sur le dépouillement de multiples périodiques, la plupart en langues orientales, dont l'utilisation directe nous eût été impossible.)

// *la cosanfidATioN romaine ni: i/Rguse oiuknt aLE*. — Depuis 1917, le pape possède en curie, pour communiquer avec les catholiques n'appartenant pas au rit latin, un organisme spécial : la *congregatio pro Ecclesia orientali*. Comme elle n'existait pas encore à la date où parut l'article consacré aux congrégations romaines, il y a lieu d'en dire ici quelques mots. Voir aussi Part. Missions, col. 1872.

1° *Avant 1917*. — Le régime immédiatement antérieur à 1917 avait été organisé par la constitution *Homani pontifices* de Pie IX, publiée le 6 janvier 1862. P. Gasparri. *Codicis juris canonici /antes*, t. n, p. 9 IG. Ce document contient un excellent résumé des tâtonnements successifs de la papauté pour assurer, jusqu'à cette époque, les relations avec les chrétientés orientales.

Après avoir repoussé le reproche de vouloir latiniser, adressé quelquefois à ses prédécesseurs, et avoir affirmé hautement que les papes ne veulent point modifier les rites propres de l'Orient, si vénérables par l'antiquité de leurs origines el que pratiquèrent tant d'illustres Pères de l'Église, mais seulement veiller à ce que rien ne s'y introduise de contraire à la foi catholique et de dangereux pour le salut des Ames, Pie IX y rappelle les tentatives pontificales pour ramener les dissidents à l'unité cl subvenir aux besoins spirituels des communautés unies au Saint-Siège.

Des organismes spéciaux apparurent en Curie dès le déclin de l'hégémonie des consistoires, au xvr siècle, c'est-à-dire quand fut adoptée la pratique de répartir la besogne de gouvernement entre diverses commissions cardinalices. Grégoire XIII érigea une congrégation

De rebus Grivcorum, dont Clément VIII accrut l'autorité cl accéléra les travaux. Elle cessa de fonctionner en 1605. Au sein de la Propagande, créée par Grégoire XV en 1622, Urbain VIII (1623-1644) pratiqua deux sections, l'une chargée de la correction des livres liturgiques en langue grecque, *Congregatio super correctione euclilogii Grucorum*, l'autre préposée aux affaires disciplinaires des Orientaux, *Congregatio super dubiis Orientalium*. La première devait son origine aux renseignements donnés par le roi d'Espagne, Philippe IV, sur les Italo-Grccs de Calabre el de Sicile, qui se servaient, paraît-il, de missels de provenance orthodoxe, où les erreurs dogmatiques abondaient. Clément XI (1700-1721) étendit ses attributions aux livres liturgiques de toutes les Églises orientales. Il lui donna un préfet et un secrétaire distincts de ceux de la Propagande el lui adjoignit des consultants spécialisés dans l'étude des langues de l'Orient. En revanche, la section particulièrement affectée, dans la Propagande, à la discipline des Orientaux, perdit sa physionomie propre et s'absorba dans le reste de la congrégation. Celle-ci, quand elle devait traiter d'affaires concernant une Église non latine, nommait chaque fois une commission de cardinaux, choisis parmi ses membres, et passant pour connaître le pays en question. Il n'y avait donc plus, dès lors, en Curie, qu'un seul organisme exclusivement destiné aux Orientaux, cl sa mission, de pur contrôle, se limitait à la révision des livres liturgiques. B en fut ainsi jusqu'en 1862.

Sous le pontificat de Pie IX, les rapports entre Borne et l'Orient parurent entrer dans une phase de plus grande activité; la nécessité s'imposa d'un moyen de communication permanent et mieux adapté A la situation nouvelle. Le pape crut le trouver dans une division de la Propagande en deux sections tout à fait distinctes l'une de l'autre, quoique sous la présidence d'un meme préfet.

La section de l'Église orientale eut son secrétaire, ses employés, ses consultants, qui ne s'occupaient en rien des missions latines. Chaque cardinal qui en était membre fut affecté A un rit déterminé: il devait se faire le rapporteur des questions qui s'y référaient et acquérir, de ce chef, une compétence de spécialiste. Pie IX dissolvait la congrégation instituée par Clément XI pour la correction des livres orientaux el confiait au nouvel organisme le soin de réviser toute la littérature ecclésiastique des Églises non latines, quel qu'en fût l'objet : traduction de la sainte Écriture, recueils de textes législatifs, traités de discipline ou d'instruction catéchétique.

A cette besogne présidait un cardinal · ponent *, dont la charge, permanente, faisait l'objet d'une nomination spéciale du souverain pontife.

(.elle section de l'Église orientale restait cependant intégrée dans la Propagande : meme préfet, meme palais, meme sceau: elle formait l'une des deux brandies, également principales, dont se composait la congrégation. P. Gasparri. *loc. cit.*

20 */Aœuvre de lienotl A' V*. — I ne telle situation présentait des dangers que Benoit XV Unit par sentir de façon aigue. Personnellement, les papes avaient toujours reconnu aux rites orientaux le droit à l'existence. Saint Pie V, par exemple, constitution *Providentia*, du 20 août 1566, dans P. Gasparri, *Codicis juris canonici jontes*, l. r, p. 201. Benoit XIV, const. *Allal.r sunt*, du 26 juillet 1755, *ibid.*, t. n, p. 156, les avaient protégés contre les infiltrations latines. Après Pie IX. Léon XIII avait affirmé bien haut sa volonté de respecter leur vénérable et attadiantc physionomie. Les tenues de l'encyclique par laquelle il étendit la fête des saints Cyrille et Méthode A l'Église universelle 30 septembre 1880. *Leonis X/II*, p. A/, *acta*, t. il, p. 125, ceux de la bulle de information des basiliens de

Galle, 12 mai 1882, *ibid.*, L in, p. 58, ceux, surtout, de la célèbre constitution *Orientalium dignitas*, du 30 novembre 1891, *ibid.*, t. xiv, p. 358, rendent, à ce point de vue, un son d'une incontestable netteté.

Dans la pratique, toutefois, la pensée des souverains pontifes ne fut pas toujours exactement composée, ni leur impulsion tout à fait obéie. Trop d'Occidentaux, se recommandant de la Propagande, laissaient entendre par leurs paroles et par leurs actes qu'à leurs yeux le règne du Christ s'identifiait avec les formes romaines de la vie religieuse et qu'ils souhaitaient la disparition de la diversité culturelle, comme la rançon nécessaire de l'unité catholique.

Très attachés à leurs traditions, facilement ombrageux, les Orientaux gardaient une attitude réservée. En 1893, la légation du cardinal Langénieux, archevêque de Keims, au congrès eucharistique de Jérusalem produisit les meilleurs effets. Au lieu de se montrer soupçonneux et distant, le légat s'efforça de prendre un contact intime avec l'épiscopat catholique des rits orientaux. Il provoqua et reçut ses confidences, dissipa ses inquiétudes, établit entre lui et la papauté des liens de confiance réciproque. Au mois d'octobre 1891, un colloque eut lieu, à Rome, entre le pape Léon XIII, le cardinal Langénieux et trois patriarches d'Orient. On y étudia les moyens de donner un nouvel essor à ces chrétientés appauvries et si longtemps opprimées par les autorités civiles. G. Goyau. A. Pératé, P. Fabre, *Le Vatican, les papes et la civilisation*, Paris, 1895, p. 360.

Mais il fallait bien le reconnaître : la Propagande recueillait les fruits amers du zèle maladroit déployé par certains Latins : les Orientaux ne lui accordaient qu'une confiance limitée. En outre, et Benoît XV le relève comme un motif d'innover, soumettre les vénérables Églises d'Orient, riches d'un si glorieux passé, à la congrégation chargée d'évangéliser les infidèles, n'était-ce pas leur imposer une humiliation, leur faire sentir que l'on tenait leurs membres pour des catholiques douteux ? Il ne manquait pas, remarque le pape, d'esprits chagrins pour le prétendre. *Acta ap. Sed.*, t. IX, p. 529.

Afin d'enlever tout fondement à un pareil grief. Benoît XV voulut non seulement créer une congrégation spéciale pour l'Église d'Orient, mais en réserver au souverain pontife, personnellement, la préfecture : la mettre, en somme, sur le même pied que les deux premiers départements de la Curie, le Saint-Office et la Consistoriale.

Il opéra sa réforme par le *novo proprio* : *Dei providentis*, du 1er mai 1917, *Acta ap. Sed.*, t. ix, p. 529, dont le Code de droit canonique reproduit les dispositions. La congrégation de l'Église orientale a compétence exclusive sur toutes les matières qui intéressent les Églises non latines, qu'il s'agisse de personnes, de discipline ou de culte : même si ces questions présentent un caractère mixte, c'est-à-dire concernent en même temps des catholiques latins. Seul le Saint-Office garde, en face d'elle, ses droits propres, territorialement illimités. Évêques, clergé, moines, laïcs, n'ont affaire qu'à elle. Si les questions qu'ils lui soumettent relèvent du contentieux, elle se charge de les transmettre elle-même au tribunal qui les résoudra. Immédiatement dirigée par un cardinal qui porte le titre de secrétaire, elle comptait, au 1er janvier 1929, vingt cardinaux, dont deux seulement ne résidaient pas en Curie, un assesseur, un substitut, dix autres fonctionnaires, deux interprètes et trente-huit consultants.

Au mois de janvier 1926, Sa Sainteté Pie XI créa, dans le sein de la Congrégation, une commission spéciale pour suivre plus près les affaires de Russie, *Acta ap. Sed.*, t. xviii, p. 62; sous la présidence du cardinal secrétaire, elle comprenait, en 1920, six mem-

bres, dont un rapporteur et un secrétaire, et en outre quatre consultants. Le *novo proprio* du 6 avril 1930 vient de la détacher de la congrégation et de lui donner une existence autonome. *Acta ap. Sed.*, t. xxii, p. 153.

Peu après la naissance de la Congrégation de l'Église orientale, Benoît XV créa l'institut pontifical oriental par le *novo proprio* : *Orientalis catholici*. Du 15 octobre 1917, *ibid.*, t. ix, p. 531. Ouvert aux prêtres latins qui se destinent au saint ministère en Orient, aux Orientaux catholiques et aux orthodoxes *veritatis altius inquirenda cupidi*, ce collège fournit à ses étudiants un exposé objectif des diverses théologies orthodoxes et des législations de toutes les Églises d'Orient. Ceux qui le fréquentent s'initient à la littérature patristique orientale, à l'histoire sacrée et profane des pays où fleurissent les Églises non latines, à leur géographie, à leur ethnographie, à leur organisation civile et politique. Son organisation trahit, de la part du Saint-Siège, un double souci : assister et diriger les catholiques orientaux, travailler, dans l'esprit du divin fondateur de l'Église, à l'union entre tous les membres de la grande famille chrétienne. Il est vrai, cet institut ne fait point partie intégrante de la congrégation; mais, soumis immédiatement à sa juridiction, il la prolonge, pour ainsi dire et forme une de ses annexes.

III. RÔLE DU PAPE DANS LE RECRUTEMENT DE L'ÉPISCOPAT ORIENTAL. — Il saute aux yeux qu'un des principaux moyens d'action sur une société quelconque est l'influence que l'on peut exercer sur le choix de ses chefs. Il convient donc de faire ici une place à part aux interventions du pape dans le recrutement de l'épiscopat oriental. Voyons en premier lieu les Églises pourvues d'un patriarche et, dans chacune de celles-ci, le rôle du pape d'abord dans l'élection patriarcale, puis dans la nomination des simples archevêques ou évêques : nous examinerons ensuite les Églises aux destinées desquelles ne préside pas un chef unique.

1° *Les Églises possédant un patriarche.* — Une remarque préalable : quelle que soit l'indépendance, à l'égard de Rome, de l'élection à un siège patriarcal, au moins faut-il toujours que le souverain pontife continue les résultats du scrutin. Cette confirmation est indispensable pour que l'élu puisse commencer à exercer sa juridiction : non seulement le droit pontifical l'exige, cf. can. 5 du IV^e concile du Latran de 1215, inséré au *Corpus juris*, X. L V, tit. xxxii, de *privilegiis*, c. 23, mais les textes législatifs propres à chaque Église en proclament la nécessité; et si, en fait, l'on a vu parfois de nouveaux patriarches consacrer des évêques ou réunir des synodes avant de l'avoir reçue, une telle façon d'agir serait à ranger nettement, de nos jours, au nombre des abus.

En effet, la demande de continuation n'est pas une formalité pure, quelque chose d'analogue à la notification que fait de son avènement au trône un nouveau souverain aux autres chefs d'État. L'Église catholique n'est pas un conglomerat de sociétés indépendantes; elle comporte une hiérarchie à la tête de laquelle est constitué le pape. Dans l'antiquité et le haut Moyen Âge, les patriarches orientaux échangeaient entre eux, et avec celui de l'« ancienne Rome », lors de leur élection, des lettres dites iréniques ou lettres de paix. Le fait que le pape repoussait une de ces lettres équivalait à un refus de reconnaître son auteur comme participant à la communion catholique, à une négation de ses pouvoirs patriarcaux. Sous une autre forme, cet accueil des lettres iréniques par le souverain pontife n'était pas autre chose que la confirmation exigée par le droit moderne. Cf. C. Kanilewskij. *Histoire des patriarches orientaux*, t. m, 1911, p. 105.

La pratique suivie de nos jours pour la demande

de confirmation ne varie pas sensiblement d'une Église à l'autre. Après l'élection, les membres du synode d'où celle-ci procède communiquent au pape le résultat des opérations et lui demandent de l'approuver; de son côté, l'élu écrit au souverain pontife une lettre où il formule sa profession de foi catholique et sollicite le pallium. Cet insigne, que le pape accorde solennellement en consistoire, est en effet le témoignage sensible de l'agrément pontifical. Sur le symbolisme et l'histoire du pallium, voir Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, partie, I. II, c. Liir-Lvn, éd. de Bar-le-Duc, t. n, p. 81-111, et L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., 1903, p. 381.

La confirmation de l'élection patriarcale représente le minimum de l'ingérence romaine. Nous allons constater que celle-ci va quelquefois beaucoup plus loin.

1. Elle se borne à cela chez les *Maronites*. Le synode du Mont-Liban de 1736 a minutieusement réglé le mécanisme de l'élection du patriarche : IIIe partie, c. Vf, n° 7, dans *Collectio Lucensis*, t. n, col. 310. Seuls les membres de l'épiscopat prennent part au vote, à l'exclusion du reste du clergé et des laïcs. Il appartient au métropolitain (ou à son défaut, à l'évêque) le plus ancien de convoquer le synode et de le présider. Les scrutins commencent le dixième jour après le trépas du patriarche défunt et se succèdent jusqu'à obtention d'une majorité des deux tiers des voix. Le vote par correspondance ou par procureur n'est pas admis : les électeurs absents se contentent d'adhérer d'avance, par écrit, au résultat final. Ne peut être choisi qu'un candidat d'au moins quarante ans, prêtre, et même, en règle générale, évêque. Aussitôt obtenu, le résultat est proclamé; si l'élu est présent et qu'il accepte les suffrages, on l'intronise incontinent et l'on fixe la date de la consécration. Celle-ci a lieu, d'ordinaire, le dimanche suivant ou un jour de fête s'il s'en trouve un à date rapprochée. C'est seulement après cette cérémonie que s'expédient à Home la lettre synodale et l'autographe du nouveau patriarche, l'une et l'autre sollicitant la confirmation et le pallium.

Aux termes du même synode du Mont-Liban, IIIe partie, c. iv, n° 15, *ibid.*, col. 300, les évêques tiennent leur nomination du patriarche, qui n'y procède qu'avec le consentement des autres évêques, requis à la majorité des voix. Le clergé et le peuple de l'éparchie vacante sont préalablement consultés, mais ils ne formulent qu'un simple vœu. Aucune intervention du pape. Cf. art. Maronite (*Église*), t. x, col. 123 et 126.

2. Chez les *Melkites*, le pape intervient immédiatement après la mort du patriarche, pour nommer un vicaire apostolique, choisi parmi les évêques du rit, qui administre le patriarcat pendant la vacance. Il appartient à celui-ci de réunir et de présider le synode à moins que le Saint-Siège ne confie cette mission au délégué apostolique de Syrie; à ce sujet, la pratique manque d'uniformité.

Le synode doit être convoqué dans le plus bref délai possible. Seuls les évêques ont droit de vote; ils peuvent porter leur suffrage soit sur l'un d'entre eux, soit sur un simple prêtre. Les scrutins se succèdent tant que n'est pas obtenue la majorité absolue. Si l'élu est présent et accepte l'élection, on l'intronise sur-le-champ; le lendemain il officie pontifiquement entouré de tous les évêques qui concélébrent avec lui. Les électeurs expédient alors à Home les actes de la procédure synodale, en demandant au Saint-Père de ratifier leur choix et «t'accorder le pallium à l'élu. Celui-ci écrit en même temps pour solliciter les mêmes faveurs et émettre sa profession de foi. De son côté, le délégué apostolique de Syrie envoie un rapport à la Congrégation de l'Église orientale. Voir, dans les *Acta*

ap. Sed., t. xvni, p. 249, le consistoire du 21 juin 1926, où Sa Béatitude le patriarche Cyrille IX Moughabghab fut préconisé par Sa Sainteté Pie XI.

Pour l'élection des évêques ou archevêques, le patriarche propose aux suffrages de l'épiscopat trois candidats, qu'il choisit indifféremment parmi les religieux ou les prêtres séculiers et qui doivent obtenir la majorité absolue des voix épiscopales. Il prend ensuite parmi eux qui bon lui semble. Jusqu'en 1920, cette liste était présentée aux laïcs de l'éparchie vacante, le clergé n'ayant aucune part au vote. En principe, il s'agissait des seuls notables, mais quiconque jouissait d'un peu d'aisance prétendait à cette qualité. L'élection se faisait à la majorité relative; était élu celui (lui obtenait le plus de voix. Comme cette pratique donnait lieu à des tumultes et provoquait des retards, le patriarche Dimitri I r Qâdl l'a supprimée et sa mesure, si elle fut accueillie avec stupeur, n'a cependant provoqué aucune rébellion.

La provision de la métropole d'Alep donne lieu à une procédure spéciale. Sur convocation du patriarche ou du vicaire nommé par lui pour administrer l'éparchie vacante, le clergé séculier, à l'exclusion des moines, s'assemble à la cathédrale sous la présidence de son doyen. Douze notables laïcs, convoqués de la même façon, assistent à la réunion à titre de témoins. Est élu le candidat qui obtient la majorité absolue des voix. Le procès-verbal de l'élection, signé de tous les prêtres et des douze notables, est adressé au patriarche, qui examine les qualités canoniques de l'élu et soumet son nom au jugement de l'épiscopat. La majorité absolue des évêques doit lui être favorable. Cependant, le clergé ne dispose que de deux tours de scrutin : si le second n'a pas donné de résultats, l'élection est dévolue au patriarche, qui nomme un prêtre de son choix, toujours avec le consentement de la majorité des évêques.

Pour tous les sièges, y compris celui d'Alep, le nouvel évêque tient sa nomination du patriarche : le pape n'intervient à aucun titre. C. Korolevskij, *Histoire des patriarchats melkites*, t. ni, p. 394 et 551; art. *Antioche*, dans *Diet, d'hist. et de géogr. ccd.*, t. ni, col. 678 et 680.

3. Pour les *Syriens purs*, le droit actuel louchant l'élection du patriarche et des évêques résulte des dispositions du dernier synode national de Charte, célébré en 1888. Les actes de cette assemblée, approuvés par le Saint-Siège, ont été publiés à Home en 1897, par les soins de la typographie de la Propagande.

Élisent le patriarche les seuls membres de l'épiscopat, convoqués en synode par l'évêque auxiliaire du patriarche défunt, qui assume, à la mort de celui-ci, la fonction de vicaire patriarcal. Tous les archevêques et évêques qui ne sont point suspens de l'usage des pontificaux doivent prendre part à l'élection, à moins de raisons légitimes qu'ils doivent faire connaître par écrit au vicaire. Dans ce cas, ils déclarent adhérer d'avance au résultat des scrutins. Ceux-ci commencent le dixième jour après le trépas du patriarche décédé. Outre les évêques, sont éligibles les simples prêtres, pourvu qu'ils aient atteint quarante ans. La majorité des deux tiers des voix est exigée. L'élu est intronisé immédiatement après son acceptation, et consacré le dimanche suivant. Cette dernière cérémonie achevée, le synode et le nouveau patriarche écrivent au pape, chacun de leur côté, pour solliciter à la fois la continuation et le pallium. *Synodus Sciar/ensis Syrorum... anno 1888*, c. vin, art. 2, p. 218, Voir, dans les *Acta up. Sed.*, t. xxi, p. 458, le consistoire du 15 juillet 1929, où fut préconisé le patriarche actuel, S. B. Gabriel Tappouni.

Quand un archevêché ou évêché devient vacant, le patriarche nomme aussitôt un vicaire pour l'administrer provisoirement. Dans le délai de trois mois, il écrit

au clergé et aux notables de répartir pour leur prescrire de lui présenter trois candidats, auxquels ils rendent bon témoignage et qu'ils déclarent dignes de leur être préposés à titre de pasteur. En possession de cette liste, il convoque le synode, qui doit compter, pour être valide, au moins trois évêques présents, outre le patriarche lui-même. Les autres peuvent déléguer un procureur, qui dispose de leur suffrage. Est élu celui des trois candidats qui obtient la majorité absolue. Si aucun des trois n'était jugé digne, le patriarche écrirait à l'éparchie, au nom du synode, pour se faire présenter une autre *terne*. Au besoin, il renouvellerait sa demande une troisième fois. Dans le cas où les trois listes successives ne contiendraient le nom d'aucun candidat acceptable, l'éparchie perdrait pour cette fois son droit de présentation et le synode choisirait librement.

Pour être consacré, le nouvel évêque doit obtenir au préalable l'agrément du pape; le synode ajoute qu'il convient » qu'après avoir pris possession de son siège il écrive à Sa Sainteté, *litteras venerationis, obedientiae et devotionis, ibid.*, art. I, p. 223. Voir, pour les Syriens purs, Part. Antioche, l. i, col. 1130 (S. Vailhé).

L'Église arménienne a fait à l'élément laïque et au bas clergé, jusqu'en 1867, une large place dans l'élection de son patriarche. Lorsque les Arméniens catholiques rompirent avec le patriarche schismatique de leur rit, en 1710, ils présentèrent à Benoit XIV, qui l'agréa, un patriarche uni à Borne, l'épiscopat, le clergé et le peuple s'étaient entendus pour choisir le candidat, et cette pratique, spontanément adoptée, se conserva plus d'un siècle. Elle présentait des inconvénients graves; non seulement elle occasionnait de désastreux conflits, mais elle semblait établir une égalité de droits constitutionnels entre les éléments divers qui participaient à l'élection.

Par sa bulle *Reversurus*, du 12 juillet 1867, Pie IX réserva strictement l'élection patriarcale aux seuls membres de l'épiscopat, à l'exclusion de tout prêtre ou autre clerc, et il réprouva en termes énergiques l'intervention laïque, à quelque titre et sous quelque prétexte qu'elle se manifestât. *Collectio Lacensis*, l. n, col. 568.

Le pape formulait la même règle à propos de la provision des simples sièges épiscopaux. Cette bulle fut d'abord accueillie avec soumission, mais trois ans après quelques prêtres formèrent un groupe de dissidents, en révolte ouverte contre ses dispositions. Pie IX tâcha de les calmer en publiant la bulle *Quartus supra*, du 6 janvier 1873, *ibid.*, col. 572. Il y expliquait dans quel sens l'ingérence des laïcs et du clergé ne pouvait être tolérée, à savoir si l'on revendiquait pour eux un véritable droit de suffrage; mais on pouvait l'admettre, disait-il, s'il s'agissait uniquement d'accorder à tel ou tel candidat « bon témoignage ». Il se refusait, toutefois, à la tolérer même dans ce sens pour l'élection du patriarche, *tum propter dignitatis eius eminentiam, tum quod universis sua* regionis episcopis praepositus sit*.

Léon XIII alla plus loin, et tout en réservant l'entière liberté du synode épiscopal, il permit à celui-ci, à titre transitoire en 1880, puis, sept ans plus tard, comme une faveur permanente, d'inviter le clergé et le peuple à recommander, dans un délai restreint, cinq ou six évêques qu'ils jugeraient particulièrement dignes de la charge patriarcale.

Le concile arménien tenu à Borne en 1911, auquel nous empruntons cet historique, a réglé minutieusement la procédure de l'élection, en tenant compte de ces diverses interventions pontificales. *Acta et decreta concilii nationalis Armenorum... anno Uni 1911*, Borne, t. x, vaticane, 1914, p. 113.

À la vacance du siège, le vicaire patriarcal informe immédiatement le pape, à moins (pie celui-ci n'en

dispose autrement, prend en mains l'administration provisoire. Il convoque le synode électoral et en fixe la date d'ouverture. N'en font partie que les seuls évêques ou archevêques, résidentiels ou titulaires, relevant du patriarcal, à l'exclusion de tout autre évêque de rit arménien. Le vote par correspondance ou procureur n'est pas admis. Seul un évêque est éligible. Avant de se rendre au synode, les électeurs rassemblent le clergé et les notables de leur éparchie, en ayant grand soin d'éliminer toute cause de désordre ou de faction, et les invitent à dresser une liste de cinq ou six évêques particulièrement dignes. À leurs yeux, de la charge patriarcale. Ces listes doivent, sous peine de nullité, être remises dans les quinze jours qui suivent la convocation au synode. Au scrutin secret, les évêques réunis se prononcent d'abord sur l'idonéité de chacun des candidats ainsi présentés. Ces recommandations, toutefois, ne créent aucun droit, même pour ceux que cette première ventilation reconnaît dignes, et les électeurs ne sont point obligés de choisir parmi eux le patriarche.

La procédure d'élection est assez spéciale. Si la majorité requise des deux tiers des voix n'est point obtenue après six tours de scrutin, les électeurs, au 7^e et au 8^e ne peuvent voter que pour un candidat ayant déjà obtenu quelque suffrage; aux deux tours suivants, ils doivent obligatoirement donner leur voix à l'un des deux candidats les plus favorisés au dernier scrutin. Après quoi, si aucun résultat n'est encore obtenu, il faut recourir au compromis et s'en remettre à la décision d'un groupe de 3, 5 ou 7 électeurs, choisis parmi les membres du synode, et qui ont trois jours pour aboutir. Et encore le compromis n'est-il possible que si tout le monde est d'accord sur le principe et les modalités : une seule opposition le rend impraticable. Dans ce cas, et de même si les compromissaires n'ont point rempli leur tâche au bout de trois jours, le choix du patriarche revient au pape.

À supposer qu'il puisse être élu et qu'il accepte, le nouveau dignitaire est revêtu des habits de sa fonction et l'on fixe le jour où on l'intronisera. Encore faut-il, toutefois, que le délégué apostolique y consente, au nom du Saint-Siège. Après l'intronisation le synode et l'élu écrivent à Borne, chacun de leur côté, pour demander confirmation et pallium.

Pour les simples évêques, l'élection faite par l'épiscopat arménien n'obtient d'effet que si le pape la confirme. La bulle *Reversurus* exigeait davantage : le synode devait simplement présenter au pape une liste de trois candidats, parmi lesquels le Saint-Père choisissait en toute liberté. Ces dispositions provoquèrent une émotion telle que Pie IX, par un décret de la Propagande daté du 6 décembre 1876, consentit à les modifier. *Jus pontificium de propag. fide*, publié par de Martinis, t. viA, p. 367, note.

À la vacance d'un siège, le patriarche convoque le synode; le quorum est de trois évêques *diocésains* personnellement présents, sans compter le patriarche lui-même: les absents peuvent envoyer leur suffrage sous pli cacheté, mais non point se faire représenter par procureur. Le clergé et le peuple de l'éparchie vacante donnent leur « témoignage » dans les mêmes formes que pour l'élection patriarcale, en s'abstenant avec grand soin de toute formule qui laisserait entrevoir une prétention de leur part d'amoindrir la liberté des électeurs synodaux : le concile de 1911 décrète même que le patriarche, si des abus éventuels le conseillaient, pourrait supprimer sans retour cette consultation populaire.

Le synode n'a droit, pour obtenir la majorité absolue requise pour l'élection, qu'au deuxième tour de scrutin. Si le second ne donne aucun résultat, le choix de l'évêque est dévolu au pape. Quand l'un des deux scrutins procure la majorité voulue, le patriarche adresse à

Home les actes du synode cl le *curriculum vitæ* de l' élu. Si le souverain pontife confirme l'élection, il le fait savoir par lettres apostoliques. C'est seulement quand il les reçues, que le patriarche peut accorder à l' élu l' institution canonique, en mentionnant expressément le consentement pontifical. Jusqu'à réception des Ictrcsnpostollqucs. le résultat de l'élection doit rester secret. Concile arm. de 1911, *loc. cit.*, p. 115. Sur les Arméniens, voir Arménie, t. î, col. 1888-1968 (L. Petit), et *Did, d'hist. dde géogr. ccd.*, t. îv, col. 290-391 (Fr. Toumcbly).

Cette législation s'applique uniquement à l'élection des évêques dépendant du patriarcat. Pour l'archevêque de Lwów, le seul Ordinaire arménien qui soit, pour le moment, indépendant du patriarche, l'empereur d'Autriche-Hongrie le choisissait parmi trois candidats présentés par le clergé arménien de Galicie. Cette faveur lui avait été accordée, le 20 septembre 1819. par le bref *Inter cetera* de Pie VII. *Jus pontif. de prop, fide*, t. iv, p. 583. Avant cette date, alors que la Galicie faisait partie du royaume de Pologne, le pape nommait lui-même l'archevêque, sur présentation d'une *terme* par le clergé; le roi de Pologne accordait l'*erequatur*. Depuis le démembrement de l'empire des Habsbourg, il n'est pas douteux que le privilège impérial soit aboli : personne n'en a hérité; voir l'allocution consistoriale du 21 nov. 1921, *Acta ap. Scd.*, t. xin, p. 521. En revanche, rien ne laisse supposer que la présentation par le clergé soit supprimée. L'archevêque actuel de Lwów a été nommé avant les derniers traités, en 1901. Vraisemblablement, quand il s'agira de lui donner un successeur, le clergé présentera trois candidats, et le pape fera lui-même la nomination, après avoir toutefois demandé au président de la république de Pologne « s'il n'a pas de raisons de caractère politique à soulever » contre son choix. Concordat de 1925, art. 11, *Ada ap. Sed.*, I. xvn, p. 277.

5. Les *Chaldeens* sont exactement régis, en ce qui concerne l'élection du patriarche et des évêques, par le même droit que les Arméniens. En cITcl, Pie IX étendit à leur Église les dispositions de la bulle *Deversurus*, par la constitution *Cum ecclesiastica disciplina*, du 31 août 1869. *Jus pont. de prop, fide*, t. viô, p. 32. Le patriarche Joseph VI Audo, après avoir élevé contre cette mesure les plus véhémentes protestations, cf. *ibid.*, p. 276, finit par s'incliner devant l'énergie du Saint-Père. Il obtint toutefois, le 21 août 1877. que lui fussent accordées les concessions faites aux Arméniens pour le remplacement de la *terme* par l'élection d'un seul sujet, présenté à la confirmation papale. *Ibid.*, p. 366, note.

On nous n dit cependant qu'aujourd'hui les Chaldeens n'usaient plus de cette faveur et soumettaient au pape les noms des trois candidats, en manifestant leur préférence pour l'un d'eux.

6. Le patriarcat *copte* d'Alexandrie, nous l'avons déjà vu, date seulement de 1895. Léon XIII y nomma, à titre de vicaire, Mgr Cyrille Macaire, qu'il éleva quatre ans après à la dignité patriarcale. Il n'y eut donc pas d'élection pour cette fois. Or, Mgr Cyrille Macaire fut contraint de démissionner en 1908, et personne ne l'a encore remplacé; le siège n toujours été, depuis lors, régi par un administrateur, choisi directement par Home.

Cependant un synode se tint au Caire, en 1898, qui régla la procédure d'élection au siège patriarcal et aux évêchés. Ses décrets, approuvés le 1er mai 1899, et imprimés la même année à la typographie de la Propagande, constituent, en cette matière, le droit écrit de l'Église copte.

À la mort du patriarche, son vicaire général avertit aussitôt le doyen des évêques, qui assume les fonctions de vicaire patriarcal. Son premier devoir est d'annon-

cer, par dépêche, le décès du souverain pontife et de lui écrire le jour où le synode se réunira; en même temps il fait pr.rt de la nouvelle à l'épiscopat et le convoque à rassemblée. Tous les évêques, et eux seuls, sont électeurs; les absences doivent être motivées. Les prélats légitimement empêchés envoient, par procureurs sous pli cacheté, un bulletin de vote portant trois noms. Les opérations électorales commencent le cinquième jour après la mort du patriarche. Elles ont pour objet de désigner trois candidats, à la majorité absolue des suffrages. Ces candidats peuvent être non seulement des évêques, mais de simples prêtres, Agés d'au moins quarante ans. Si aucun résultat n'était obtenu au bout de quinze jours, les électeurs perdraient leurs droits et l'élection serait dévolue au Saint-Siège. Quand les trois candidats sont dûment choisis, et qu'ils ont accepté, le vicaire patriarcal écrit au pape une lettre où il indique le nom des élus, le nombre de voix obtenu par chacun, le caractère régulier des scrutins et la volonté de tous les électeurs d'accepter d'avance celui des trois que le pape choisira. Il demande en même temps pour celui-ci le pallium et prie le Saint-Père de ne pas faire attendre sa réponse. Tous les membres du synode souscrivent ce document et jurent de garder le secret sur le nombre des suffrages. Quand arrive la décision papale, le nouveau patriarche est intronisé et émet sa profession de foi catholique. *Synodus alexandrina Copiorum*, Home. 1919, p. 187.

Le choix des évêques et des métropolitains, car le synode du Caire en prévoit, est réservé. d'après la législation de 1898, à l'épiscopat, qui procède par scrutin. à la majorité absolue des suffrages, et en tenant compte du « témoignage du clergé et du peuple ». Le texte ne dit rien, cependant, de la façon dont celui-ci doit être obtenu. En revanche. il exprime le vœu que le nouvel évêque soit pris dans l'eparchie vacante. Il s'agit là d'une élection au sens strict et non pas seulement, comme pour le patriarche, de la présentation d'une *terme*. Toutefois l' élu doit être confirmé par le pape avant de pouvoir être consacré. En outre, obligation lui est faite d'écrire au Saint-Père, immédiatement après son Intronisation, une lettre « de vénération, d'obéissance et d'absolue soumission ». *Ibid.*, p. 192.

Mais une clause du synode du Caire a rendu jusqu'ici cette procédure inapplicable. En effet, le *quorum* exigé pour la validité des opérations électorales est de trois évêques *propriam sedem habentes, prêtre Dominum Patriarcham*. Or, jusqu'ici, l'épiscopat de cette Église n'a jamais compté plus de deux prélats résidentiels, ceux d'Hennopolis (Mnch) et de Thèbes, et il n'y a plus de patriarche depuis 1908. En pratique, les évêques coptes ont donc toujours été, et sont encore, directement nommés par le Saint-Siège.

2° *Les Églises dépourvues de patriarche*. — Pour le moment, nous ne voyons aucune Église orientale n'ayant point de patriarche à sa tête où les sièges épiscopaux ne soient pas librement pourvus par le souverain pontife. Pour le moment, disons-nous, car avant 1918 il n'en était pas ainsi. Il va de soi que les vicaires ou administrateurs apostoliques doivent tenir leur nomination directement du pape. C'est le cas pour l'administrateur byzantin de l'Église bulgare, pour les administrateurs préposés aux Huthènes Miskolcs et à Sirt. En effet, bien qu'appartenant à la catégorie des Ordinaires et jouissant de prérogatives inhérentes à leur charge même. Ils n'exercent pas leurs pouvoirs en leur nom propre. À la différence des évêques, dont l'autorité est reconnue comme de droit divin sur le troupeau à la garde duquel le chef de toute l'Église les a commis, la juridiction des vicaires ou administrateurs n'est qu'une émanation de la juridiction papale : c'est à la place et au nom du pape qu'ils gnu-

vernent. Cf. Code de droit canonique, L I", lit. vir, *De suprema potestate deque tit qui ejusdem sunt ecclesiastico jure participes*. Pour les évêques proprement dits, leur libre choix par le pape est une question de fait.

Avant 1918, tous les évêchés *ruthènes* d'Europe se trouvaient sur territoire austro-hongrois. L'art. 19 du concordat de 1855, renouvelant les anciens privilèges impériaux de nommer aux évêchés, ne faisait aucune différence cuire rits; simplement il imposait à S. M. impériale et royale l'obligation de prendre, *in posterum*, l'avis préalable de l'épiscopat de la province. Le pape n'intervenait que pour donner l'institution canonique. A. Mercati, *Raccotta di concordati*, p. 825. Les termes du synode ruthène de Gallicie, tenu en 1891, montrent que la pratique correspondait au droit concordataire : *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciar, habit» Leopoli anno 1891*, Home, typ. de la Propagande, 1896, p. 117 (ce synode fut approuvé par le Saint-Siège le 1er mai 1895).

Ni la Pologne, ni la Tchécoslovaquie n'ont hérité des privilèges de la double couronne. Aujourd'hui, le choix des évêques appartient donc au souverain pontife; mais les deux gouvernements ont acquis sur les nominations un « droit de regard »; cf. concordat polonais de 1925, art. 11. et *modus vivendi* de 1928 pour la Tchécoslovaquie, art. 4, *Acta ap. Sed.*, I. xvn, p. 277 et t. xx, p. 66.

Quant aux évêchés *ruthènes* d'ouïrc-Allanlique, le pape y pourvoit directement. Cf. bulle *Ea semper* du 11 juin 1907, dans *Acta sanctæ Sedis*, t. xu, p. 3, et décrets de la Congrégation de l'Église orientale des 18 mars 1929 et 24 mai 1930, *Acta ap. Sed.*, t. xxi, p. 152 et l. xxii. p. 340. Sur les *Buthènes*, on pourra consulter G. Hoffmann, *Die Wiedervereinigung der Ruthenen*, dans *Orientalia Christiana*, t. m. fasc. 2, n° 12, Home, 1925; E. Likowski, *Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung genannt Union :u Rrest*, Fribourg-en-Brissgau, 1901 (trad. du polonais, par P. Jedzink).

L'Église *roumaine* unie, dont tous les évêchés faisaient aussi partie de l'ancien empire d'Autriche-Hongrie jusqu'aux derniers traités de paix, a subi, pour les nominations épiscopales, les mêmes vicissitudes que l'Église *ruthène* : choix des évêques par l'empereur, libre collation pontificale, enfin droit de regard du gouvernement roumain; art. 5 du concordat de 1929, *Acta ap. Std.*, t. xxi, p. 113.

Le premier concile metnapolitain de Blaj, de 1872, auquel renvoie à ce sujet le troisième et dernier, célébré en 1900 à l'occasion du deuxième centenaire de l'union avec Borne, *Concilium provinciale tertium provincia' ecclesiastici? græco-catholicæ Alba-Julienensis et Fogarasiensis*, approuvé le 21 déc. 1905 et publié à Blaj en 1906, p. 79. permet de se rendre compte, vaille que vaille, de la procédure suivie pour la présentation des candidats aux sièges épiscopaux. Il faut, pour cela, rapprocher des fragments épars dans la législation concernant le métropolitain, les évêques, chapitres, curés, etc.; en outre, presque toutes les règles données à ce propos s'accompagnent d'incises dans le genre de celles-ci : *ubi usus viget, ubi mos obtinet*. Voici ce que l'on peut en extraire, sans absolue certitude.

Une élection se fait en synode diocésain, auquel interviennent, avec voix individuelle, le vicaire capitulaire, les membres du chapitre cathédral et les protopopes, dont la fonction s'apparente à celle de nos archiprêtres. Les curés y prennent part « médiatement »; c'est-à-dire, sans doute, en y envoyant des représentants. Le synode se tient sous la présidence du métropolitain. Il appartient à celui-ci d'examiner ensuite, avec ses suffragants, la science et les qualités morales du candidat; de le présenter, enfin, à la nomination du souverain, en insistant pour (pic celle-ci intervienne dans les délais canoniques.

Telle était, autant que les textes permettent de le conjecturer, la procédure suivie jusqu'en 1918. Cf. *Concilium provinciate primum provincia: ecclesiastica' gni co-catholiar Alba-Julienensis et Fogarasiensis*,. 1872, approuvé le 19 mars 1881 et publié à Blaj en 1886, p. 30, 40. 50. 51. Bien n'oblige à penser qu'elle soit changée, sauf, bien entendu, que la proposition se fait maintenant au pape, et non plus à l'empereur.

Il faut dire la même chose pour l'évêché byzantin d'*Hajdudorog*, créé en 1912 et suffragant de la métropole latine d'Esztorgom (Gran, Strigonin). *Acta ap. Sed.*, t. iv, p. 129. Primitivement pourvu par l'empereur, il est maintenant de libre collation papale, puisque le Saint-Siège, à juste titre, considère la Hongrie d'aujourd'hui comme une nouvelle entité politique.

L'évêque de Krizevci, suffragant de l'archevêque latin de Zagreb, est lui aussi nommé par le pape, depuis que la Croatie a cessé de faire partie de l'empire des Habsbourg pour se rattacher au royaume de Yougoslavie.

Quant à l'Ordinaire des *Russes* de Mandchourie, résidant à Kharbinc, il n'existe que depuis 1928 et le pape l'a nommé sans intermédiaire *Acta ap. Sed.*, t. xx, p. 366.

Les *Italiens* de rit byzantin n'ont pas eu d'évêque résidentiel jusqu'en 1919 : Ils possédaient un métropolitain, vivant à Borne, et quelquefois d'autres évêques, mais sans aucune juridiction et dont le rôle se bornait à faire les ordinations. Benoit XV, par la bulle *Catholici fideles gricci ritus*, du 13 février 1919, a érigé un siège épiscopal à Lungro et l'a pourvu lui-même quelques jours après. *Acta ap. Sed.*, t. xi. p. 222.

Les *Hellènes* catholiques de Grèce et de Turquie obéissaient naguère au délégué apostolique de Constantinople. En 1911, ils obtinrent un évêque de leur rit, qui résida effectivement d'abord à Stamboul, puis à Athènes. Les deux prélats qui se sont succédés à la tête de cette Église ont été choisis directement par le pape. Cf. *Studmn*, 1925. p. 87.

Restent les *Syro-Malabars*, qui se rattachent, nous l'avons vu, au rit persan. Jusqu'au xix^e siècle, ils restèrent soumis à la juridiction des évêques latins du pays. Pour mettre fin à certaines tendances schismatiques, arguant de l'asservissement à un rit étranger, Léon XHI créa, le 20 mai 1887, deux vicariats apostoliques spéciaux pour les Chaldéens de l'Inde, ceux de Koltuyam et de Trkhoor. Il y préposa, il est vrai, des évêques latins; mais c'était un premier pas vers la constitution d'une Église indigène : d'autant plus que le pape donnait à chaque évêque un vicaire général de rit persan, autorisé à confirmer et à célébrer solennellement des offlces pontificaux. Bref *Quod jam pndcm*, dans *Leonts XIII P. M. acta*, t. vu, Rome, 1888, p. 106. Neuf ans après, Léon XHI alla plus loin ; en même temps qu'il créait les deux nouveaux vicariats d'Ernakulam et de Changanacherry, il décida que tous les vicaires apostoliques seraient désormais choisis dans le clergé inalabarc. Bref *Qua: rei sacrer, ibid.*, t. xvi, 1897. p. 229. Enfin S. S. Pie XI organisa définitivement, en 1923, la hiérarchie dans cette Église; il érigea Enuikuhinien métropole et les trois autres vicariats en évêchés. Dans le même consistoire du 20 décembre, où il annonçait cette nouvelle, il nomma l'archevêque et ses trois suffragants. *Acta ap. Sed.*, t. xv. p. 608 et 613. On pourra trouver des renseignements utiles sur les diverses Églises orientales dans B. Janin, *Ixs Eglises orientales et tes rites orientaux*, 2^e éd, Paris, s. d., cf. P. Dib. *Revue des sciences religieuses*, t. x. 1930, p. 231-300.

Γ AC7/UN UU PAPL 8PA LA biSCIPUNH bUS frOUBBS <>/;///A γλ./l s. — Le premier canon du Code de droit canonique formule le principe que la législation de

l'Églisc latine n'affee te les Orientaux que s'ils sont spécialement visés ou que « la nature des choses » le comporte. Cette exception se vérifie surtout à propos des relations d'un rit à un autre. Quant au droit oriental lui-même, le Saint-Siège a pris récemment l'initiative d'en promouvoir la codification: tâche particulièrement ardue si l'on songe à la variété des disciplines. Le numéro du 2 décembre 1929 des *Acta apostolicae Sedis* a publié une *notificatio* faisant connaître la création, dans l'Église, d'une commission cardinalice « d'études préparatoires », t. xxv, p. 669. Pour le moment, nous sommes donc réduit à glaner quelques renseignements dans des textes épars, concernant telle ou telle Église.

A cette différence près qu'elles se conforment aux dispositions spéciales de leurs propres statuts conciliaires, on peut dire que les Églises orientales qui n'ont point de patriarche entretiennent avec le pape les mêmes relations de dépendance que l'Église latine elle-même : aussi bien, tous les conciles ou synodes orientaux, patriarchaux et autres, doivent être, pour obtenir force de loi, approuvés par le Saint-Siège. Les évêques recourent à Rome pour toutes les dispenses, conseils et directions dont ils ont besoin, et la Congrégation de l'Église orientale exerce sur eux le même contrôle que la Consistoriale sur l'épiscopat latin. Vraisemblablement, ils sont tous tenus, comme les Latins, aux rapports réguliers sur l'état de leurs diocèses respectifs : au moins voyons-nous cette obligation figurer dans plusieurs textes; la bulle *Ea semper*, par exemple, du 11 juin 1907, exige ce rapport tous les trois ans de l'évêque ruthène des États-Unis, *Acta sanctae Sedis*, t. xli, p. 5; le synode de Blaj de 1872 fixe, pour les Roumains, les intervalles à cinq ans, *l. c.*, p. 37.

Naturellement, les Églises dotées d'un patriarche entretiennent avec Rome des relations moins étroites; c'est au patriarche que les évêques recourent dans les affaires qui dépassent leur compétence ou exigent des lumières spéciales; pour la plupart des dispenses, notamment de mariage, quand le patriarche ne tient pas de sa charge le pouvoir de les accorder, il jouit d'une délégation permanente du souverain pontife, qui permet aux évêques de ne pas recourir, pratiquement, à d'autres qu'à lui. Cf. concile du Mont-Liban de 1736, II* partie, c. xi, n° 15, dans *Collectio Lacensis*, t. n, col. 171; synode de Charfè, pour les Syriens, *loc. cit.*, p. 183; synode arménien de 1911, *loc. cit.*, p. 288; synode du Caire, pour les Coptes, *loc. cit.*, p. 171. C'est le patriarche qui exerce sur les évêques la surveillance nécessaire.

Mais, de son côté, il doit des Comptes au pape et subit son contrôle. Chaque patriarche présente au Saint-Père, à époques déterminées, un rapport détaillé sur l'état de son Église. Les intervalles peuvent varier, suivant les législations respectives, approuvées par le Saint-Siège. Pour les Maronites, ce rapport n'est obligatoire que tous les dix ans, et le patriarche n'est pas tenu de l'apporter lui-même; il peut le faire parvenir par procureur ou même par la poste. Cône, du Mont-Liban. IIP partie, c. vi, art. 9, *loc. cit.*, col. 311. Les patriarches arménien et chaldéen présentent le leur tous les cinq ans, en même temps qu'ils font personnellement la visite *ad limina*, bulles *Heversurus*, § 19 et *Cum ecclesiastica*, § 5, dans *Jus pontificium de prop, fide*, t. vi a, p. 157, et t. vi b, p. 84. De même le patriarche copte, lorsqu'il y en a un; mais en outre chaque évêque, dans cette Église, est tenu de fournir, également tous les cinq ans, un rapport individuel sur sa propre épararchie : synode du Caire, *loc. cit.*, p. 180. Ces documents ne constituent pas de simples-comptes rendus académiques, mais un moyen, pour le pape, de connaître et d'intervenir : les deux bulles citées plus haut ne manquent point de préciser, parlant du patriarche : *man-*

data et monita humiliter excipiat et diligentissime exequatur.

Quand le pape croit devoir intervenir de façon particulièrement intense dans la vie d'un patriarcat, il lui arrive de nommer un visiteur apostolique muni d'une juridiction déléguée plus ou moins étendue qui se substitue, dans les domaines où elle s'applique, à celle du patriarche lui-même. Pendant tout le temps de la visite, les pouvoirs du patriarche, sur tel ou tel point, se trouvent ainsi suspendus. Voir, par exemple, le décret de la Congrégation de l'Église orientale du 16 avril 1929, supprimant la visite pour les Arméniens et réintégrant le patriarche dans sa juridiction normale. *Acta ap. Sed.*, t. xx, p. 111.

Enfin, l'autorité du patriarche ne s'exerce pleinement, en fait, que sur le territoire où l'Église a officiellement son siège. A l'égard des colonies établies autre part, et où n'est pas encore organisée la hiérarchie, la Congrégation de l'Église orientale ne lui laisse guère qu'un droit de sollicitude dont elle se réserve de régler l'activité. C'est elle-même, en effet, qui accorde aux prêtres orientaux voyageurs ou émigrants les pouvoirs opportuns, moyennant les garanties qu'elle estime nécessaires. Cf. les deux décrets des 23 décembre 1929 et 7 janvier 1930, dans *Acta ap. Sed.*, t. xxn, p. 99 et 106.

On le voit, les Églises orientales pourvues d'un patriarche échappent sans doute, beaucoup plus que l'Église latine, à la centralisation moderne. Elles sont loin, cependant, de vivre, à l'égard de Rome, dans une indépendance administrative absolue. Du reste, si larges que puissent être leurs prérogatives, les patriarches orientaux catholiques font partie d'une communauté qui ne possède qu'un chef suprême, le pape. Au jour de leur consécration, ils jurent au pape obéissance et fidélité, lui reconnaissent la pleine autorité législative, judiciaire, coercitive, sur la catholicité tout entière. Implicitement, ils s'engagent à ne pas lui résister, le cas échéant, s'il croit nécessaire de les juger et de les punir, et leurs fidèles ne les tiennent pour légitimes, eux, qu'à la condition et dans la mesure où ils restent en communion avec le père des pères et l'évêque des évêques.

Il serait facile de dresser ici une impressionnante bibliographie : rien qu'à propos de la centralisation pontificale, ce sont tous les ouvrages publiés sur la constitution de l'Église, à une période quelconque de son histoire, que l'on pourrait énumérer. Nous n'en ferons rien. Les travailleurs désireux de contrôler nos assertions ou d'entreprendre une étude plus complète auront le moyen d'y procéder aisément, en se reportant aux sources et aux ouvrages que nous avons cités en abondance, avec renvois aussi exacts que possible, dans le corps de cet article.

V. Martin.

PAPIAS D'HIERAPOLIS, (n° siècle). — Papias est un des personnages les plus mystérieux de l'antiquité chrétienne. Nous ne savons presque rien à son sujet, et les quelques renseignements que nous avons sur lui sont, de la part des historiens, l'objet d'interminables discussions.

Saint Irénée, qui est le premier à parler de lui, le représente comme un auditeur de Jean, un compagnon de Polycarpe, un homme ancien. *Contra Irenaeum*, V, xxxiii, 4. A nous en tenir à la donnée qui fait de lui un compagnon de Polycarpe, nous sommes en droit de penser qu'il a dû naître dans le dernier tiers du premier siècle, entre 70 et 80 et que son activité littéraire a trouvé son apogée vers 120-130. Polycarpe en effet a subi le martyre en 155 à un âge très avancé : Papias devait avoir sensiblement le même âge que lui et disparut sans doute de ce monde vers la même époque.

Nous pourrions avoir des données plus précises peut-être, si nous savions avec certitude quel Jean Pa-

pias n été l'auditeur. La question est difficile A résoudre. Eusèbe nous a en effet conservé le prologue du grand ouvrage de Paplas, et nous y Usons ce qui suit : • Je n'hésiterai pas à te communiquer, en les rangeant au nombre de mes interprétations, toutes les choses que j'ai bien apprises des anciens et que j'ai bien conservées dans ma mémoire, me portant garant de leur vérité. Car je ne goûtais pas, comme la plupart, ceux qui parlent beaucoup, mais ceux qui enseignent le vrai, ni ceux qui remémorent les préceptes étrangers, mais ceux qui remémorent les préceptes donnés par le Seigneur h la foi et provenant de la vérité elle-même. Et, s'il survenait à l'occasion un de ceux qui avaient fréquenté les anciens, je faisais mon enquête sur les discours des anciens : qu'avaient dit André, Pierre, Philippe; qu'avaient dit Thomas ou Jacques; qu'avaient dit Jean ou Matthias ou quelque autre des disciples du Seigneur? et ce qu'Aristide et Jean l'Ancien, les disciples du Seigneur, disent. Car je ne croyais pas que ce que contiennent les livres pût me rendre autant de services que ce qui vient de la voix vivante et subsistante. » Eusèbe, *IL E.*, III, xxxix, 3, 4.

Ce texte est loin d'être clair. Nous y voyons d'abord que Papias a consulté des anciens, πρεσβυτέρου, et qu'il a pris plaisir à les entendre. Mais nous Ignorons quels sont ces anciens. Nous y apprenons ensuite que Paplas a interrogé ceux qui avaient fréquenté les anciens; et ceux-ci lui ont fourni des renseignements de deux sortes : ils lui ont répété d'une part ce qu'avaient dit, εἶπεν, André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu; Ils lui ont répété d'autre part ce que disent, λέγουσιν, Ariston et Jean l'Ancien, disciples du Seigneur. Les personnages du premier groupe sont sept des apôtres; Ils semblent bien avoir déjà disparu du monde au moment où Papias faisait ses enquêtes, car celui-ci demande à ses informateurs ce qu'ils avaient dit (au parfait). Les membres du second groupe, au nombre de deux, parient encore (au présent) au temps de Papias qui aurait pu ou pourrait les entendre : l'un d'eux est Ariston, l'autre est Jean l'Ancien.

Nous ne savons rien de précis sur Ariston : dans un manuscrit d'Etschmiadzin, la finale de saint Marc est attribuée à un certain Ariston, et les *Constitutions apostoliques* donnent ce nom au premier et au troisième évêque de Smyrne. Quant à Jean l'Ancien, il semble bien différent du premier Jean, qui figure au nombre des apôtres. Eusèbe a cru pouvoir conclure du texte de Papias, que le vieil auteur s'y donnait comme un auditeur d'Ariston et de Jean le Presbytre. En réalité, Paplas ne dit pas cela, puisqu'il se contente de rappeler (pi'il demandait à ses interlocuteurs anonymes ce que disent (donc au moment où il les interrogeait) ces deux témoins.

On ne saurait d'ailleurs pas conclure de ce fragment <μιο Paplas n'a pas été, dans sa jeunesse, l'auditeur de l'apôtre Jean, (l'est à son âge mûr (pic se rapportent les empiètes signalées ici, elles se placent après la mort des apôtres, en un temps où ne vivent plus que des hommes qui ont été leurs auditeurs. Mais Papias lui-même a pu. étant enfant ou jeune homme, recevoir l'enseignement de l'apôtre; et c'est bien ce que semble dire Irénée; car Polycarpe a entendu l'apôtre et, si Papias a été son compagnon, il a dû, comme lui, se mettre à l'école de l'apôtre. Le problème de l'existence d'un presbytre du nom de Jean est donc, à tout prendre, Indépendant de celui du premier maître de Papias.

Devenu évêque d'Hlérapolls en Phrygie, Paplas composa un ouvrage en cinq livres qui avait pour titre Λογίων κυριακών ἐξηγήσεω βιβλία c*. Ce titre, lui aussi, a suscité de vives controverses panni les historiens, qui se sont demandé ce qu'il fallait au justecnlvn-

dre par les λόγια κυρ, ακά interprétés par Papias. Le mot λόγιαν signifie proprement oracle, mais on ne doit pas conclure de là que Papias n'expliquait dans son ouvrage que les prophéties du Seigneur. Il rapportait aussi les actes de sa vie et même des faits complètement étrangers aux récits évangéliques : < Il ajoute, écrit Eusèbe, d'autres éléments qui, selon lui, lui sont parvenus par une tradition orale, telles que certaines paraboles étranges et certains enseignements du Sauveur, ainsi que d'autres récits tout à fait fabuleux. » *H /;*, III, xxxix, IL Saint Irénée, qui cite un fragment du quatrième des cinq livres de Papias, *Conl. htrts.*, V, χχχπι, L est le plus ancien témoin de l'ouvrage; mais ni de ses expressions, ni de celles d'Eusèbe, on ne peut tirer une conclusion claire sur la nature exacte et le contenu des *E>ses*.

Des fragments que nous possédons, les plus célèbres sont relatifs à l'origine des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. A propos de saint Marc» Paplas rapportait le témoignage de l'ancien : « Et voici ce que disait le presbytre : Marc, devenu l'interprète de Pierre, écrivit exactement autant qu'il s'en souvenait, mais non selon l'ordre, les paroles ou les actes du Seigneur. Car il n'avait ni entendu ni accompagné le Seigneur, mais plus tard, comme je l'ai dit, Pierre. Celui-ci faisait ses instructions selon les besoins, non comme s'il eût fait une composition des discours du Seigneur, en sorte que Marc n'a commis aucune faute s'il en a écrit une partie ainsi qu'il s'en souvenait. Il n'eut en effet qu'un souci, c'est de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et de ne pas se tromper sur quelque point en le rapportant. » Eusèbe, *II. E.*, III, xxxix, 15.

Sur saint Matthieu, Papias écrit : • Matthieu, quant à lui, réunit les sentences en langue hébraïque, et chacun les traduisit comme il put. » *Ibid*.

Nous n'avons pas à interpréter ici ces deux passages qui ont naturellement retenu l'attention de tous les exégètes, et dont chaque mot a donné lieu à d'interminables discussions. Leur importance est incontestable, puisque Papias est le plus ancien témoin qui nous ait rapporté des souvenirs louchant l'origine humaine des évangiles.

Eusèbe ajoute, *ibid.*, que Papias, dans son ouvrage, citait des témoignages empruntés à la première épltre de Jean et à la première épltre de Pierre: qu'il rapportait l'histoire de la femme accusée, en présence du Seigneur. de nombreux crimes, histoire que renferme l'Évangile selon les Hébreux; enfin qu'il racontait, d'après les filles de l'apôtre Philippe, deux miracles, dont l'un avait eu pour bénéficiaire ce Justus, surnommé Barsabas. qui, après l'ascension, fut présente aux apôtres comme un candidat à la succession de Judas.

Nous savons encore que Papias professait le millénarisme. Saint Irénée nous a conservé un passage qui renferme une description enchanteresse des jours où les vignes auront chacune dix mille ceps, chaque cep dix mille bras, chaque bras dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, dont chacun donnera vingt-cinq mesures de vin! Irénée, *Cont. heres.*, V, χχχπι, 2-3.

Un fragment, transmis par Apollinaire, est relatif à la mort de Judas et se fait l'écho de fables assez puériles, t'n autre, rapporté par Philippe de Side, semble dire que Jean l'Apôtre fut mis à mort par les Juifs en même temps que son frère Jacques; mais ce dernier texte, qui n'est pas cité *ad verbum*, est sujet à caution.

Kéeeement, E. Loofs a tenté d'accroître l'héritage littéraire de Paplas. en faisant valoir que c'était sans doute son témoignage qu'invoquait saint Irénée toutes les fois qu'il faisait appel à la tradition des presbytres qui ont connu saint Jean. Il attribue ainsi au vieil évêque d'Hlérapolls les souvenirs ou les traditions

concernant l'âge de Jésus, Co/d. *hirres.*, II, xxn, 5; le paradis, V, v, !; le nombre 666 de l'Apocalypse, V, xxx, I; les joies paradisiaques, V, xxxvi, L Il pense même que c'est à Papias que salut Irenéc doit tout cc qu'il sait de l'Antéchrist, *Cant. hares.*, V, xxv-xxx cl des Uns dernières, *id.*, V, XXXI-XXXVI. Cela n'est pas invraisemblable, mais il faut bien reconnaître que les subtiles analyses de Poofs sont loin d'entraîner la certitude.

Eusèbe, qui pouvait encore lire, dans leur intégrité, les cinq livres *d*Exégèses*, estime que Papias était un esprit fort médiocre. Celte opinion est sévère; mais, dans la mesure trop restreinte où nous pouvons la vérifier, elle ne semble pas injustifiée. Les fragments nous révèlent un écrivain assez obscur malgré des efforts persévérants vers la clarté, un homme d'ailleurs fort attaché â l'Eglise, un esprit soucieux d'information, un chercheur zélé des traditions qu'il accueillait peut-être un peu au hasard el sans un contrôle suffisamment exercé.

De son enseignement théologique, autant dire que nous ne connaissons rien cn dehors de sa croyance au millénarisme. Eusèbe pense (pic cette conception lui est venue de ce qu'il a mal compris les écrits des apôtres cl n'a pas vu qu'ils se servaient de figures ct s'exprimaient dans un langage symbolique. On peut croire qu'il a raison: mais il faut ajouter que, du temps de Papias, le millénarisme était assez répandu dans l'Eglise pour que saint Justin le regardât comme une croyance commune.

M. Loofs croit pouvoir préciser davantage renseignement de Papias. Si les douze derniers chapitres du *Contra harreses* s'inspirent des *Exégèses*, il s'ensuit que leur doctrine reprend celle de Papias; or, cn deux endroits. V, xxvm, 1, cl V, xxxvi, 2, où l'influence de Papias serait manifeste, il est question du Verbe, « cl cn un sens qui, au témoignage de l'Apocalypse ct des monarchicns dynamisles, est archaïque cn comparai-son de la conception des apologistes ». Inutile d'insister sur cc point, car nous sommes ici cn présence d'un tissu d'hypothèses dont aucune ne souffre un rigoureux contrôle. Tout au plus est-il vraisemblable que Papias s'est borné â exprimer, cn termes courants, la foi traditionnelle, sans s'essayer à aucune spéculation sur scs formules.

Les fragments de Papias ont été publiés entre autres par F. X. Punk, *Patres apustoïici*. 2^e édit., t. i, Tuhinguc, 1901, p. 346-375. l-cs morceaux cités par Eusèbe sur l'origine des Évangiles, sont soigneusement étudiés dans toutes les introductions au Nouveau Testament. On peut voircn plus, parmi beaucoup d'autre*, Th. Zahn, *Apostcl and Apostchchûlcr in der Pnwtnz Asiens*, dans les *Fonchungen sur Gcschichte des V. T. Fanons*, t.vi, Leipzig, 1900, p. 1-221; .1. Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911; W. S. Reilly, *Les presbytres asiates dans saint Irénée*, dans *fletjur biblique*, 1919, p. 216; M. J. laigrangc, *Evangile seton saint Jean*, Paris, 1925, p. xxix sq.; A. Punch. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. n, Paris, 1929, p. 96-101.

L'influence exercée par Papins sur saint Irénée est étudiée d'une manière très systématique, par F. Loofs, *Théophilus eon Anllochien Adversus Marvionem und die anderen theologlschen Quellen bel Irendus*, Leipzig, 1930, p. 300-338 «*. Teste und Untrrs.*, t. XIAI, fuse. 2.

G. B a r d y .

PAPON Joan, célèbre Jurisconsulte français (15057-1590), auteur de nombreux ouvrages de droit ct de pratique, a le droit de figurer Ici pour son traité latin : *In sextum Decalogi prirceptum*, · non *nuecha-beris* », *libri IV*, in-4% Lyon. 1552.

Cet ouvrage ne figure pas dans les deux *Ijibllnthèqurs françaises* de du Verdier et de la Croix du Maine, qui mentionnent l'une ct l'autre notre jurisconsulte; il apparaît <lans la *IHbliothèque des auteurs* de l'abbé tas Clerc, mise cn Vte du *Dictionnaire de. la langue française* de Hicbelel, édi-

tion de Lyon, 1728. ct dans les listes alldiabéllquc» do auteurs des éditions ultérieures du même dictionnaire; c'est de la que l'indication passe dans Je MorérL éd. de 1759, dans Hlchard et Giraud ct dans Glaire.

É. A m a n n .

PAQUES. LES CONTROVERSES PASCALES. — Les controverses pascales s'étendent du n^e au vui^e siècles. Leur objet a toujours été k même: la fixation de la date de la fête de Pâquesselon le calendrier solaire. Nous étudierons : I. Les premières controverses pascales : les quartodécimans. II La question pascale au m^e siècle; les premiers essais de cycles pascals (col. 1951). III. La question pascale au concile de Nicée (col. 1951). IV. Les controverses pascales du concile de Nicée ù la réception du cycle de Denys le Petit par l'Eglise romaine, de 325 à 550 (col. 1958). V. Les controverses pascales cn Gaule et dans les Iles Britanniques (col. 1963).

L Les premières controverses pascales : Les quartodécimans. — 1^o *La première controverse pascale au second siècle.* - La fête de Pâques, qui célèbre l'anniversaire de la passion ct de la résurrection du Sauveur, est la plus ancienne et la plus importante des fêtes chrétiennes. Nous ignorons comment l'Eglise primitive cn a fixé la date; mais,comme Jésus est mort ct est ressuscité aux environs de la Pâque juive, il s'ensuit que, dès l'origine, l'échéance de la fête chrétienne a dû être fixée cn connexion avec la date de la fête juive.

Dès le début du n^e siècle, nous constatons l'existence de deux observances pascales. L'une, suivie surtout cn Asie proconsulaire, célébrait la fête chrétienne le jour même de l'échéance de la fête juive» le soir du 14^e jour du mois de nisan, d'où son nom d'observance quartodécimanç; l'autre, se basant sur cc fait que le Sauveur est ressuscité un dimanche, exigeait que la fete de Pâques fût célébrée un dimanche, probablement celui qui suit le 14 nisan. Nous ignorons si les tenants de l'observance dominicale célébraient l'anniversaire de la mort du Sauveur le vendredi qui précède la fête de Pâques. Quant aux quartodécimans, il semble bien que le 14 nisan ait élé pour eux le mémorial non seulement de la passion, mais aussi de la résurrection du Sauveur, car, comme nous le verrons encore, ils rompaient le jeûne au soir du 14 nisan. Voir la lettre d'irénéc au pape Victor, dans Eusèbe, *II. E.*, V, xxiv, citée plus loin.

Méliton de Sardes est le premier qui nous parle d'une controverse pascale. Son *De Pascha* débute par la phrase suivante que nous a conservée Eusèbe : · Sous le proconsulat de Servilius Paulus, une grande discussion sur la Pâque s'éleva dans l'Eglise de Laodicéc. Eusèbe, *II. E.*, IV, xxvi. Waddington a démontré que la leçon *Servilius* Paulus est fautive ct qu'il faut lire *Sergius* Paulus. Waddington, *Fastes asiatiques* p. 226» Voir aussi *Prosopographia imperil romani*, t. m,p.221, ainsi que la note critique de l'édition de Schwrtz. Ce Sergius Paulus ayant été proconsul d'Asie entre 161 cl 1G8, il s'ensuit que la première controverse pascale eut lieu vers l'an !:>».

2^o *Objet cl issue de celte première controverse pascale.*

Le *De Pascha* de Méliton est perdu el Eusèbe ne nous a fait connaître ni l'objet, ni l'issus du litige qui troubla l'Eglise de Laoclicée sous le proconsulat de Sergius Paulus. Toutefois, un fragment du *De Pascha* d'Apollinaire de Iliéropolis, conservé par la *Chronique pascale*, nous permet de suppléer au silence d'Eusèbe; car, comme Laodicée ct Hiérapolls étaient voisines l'une de l'autre et Apollinaire contemporain de Million, il est probable que le *De Pascha* de l'évêque de Hiérapolls vise, lui aussi, la controverse de 165. Dans ce fragment, Appollimdre blâme certains chrétiens «qui par Ignorance soulèvent des querelles », qui prélen-

dent que le 11 (nisan) le Seigneur mangea l'agneau avec ses disciples et qu'il souilrit le grand Jour des azymes (le 15 nisan). ils expliquent Matthieu scion leur sentiment. Mais ce système n'est pas conciliable avec la loi; il introduit une contradiction dans les évangiles... Le 11 (nisan) est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice; à la place de l'agneau, le Fils de Dieu. *P. G.*, t. xcii, col. 80.

Ces chrétiens, blâmés par Apollinaire, prétendaient donc que Jésus était mort le grand jour de la Pâque juive (15 nisan) parce que, selon leur interprétation de l'évangile de saint Matthieu, il avait mangé l'agneau pascal avec ses disciples la veille de sa mort, chose qu'il n'aurait pu faire que le 14 nisan. Le vieil évêque d'Hiérapolis lui répliqua (sur la date du 15 nisan pour le supplice de Jésus était inconciliable avec la loi mosaïque et ne pouvait être soutenue sans introduire une contradiction dans les évangiles, c'est-à-dire entre l'évangile de saint Jean, qui affirme formellement que le Sauveur est mort le jour de la Parascève, veille du grand sabbat, et les évangiles synoptiques.

Clément d'Alexandrie affirme que c'est le traité de Méliton qui l'a incité à écrire son *De Pascha*. Eusèbe, *///. E.*, IV, XXVI. 1. La *Chronique pascale* en a conservé un fragment qui concorde pour le fond avec le passage d'Apollinaire cité plus haut. Clément y affirme que Jésus est mort le 11 nisan, et qu'il n'a pu manger la Pâque la veille de sa passion. *P. G.* (λ, l. xcn, col. 81.

Sans doute, ces textes ne parlent que de discussions concernant la date de la mort de Jésus. Toutefois, il n'est guère probable que les adversaires d'Apollinaire n'aient eu en vue que le redressement d'une erreur de chronologie; il est bien plus vraisemblable qu'étant persuadés que Jésus est mort le 15 nisan, ils aient refusé de célébrer l'anniversaire de cette mort le 11 nisan; c'est sans doute ce refus qui causa la vive discussion dont parle Méliton.

Nous n'avons aucune donnée sur l'issue de cette première controverse pascale. Toutefois, il est probable que Méliton et Apollinaire eurent gain de cause, car vers la fin du 3^e siècle, ainsi qu'on le verra, toutes les Églises d'Asie suivaient l'observance quartodécimane.

3° *L'altitude de l'Église romaine*. — Au plus fort de la crise quartodécimane, saint Irénée écrivit au pape Victor une lettre qui nous donne de précieux renseignements sur l'attitude de l'Église romaine par rapport à la question pascale au 2^e siècle. «Les prêtres (πρωτοβύτεροι), écrivait l'évêque de Lyon, qui, avant Soter, ont présidé à l'Église que tu diriges maintenant. Anicet, Pie, Hygin, Télésphore, Xyste, n'observaient pas (le 11 nisan) et ne le laissaient pas observer par leurs fidèles; ils n'en étaient pas pour cela moins pacifiquement disposés envers les fidèles des Églises d'observance (quartodécimane) qui venaient chez eux (à Rome); et pourtant l'opposition des deux usages était présente et partant plus manifeste. Jamais on n'a excommunié personne pour cette raison. Les prêtres (πρωτοβύτεροι), tes prédécesseurs, envoyaient même l'eucharistie à ceux des Églises d'observance (quartodécimane); quand le bienheureux Polycarpe vint à Rome sous Anicet, bien des menues divergences existaient entre eux, mais leurs rapports furent tout de suite pacifiques; et quant au différend qui nous occupe (la question quartodécimane), ils tirent preuve d'un esprit conciliant. Anicet ne parvint pas à persuader Polycarpe de ne plus suivre l'observance (quartodécimane), à laquelle ce dernier avait toujours été fidèle à la suite de Jean, le disciple de Notre-Seigneur, ainsi que les autres apôtres, ses compagnons. Polycarpe, de son côté, ne put amener Anicet à l'observance quartodécimane, car ce dernier se disait tenu de suivre l'usage de ses prédécesseurs. Malgré cet état de choses, ils restèrent en communion l'un avec l'autre, à l'Église, Anicet, par

déférence pour Polycarpe, lui céda sa place pour la célébration de l'eucharistie. Ensuite, ils se séparèrent en paix, et toute l'Église était en paix, ceux qui observaient (le 14 nisan) comme ceux qui ne l'observaient pas. » Voir cette lettre d'Irénée à Victor dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 500 sq.

Il ressort de cette lettre qu'à Rome, dès le pontificat de Xyste, donc dès le premier quart du 2^e siècle, on ne suivait pas l'usage quartodécimane, et toute la situation, telle que la décrit la lettre de l'évêque de Lyon, nous amène à admettre que la fête de Pâques y était célébrée le dimanche. Toutefois, si les dirigeants de l'Église romaine ne toléraient pas l'observance quartodécimane chez leurs fidèles, ils ne la condamnaient pas chez les autres, puisqu'ils envoyaient l'eucharistie aux chrétiens originaires des Églises quartodécimanes, qui séjournaient à Rome. Voir, sur l'interprétation de ce passage, la note de Duchesne, *La question pascale au concile de Nicée*, dans *Hermès des questions historiques*, 1880, p. 12.

Anicet essaya bien d'amener Polycarpe à renoncer à l'usage quartodécimane, lors du passage à Rome de l'évêque de Smyrne; mais cette tentative infructueuse ne troubla pas la paix de l'Église. Il se pourrait, toutefois, que la discussion entre Anicet et Polycarpe ait suscité quelque émoi en Asie et que la controverse pascale, qui s'éleva à Laodicée en 165 (voir plus haut), n'en ait etc qu'un écho.

Le successeur d'Anicet, Soter, fut moins accommodant à l'égard des quartodécimans car il cessa de leur envoyer l'eucharistie. Toutefois, ce ne fut que le deuxième successeur de Soter, Victor, qui songea à employer des mesures de rigueur contre eux.

Les quartodécimans prétendaient qu'une antique tradition remontant à l'apôtre saint Jean, les autorisait à rompre le jeûne le soir du 11 nisan. Voir la lettre d'Irénée citée plus haut et Eusèbe, *///. E.*, V, XXI. Victor, de son côté, était persuadé qu'une tradition apostolique défendait de rompre le jeûne un autre jour que celui de la résurrection du Sauveur, donc, que le dimanche. Eusèbe, *id.* Voulant réaliser l'unité quant à la célébration de la fête de Pâques, Victor provoqua la réunion de synodes qui devaient exprimer l'avis des différentes Églises sur cette question.

Eusèbe a vu sous les yeux les réponses envoyées par les conciles des provinces de Palestine, du Pont et de la lointaine Osroène, ainsi que les lettres écrites à cette occasion par Bacchyle de Corinthe et Irénée de Lyon. Toutes ces réponses étaient favorables à l'observance dominicale prônée par l'Église romaine. Seules, les Églises d'Asie proconsulaire firent entendre une voix discordante, et Polycrate, évêque d'Éphèse, adressa en leur nom, au pape Victor, une lettre singulièrement énergique. « Nous observons le jour (du 14 nisan), écrit-il, sans rien lui ajouter ni rien lui retrancher, car des personnages de grande autorité reposent en Asie et y ressusciteront au jour de la parousie du Seigneur... Philippe, un des douze apôtres, qui a sa sépulture à Hiérapolis, ainsi que ses deux filles...; en outre, Jean qui reposa sur le cœur du Seigneur, qui fut prêtre, martyr et docteur, et qui repose à Éphèse; ensuite, Polycarpe à Smyrne, évêque et martyr; Thruséas d'Eiménie, évêque et martyr, qui repose à Smyrne. Qu'est-il besoin de nommer Sagaris, évêque et martyr, qui a sa sépulture à Laodicée, ainsi que Papirius et Méliton l'eunuque, qui, en toute chose, a vécu scion le Saint-Esprit et qui repose à Sardes ?... Tous ces personnages ont observé le 14^e jour de la lune pascale selon l'Évangile, sans s'écarter en rien du droit chemin; ils se sont conformés à la règle de la foi — ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες — enfin, moi, Polycrate, qui suis moins que vous (Je suis l'observance quarto-

decimane) «don la tradition de ceux de ma famille auxquels j'ai succédé, car sept de mes parents furent évêques, moi, je suis le huitième. Toujours mes parents ont célébré (la fête de Pâques) le jour où le peuple faisait disparaître le levain. Maintenant j'ai vécu 65 ans dans le Seigneur; j'ai eu des rapports avec les frères de toute la terre, et j'ai lu toute la sainte Écriture; je ne me laisse pas intimider, car de plus grands que moi ont dit : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » Polycrate termine en disant que les évêques qu'il a convoqués selon le désir du pape, sont venus en très grand nombre, et se sont déclarés d'accord avec lui. Voir la lettre de Polycrate au pape Victor dans Eusèbe, //, V, xxiv. /- 6', I. xx, col. 193 sq.

Si Victor avait cru pouvoir se réclamer d'une tradition apostolique en faveur de l'observance dominicale, Polycrate lui opposait que l'usage quartodéciman remontait à l'apôtre saint Jean et que s'en écarter équivalait à se mettre en opposition avec la règle de la foi. Victor voulut répondre à ce défi par l'excommunication de toutes les Églises d'observance quartodécimane, car leur attitude en cette occurrence lui semblait entachée d'hétérodoxie, ὡς ἀν' ἑτεροδοξοῦσα. Mais il se heurta à la vive opposition des Églises, qui venaient de l'assurer de leur fidélité à l'observance dominicale pour la célébration de la fête de Pâques. Voir Eusèbe, //, E., V, xxiv.

Eusèbe nous a conservé d'assez longs extraits de la lettre écrite par Irénée à Victor à cette occasion, lettre déjà citée ci-dessus en partie. Dans cette lettre, Irénée fait remarquer au pape que la controverse pascalle n'accuse pas seulement une divergence quant à la fixation du jour de la fête, mais encore une différence en ce qui concerne le jeûne préparatoire à la fête, certaines Églises ne jeûnant qu'un seul jour, d'autres deux, d'autres un nombre plus considérable, enfin quelques-unes prescrivant un jeûne de quarante heures consécutives. Cette divergence quant au jeûne, poursuit l'évêque de Lyon, est très ancienne et n'a jamais troublé la paix de l'Église : loin de là, elle fait même mieux ressortir l'unité de la foi. Irénée rappelle ensuite l'attitude conciliante des anciens papes pour les tenants de l'observance quartodécimane. Voir le passage cité plus haut.

Eusèbe fait remarquer que l'évêque de Lyon a vraiment «réalisé» son nom par son intervention dans la crise quartodécimane, car il y fut vraiment irénique, pacifique et pacifiant. Nous pouvons ajouter qu'il fit preuve avant tout de bon sens, en faisant remarquer que la fixation de la date de Pâques n'est qu'une question purement pratique, tout à fait en dehors de la tradition de la vérité révélée. Malheureusement, dans la longue suite des controverses pascalles, il eut peu d'imitateurs.

Eusèbe ne nous dit rien de l'issue du conflit entre Victor et Polycrate; toutefois, il est peu vraisemblable que le pape ait réalisé sa menace d'excommunication : une pareille mesure, étendue à toutes les Églises fidèles à l'observance quartodécimane, n'aurait pas manqué de laisser quelques traces dans la tradition historique.

Cent ans plus tard, à l'époque du concile de Nicée, toutes les Églises d'Asie s'étaient ralliées à l'observance dominicale et les partisans attardés de l'ancien usage quartodécimane ne formaient plus qu'une secte obscure, qui se maintint, il est vrai, pendant plusieurs siècles.

II. La question pascalle au III^e siècle. Les phénomènes de cycles pascals. — 10^e Le problème. — Il semble bien que, primitivement, tous les chrétiens nient fixé la date de la fête de Pâques selon le calendrier juif, les quartodécimane* célébrant la fête le 14 nisan, les tenants de l'observance dominicale la repor-

tant au dimanche suivant. On arriva bientôt à trouver humiliant de se voir obligé de recourir aux lumières du peuple décide pour fixer la date de la grande fête chrétienne. En outre, bien que le calcul de la fête de Pâques ne fût pas sans difficulté, le besoin se faisait sentir de connaître les échéances pascalles pour une série d'années à l'avance. C'est pour satisfaire ce besoin que, dans le courant du III^e siècle, les premiers cycles pascals furent calculés et les premières tables pascalles dressées.

Pour bien saisir la nature du problème qui se pose, quand il s'agit de fixer la date de Pâques, on doit se rappeler que cette fête est fixe, selon le calendrier lunaire, et qu'elle n'est mobile que selon le calendrier solaire. L'année lunaire étant plus courte que l'année solaire de 11 jours et 1/4 en chiffres ronds, pour que son début eût, par conséquent, le terme pascal (H nisan) ne se déplacent pas indéfiniment dans le calendrier solaire — comme c'est le cas pour le ramadan musulman — il faut, à certains intervalles, lui ajouter un mois; dans ce cas, l'année est appelée embolique.

Ces intercalations amènent des changements dans les rapports du 1^{er} et du 11 nisan avec le calendrier solaire, il s'agit de trouver la période de ces changements, c'est-à-dire « un nombre d'années solaires tel, que ce nombre écoulé, les termes pascals, c'est-à-dire les 11 nisan, reviennent dans le même ordre aux mêmes jours du calendrier » (solaire). Duchesne, *La question pascalle au concile de Nicée*, dans *Revue des questions historiques*, 1880, t. 17.

Une pareille période s'appelle un cycle pascal et une série d'échéances pascalles, fixées d'avance, une table pascalle.

2^o Les solutions. L. Sainl Hippolyte. — Le premier en date des cycles pascals est celui de saint Hippolyte. L'ἁπόδειξις χρόνων qu'il composa pour l'établir ne s'est pas conservé, mais nous avons la bonne fortune de posséder sa table pascalle sur un des pans de sa statue qui fut retrouvée à Home en 1551. (Cite table, basée sur un cycle de 16 ans, donne les échéances pascalles pour 112 ans à partir de l'an 222. Elle n'admet pas la célébration de la fête de Pâques avant le 16^e jour de la lune : ainsi, si le 14 nisan tombe un samedi, Pâques ne devra pas être célébré le lendemain dimanche, mais seulement 8 jours plus tard. Cette dernière particularité fut longtemps en usage à Home et donna lieu à bien des polémiques.

Hippolyte croyait donc qu'après une période de 16 ans, les 14 nisan revenaient dans le même ordre, aux mêmes jours du calendrier solaire. Un simple calcul démontre la fausseté de ce cycle : 10 années juliennes donnent 5 811 jours, tandis que 198 mois lunaires qui correspondent à 16 années juliennes donnent 5 817 jours. Au bout de 16 ans, le cycle d'Hippolyte donnait par conséquent des lunaisons en retard de trois jours; ses 11 nisan étaient en retard de 3 jours sur la réalité. Voir l'inscription de la statue de saint Hippolyte dans le *Corpus inscriptionum graecarum*, t. iv, n. 8613, cl dans Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer*, t. i. p. 661 sq. Sur le cycle d'Hippolyte, voir Hohl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, Berlin, 1897, p. 119 sq.

2. Anonyme. — Dès l'année 243, un anonyme de langue latine ayant remarqué que le cycle d'Hippolyte était en retard de trois jours, entreprit de le corriger. Pour réaliser ce dessein, il crut qu'il suffisait d'avancer de trois jours toutes les données lunaires d'Hippolyte, et il s'imaginait naïvement que la faute de son devancier provenait de ce qu'il avait calculé les mouvements de la lune en partant du premier jour de la création, au lieu de prendre comme point de départ le quatrième jour, qui est celui de la création de la lune. Cette trouvaille fit fortune; plus tard, les computistes fixèrent la

création de la lune au 28 mars, le 25 mars étant consi* déré comme le premier Jour de lu création. Ainsi le computlste carthaginois de 455. c. xv : *A tolU cl luntr lubrica qua- die quinlu* (sic) *Kalendaruin aprilium sumpsit exordium*. Voir ce texte dans Krusch, *Sludicti zur Chronologie*, Leipzig. 1880, p. 296. Celte • correction · mise ü part, l'anonyme de 243 reproduit fidèlement la table pascale d'Hippolyte. Le *De Pascha compulus* de l'anonyme se trouve parmi les œuvres de saint Cyprien, *P. L.*, t. iv, col. 1023 sq.

3. *Augustalis*. — Quelques années plus tard, un sérieux progrès fut réalisé par le *laterculus* d'Augustalis.

Augustalis fut le premier à établir un cycle pascal de 81 uns. En elkt, 84 années juliennes donnent 30 681 jours; cl 1 039 mois lunaires, qui correspondent 1 81 années juliennes, donnent 30 682 jours cl 6 heures. L'écart n'est dune que d'un jour 1/1 pour 84 ans rt non plus de 3 jours pour 16 ans, comme c'était le cas pour le cycle d'Hippolyte. Le cycle de 84 ans n, en outre, (avantage que non seulement les termes pascals, 14 nisan. mais aussi les dimanches de Pâque* reviennent dans le même ordre. Augustalis calculait la date de Pâques d'après l'âge de la lune au 1er janvier. Comme l'année lunaire est plus courte de 11 jours que l'année solaire, la lune, à la fin de l'année julienne, doit être plus âgée de 11 jours qu'à son début. Il semble que c'est Augustalis qui donna le nom d'épacte à l'âge de la lune au 1er janvier de chaque année. Si l'épacte à la première année du cycle est 1. à la deuxième année, elle sera 12 cl à la troisième. 23. Chaque fois que l'âge de la lune dépasse le chiffre 30. il y a lieu d'intercaler un mois dans l'année lunaire et à diminuer l'épacte du nombre 30. Ainsi, si l'âge de la lune est 31, l'épacte de celle année sera 4.

Dans 84 années lunaires, il y a Heu d'intercaler 30 fois un mois, car la différence entre 84 années solaires et 84 années lunaires est 84 x 11 = 924 jours. Les 30 mois intercalaires comportant 900 jours, il demeure un reste de 24 jours. Pour le faire disparaître cl éviter que la 85^e année, première du nouveau cycle, ait l'épacte 25. Augustalis imagina d'augmenter l'épacte de 12 Jours au lieu de 11, chaque quatorzième année, donc six fois dans le courant du cycle Cette opération a été appelée *saltus luna* par les computistes postérieurs.

La table pascale d'Augustalis — qu'il appelle *laterculus* — va de l'année 213 à l'année 312.

Le travail d'Augustalis est perdu, mais Krusch a pu en reconstituer les grandes lignes d'après le computiste carthaginois de l'an 455. Cf. Krusch, *Sludicn zur Chronologie*, p. 5 sq; la table pascale cl Augustalis se trouve p. 17.

Le cycle d'Augustalis n a été en usage à Home; mois dès l'année 312, il dut céder la place à la *itomana supputatio velus* (voir cidessous) En Afrique, il semble avoir été en vogue plus longtemps, car à la fin du iv^e siècle, un certain Agriuslia donna une continuation de sa table pascale. Sur cet Agriuslii, voir Krusch, *Sludicn*, p. 23 sq.

4. *Supputatio romana vetus*. — La *supputatio romana velus* se base, elle aussi, sur un cycle de 84 ans; elle se distingue du comput d'Augustalis en ce que, chez elle, le *saltus tunic* arrive chaque douzième cl non plus chaque quatorzième annre. Il va de soi que ce changement n'était pas sans influence sur les dates pascals. Il semble aussi que la *supputatio romana velus* n'admettait la célébration de la fête de Pâques ni avant le 25 mar* ni après le 21 avril.

Sur cette *supputatio romana velus*, voir Krusch, *Sludicn*, p. 32 sq.; p. 227-244.

5. *Cycles orientaux*. — L'Orient avait débuté avec un cycle de 16 ans. œuvre de l'évêque d'Alexandrie,

Denys. Nous ne savons rien sur ce cycle, si ce n'est qu'il n'admettait pas la célébration de la fête de Pâques avant l'équinoxe. Eusèbe, // *E.*, VH. xxxu, 14-19.

Vers 280, l'Orient eut la bonne fortune de rencontrer en Anatole, évêque de l'aodicéc de Syrie, un cornputislre de valeur, dont la règle pascals est encore en usage maintenant, au moins dan* ses grandes lignes. Anatole, originaire d'Alexandrie, avait enseigné la philosophie aristotélécienne dans sa ville natale et écrit une Αριθμητική εισαγωγή, divisée en 10 livres. Ixs Ηϋϋϋ του Πάσχα qu'il écrivit pour établir son cycle pascal est perdu; le *Liber Anathotit* (sic) *de ratione pascali* est un faux que nous retrouverons plu* loin. Toutefois, ce qu'Eusèbe en cite suffit pour nous montrer qu'Anatole a utilisé le cycle de 19 ans, établi par l'Athénien Méton, en l'an 432 avant Jésus-Christ En effet, 235 mois lunaire* correspondent, à deux heures près, à 19 années juliennes. Anatole ne veut pxs de Pâques antérieure à l'équinoxe, qu'il fixe au 19 mars. Il semble qu'il ait admis comme échéances pascals extrêmes, le 20 mars et le 25 avril.

Sur le cycle d'Anatole, voir Eusèbe, *H. E.*, VH, xxxu. /* *G.*, t. xx, col. 728; Duchesne, *art. cité* de la *Itévue des questions historiques*, p. 20; Hühl, *Chronologie*, p. 114.

3° *La controverses*. — Ce* différents comput* ont amené nécessairement de notables divergences pour la fixation de la date de Pâques; toutefois, la tradition histori(cue ne connaît pas de controverse* pascals dans le courant du ni^e siècle. Au début du iv^e siècle, l'évêque d'Alexandrie, Pierre écrivit un Ηϋϋϋ του Πάσχα λόγo pour réfuter un certain Tricentius. Nous ne savons au Juste ce que voulait ce Tricentius, mais, dans un passage conservé par la *Chronique pascals*, il critiquait la manière dont les Juifs de son temps usaient pour fixer la date de Pâques et il ajoutait que, depuis longtemps, l'usage juif en cette matière était reprehensible. Dans un fragment conservé, lui aussi, dans la *Chronique pascals*, l'évêque d'Alexandrie lui répond que, jusqu'à la destruction du Temple, les Juifs ont célébré la fête de Pâques correctement après l'équinoxe, comme la loi mosaïque le prescrivait.

Voir ce* fragments dans la *Chronique pascals*, P, G., t. xcii, col. 72. Nous retrouverons encore celle manière juive de fixer la date de Pâques.

11 L La question tascalk au concile de Nicée. — 10 *Prélude en Occident : concile d'Arles de 31-1*. — Nous venons de remarquer que la tradition historique n'enregistre aucune controverse pascals dans le courant du m^e siècle. Néanmoins, le* inconvénients provenant des divergences dans la fixation de l'échéance pascals étaient patents. Aussi le concile d'Arles, réuni en 314, s'en émut cl prescrivit dans son premier canon, que tous devaient célébrer la fête de Pâques le même jour cl que le pape, par une circulaire, annoncerait la date do Pâques pour chaque année. Hefcle-Leclercq, *Histoire des conciles*, I. i, p. 280.

Cette prescription» si elle avait vie acceptée par toute l'Eglise, aurait réalisé l'unité, dans la célébration de la fête de Pâques, au profit de la *supputatio romana vetus*, alors en usage à Home. Mais, on le verra bientôt, l'Orient n'était rien moins que dispose à accepter le comput pascal romain.

2° *Le concile de Nicée*. — I. *Occasion et objet du decret*. — Onze ans après le concile d'Arles, la question pascals revint sur le tapi* au concile de Nicée. La *Vie de Constantin*, d'Eusèbe, nous fait savoir à quelle occasion. « Il existait un autre malaise, écrit l'évêque de Césarée, qui troublait l'Eglise depuis longtemps. C'était lu divergence quant à la célébration de la fête de Pâques, les uns croyant devoir se conformer à la coutume des Juifs, τη των Ιουδζ(ων συνήθεια έπε-

oOau les autres affirmant devoir observer exactement le temps, τὴν ακριβὴ τοῦ καιροῦ παραφυλάτταν ὥραν, et ne pas avoir à suivre dans leurs errements ceux qui sont étrangers à la grâce de l'Évangile. » Ensuite Eusèbe ajoute que, en raison de cette divergence, « les uns sont encore dans les austérités du jeûne quand les autres se livrent déjà à la joie pascalle ». *Vita Constantini*, I. III, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 1057.

Il ressort de ce texte que, à l'époque du concile de Nicée, certaines Églises fixaient la date de Pâques « selon la coutume des Juifs », tandis que les autres prétendaient « devoir observer exactement le temps », c'est-à-dire devoir fixer la fête exactement à l'époque à laquelle elle doit correctement être célébrée.

Eusèbe ne nous donne aucune précision sur cette « coutume des Juifs » relative à la fixation de la date de Pâques; il se borne à noter que la divergence quant à la date entraînait un gros inconvénient : certaines Églises étant déjà au temps pascal, quand d'autres se livraient encore aux austérités du jeûne.

La circulaire envoyée par l'empereur Constantin après le concile de Nicée aux Églises qui tenaient à l'usage juif de la fixation de la date de Pâques, concorde pour le fond avec le passage d'Eusèbe cité plus haut. En outre, elle reproche aux Juifs de célébrer parfois la Pâque deux fois dans la même année. Voir cette circulaire dans *Vita Constantini*, I. III, c. xvii sq., *P. G.*, t. xx, col. 1073 sq.

Saint Athanasius donne quelques précisions sur l'usage pascal des Juifs, réprouvé au concile de Nicée. Dans le *De synodis*, il se borne à dire que ceux qui « boitaient relativement à la fête de Pâques », célébraient cette fête « avec les Juifs ». Mais, dans *Veplstula ad Aros*, il précise que l'usage condamné au concile faisait célébrer la Pâque « au temps que les Juifs la font ». *P. G.*, t. xxvi, col. 688; 1032. Valois a vu que l'usage visé par ce dernier texte ne peut être l'observance quartodécimane, car il n'y est pas reproché à ses tenants de célébrer Pâques le même jour que les Juifs, mais seulement « au temps où les Juifs la font ». *P. G.*, t. i. xvii, col. 629 sq., note 6 t.

L'historien Socrate nous donne de plus amples précisions sur cet usage. Après avoir signalé l'usage des Églises d'Asie proconsulaire, qui célébraient la fête de Pâques le même jour que les Juifs, au 14 nisan, sans s'occuper de l'échéance de ce quantième parmi les jours de la semaine, Socrate continue en disant qu'en Orient certaines Églises célébraient la fête de Pâques le dimanche, mais non au même mois que les autres, car elles prétendaient suivre l'usage des Juifs, bien que ces derniers n'aient pas de règle très exacte pour la fixation de la date de Pâques, tandis que les autres Églises refusaient de se conformer à la coutume juive, et prétendaient que la fête de Pâques ne pouvait être célébrée avant l'entrée du soleil dans le signe du Bélier, donc avant l'équinoxe. Socrate l'exprime en remarquant que les Églises qui refusaient de se conformer à l'usage des Juifs de leur temps étaient d'accord avec les anciens Juifs, qui avaient toujours correctement célébré la fête de Pâques après l'équinoxe. Socrate. *II. E.*, V, xxii, *P. G.*, t. i. xvii, col. 629. Socrate distingue donc bien la coutume juive, blâmée à Nicée, de l'usage quartodéciman. Ce qu'il juge répréhensible dans cette coutume, qui à son avis n'est pas ancienne, c'est qu'elle ne tient aucun compte de l'équinoxe pour la fixation de la date de Pâques. Comme Eusèbe, dans le passage cité plus haut. Il leur reproche de ne pas « observer exactement le temps ».

La remarque de Socrate est exacte. Primitivement, les Juifs ont toujours célébré la Pâque après l'équinoxe: Il ne pouvait pas en être autrement, car, selon la législation mosaïque, la Pâque est aussi la fête des

premices. Ce n'est «pi'après la destruction du temple par Titus que les Juifs négligèrent l'équinoxe dans le calcul de l'échéance pascalle. Il paraît que, dans le courant du II^e siècle, les Juifs ont divisé l'année en mois de 29 ou de 30 jours et ont fixé les mois intercalaires selon un principe fixe, qui ne tenait aucun compte de l'équinoxe. Il est clair (pie, selon ce calendrier, dans les années sans mois intercalaires, le 14 nisan pouvait facilement tomber avant l'équinoxe, ce (pii entraînait parfois la célébration de la Pâque deux fois entre deux équinoxes de printemps, donc deux fois dans l'espace d'une année. Hamburger, *Ilcal-Eiicyklo* pûdie /Hr Hibel und Talmud*, t. u, p. 623 sq. Ainsi s'explique le reproche adressé par Constantin aux Juifs, dans la circulaire rappelée plus haut, qu'ils allaient jusqu'à célébrer la fête de Pâques deux fois dans la même année, Ainsi s'explique aussi l'insistance avec laquelle Denys d'Alexandrie, Anatole et Pierre d'Alexandrie rappelaient (pie la fête de Pâques ne devait être célébrée qu'après l'équinoxe, Enfin, ceci nous fait comprendre l'inconvénient qu'Eusèbe et Constantin trouvaient dans la fidélité de certaines Églises à l'usage juif : quand elles célébraient Pâques avant l'équinoxe, elles se trouvaient nécessairement dans la joie pascalle, quand les autres étaient encore dans les austérités de la pénitence.

2. *Les Églises fidèles à l'usage juif.* — Quelles étaient donc ces Églises fidèles à la coutume juive, pour la fixation de la fête de Pâques? La synodique du concile de Nicée, Eusèbe dans son *Ἱεροῦ τῆ τοῦ Ἰαῶχα ἐορτῆ* et Socrate sont d'accord pour les situer en « Orient ». Voir plus bas le texte de la synodique; celui d'Eusèbe dans *P. G.*, t. xxiv, col. 701; celui de Socrate dans *P. G.*, t. i. xvii, col. 629.

Saint Athanasius précise (pie les partisans de l'usage pascal blâmé à Nicée étaient les chrétiens de Cilicie, de Syrie et de Mésopotamie. Athanasius. *De synodis*, c. v; *Epistula ad Aros*, c. ii, *P. G.*, t. xxvi, col. 687; 1032. Il semble toutefois que les Églises de Cilicie n'ont pas toutes suivi l'usage pascal juif incriminé, car la circulaire de Constantin range en Cilicie parmi les provinces qui célèbrent la fête de Pâques à la date correcte. Il s'ensuit donc de ces textes que l'observance pascalle incriminée à Nicée était en usage en Syrie, en Mésopotamie et dans une partie de la province de Cilicie. Ces trois provinces formaient le diocèse d'Orient depuis la réforme administrative de Dioclétien. Socrate. Eusèbe et la synodique du concile se sont donc servis d'une locution suffisamment précise et administrativement exacte, en écrivant (pie les tenants de l'usage réprouvé étaient des Orientaux, ou les frères des Églises d'Orient.

3. *Règlement de la question pascalle.* — La synodique envoyée par le concile de Nicée à l'Église d'Alexandrie ne contient qu'une seule phrase concernant le règlement de la question pascalle : « Nous vous donnons la bonne nouvelle, y lisons-nous, de l'accord qui s'est établi à propos de notre très sainte Pâque; grâce à vos prières, ce point a été réglé comme les autres. Tous nos frères de l'Orient qui ne s'accordaient pas en ceci avec les Romains, avec vous et avec ceux qui suivent vos usages depuis le commencement, célébreront désormais Pâques en même temps que vous. » Voir le texte de cette synodique dans Théodoret, *H. E.*, I. IX, édit. Parmentier, p. 38 sq., et dans Socrate, *H. E.*, I, ix, *P. G.*, t. i. xvii, col. 77 sq.

La circulaire de Constantin n'est pas plus explicite : elle se borne à dire que, dorénavant, tous suivront l'usage pascal auquel se conforment « la ville de Rome, l'Italie et l'Afrique entière, les Espagnols, les Gaules, les Breagnes, toute la Libye, la «rèce, le diocèse d'Asie, celui du Pont et la Cilicie.

Il ressort de ces textes que l'accord réalisé à Nicée

touchant la question pascalle, consista en ce que les évêques des Églises du diocèse d'Orient, qui jusque-là célébraient Pâques le dimanche suivant la Pâque juive, s'engagèrent à se libérer de cette coutume et à célébrer la grande fête chrétienne le même jour que toutes les autres Églises, après l'équinoxe, comme c'était l'usage à Home et à Alexandrie.

1. *Portée de ce règlement.* — Il semble bien que cet accord ne fut que verbal. En tout cas, aucun texte ne nous en a été conservé. Ce que le cardinal Pitra donne, dans le *Spicilegium Solismense*, t. iv, p. 511, comme décret du concile de Nicée sur la fête de Pâques, n'est qu'une paraphrase de la circulaire de Constantin.

La contribution que le concile a apportée à la solution de la question pascalle est donc très modeste, trop modeste au gré de ceux qui, dans le cours des siècles, ont voulu grossir son importance en faisant remonter au premier concile général toute une législation pascalle. C'est ainsi que Pelau a attribué au concile de Nicée un règlement pascal prescrivant que la fête de Pâques devait être célébrée : 1° un dimanche; 2° toujours un autre jour que la fête juive; 3° après la pleine lune qui suit l'équinoxe. *De doctrina (emporis)*, l. VI, c. vi; l. V, c. i. Bien que cette assertion se retrouve déjà chez Isidore de Séville, *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. xxxii, l. t. i. xxxiii, col. 768, et qu'elle ait été répétée par Grégoire XI^e dans la bulle *Inter gravisimas* du 21 février 1582, qui promulguait le calendrier réformé, elle ne repose sur aucun témoignage digne de foi. Voir la bulle de Grégoire dans Clavius, *Opera mathematica*, Mayence, 1612, p. 1 sq.

En outre, si le concile de Nicée avait promulgué le règlement pascal susdit, on ne voit pas comment des controverses pascales auraient pu encore s'élever dans la suite. Or, nous verrons que l'âge d'or des controverses pascales est postérieur au concile de Nicée. Cf. Schmid, *Die Osterfestfrage aus der ersten allgemeinen Konzil von Nizaa*, Vienne, 1905, p. 111-118.

Le concile de Nicée n'a pas non plus canonisé le cycle pascal de 19 ans, tel qu'il était alors en usage à Alexandrie, bien que déjà saint Ambroise l'ait cru et que Denys le Petit l'ait répété. Voir la lettre de saint Ambroise aux évêques d'Émilie dans P. L., t. xvi, 2^e éd., col. 1070 sq., et la préface de Denys le Petit à sa table pascalle, dans P. L., t. i. xvi, col. 184 sq. En effet, si le concile avait pris cette décision, pourquoi la circulaire de Constantin, qui traite *ex professo* du règlement pascal conclu à Nicée, n'en dit-elle rien? Comment expliquer que la synodique que le concile adressa à l'Église d'Alexandrie ne souille mot de cette décision, qui devait pourtant intéresser au plus haut point les fidèles d'Alexandrie? Enfin, si vraiment le concile de Nicée a canonisé le cycle de 19 ans, pourquoi les évêques d'Alexandrie n'ont-ils jamais parlé de cette canonisation, dans les multiples divergences qu'ils eurent avec l'Église romaine par rapport à la date de Pâques, dans le courant des iv^e et v^e siècles?

Le *Protogus paschalis*, attribué à saint Cyrille d'Alexandrie, prétend que le concile de Nicée a chargé l'évêque d'Alexandrie d'annoncer, tous les ans, la date exacte de Pâques à l'Église romaine, laquelle la ferait connaître aux Églises du monde entier. Voir *Prologus paschalis*, c. n, dans Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 338. Ce prologue est un faux d'assez basse époque; néanmoins des historiens de valeur estiment que le renseignement qu'il donne est bien fondé. Ils se basent sur une lettre du pape saint Lion à l'empereur Warden, dans laquelle on lit : *Studuerunt guidem sancti Patres occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam* (de fixer la date de Pâques) *Alexandrino antistiti delegantes... per quem quotannis dies predictae solemnitate Sedis apostolica indicaretur, cujus scriptis ad Insigniores Ecclesias indicium generale percurreret.*

P. L., t. l. iv, col. 1056. Ce témoignage semble bien sérieux; mais alors comment expliquer le silence de la synodique du concile et de la circulaire de Constantin par rapport à ce point capital du règlement pascal de Nicée? Si le concile a déferé la fixation de la date de Pâques à l'évêque d'Alexandrie, est-il concevable qu'il n'en dise rien dans la synodique qu'il envoie aux fidèles d'Alexandrie? Est-il concevable que la circulaire de Constantin, qui a été écrite pour faire connaître l'arrangement pascal conclu à Nicée, passe sous silence le point le plus important de cet arrangement? C'est pourquoi l'affirmation de saint Léon nous laisse sceptique; ce pape a très bien pu être induit en erreur sur ce point, comme ses prédécesseurs l'ont été, qui ont attribué les canons du concile de Sardique au concile de Nicée.

Sans doute, au iv^e et au v^e siècle, Alexandrie et Home ont souvent négocié relativement à la fixation de la date de Pâques, mais ces négociations s'expliquent par la force même des choses, sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'elles aient été provoquées par une décision de Nicée.

3. *Les suites du décret de Nicée.* — L'usage pascal blâmé par le concile de Nicée ne disparut pas immédiatement. Le concile *In encycliis* réuni à Antioche en 341 menaça de l'excommunication ceux qui ne se conformaient pas aux décisions de Nicée sur la fête de Pâques et qui persistaient à célébrer cette fête « avec les Juifs ». Voir le canon 1^{er} du concile *In encycliis* dans Mansi, *Concil.*, t. n. col. 1307.

Vers la fin du iv^e siècle, saint Jean Chrysostome eut encore à combattre des partisans attachés de l'ancien usage pascal du diocèse d'Orient. Voir 1^{re} homélie ni *Adversus Iudaeos* de saint Jean Chrysostome dans i^{re} G., t. XLvi, col. 861 sq.; Schmid, *op. cit.*, p. 79 sq. Il semble toutefois que, vers l'an 400, l'usage pascal blâmé à Nicée, avait complètement disparu.

IX. La question pascalle du concile de Nicée et la réception du cycle de Denys le Petit à Home. (325 — après 550.) — Le *Persistance au IV^e siècle de divergences entre Home et Alexandrie.* — En prescrivant à toutes les Églises la célébration de la fête de Pâques le même jour, avec les Romains et les Alexandrins, le concile de Nicée ne semble pas avoir remarqué la notable divergence qui existait à cette époque entre le comput pascal romain et celui d'Alexandrie.

D'abord, ainsi que nous l'avons vu, col. 1953, on se servait à Home d'un cycle pascal de 84 ans, tandis qu'à Alexandrie, celui de 19 ans était en usage. À Alexandrie, l'équinoxe était correctement fixé au 21 mars, tandis qu'à Home on avait l'équinoxe au 25 mars, selon l'ancien calendrier de Jules César. En outre, Home ne croyait pas pouvoir célébrer la fête de Pâques avant le 16^e jour de la lune, voir col. 1953, tandis qu'Alexandrie admettait Pâques au 15^e jour de la lune. En fin, à Home, les échéances pascales extrêmes étaient le 25 mars et le 21 avril, tandis qu'à Alexandrie, Pâques pouvait être célébrée du 22 mars au 25 avril. Cf. Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 64 sq.; Hlhl, *Chronologie*, p. 112.

En 313, la *supputatio romana velus* fut amendée; l'équinoxe fut fixé au 21 mars et dorénavant Pâques put être célébrée à partir du 22 mars jusqu'au 21 avril, du 16^e au 22^e jour de la lune. Sur cette *supputatio romana* amendée, voir Krusch, *Studien*, p. 50 sq.

Malgré cette correction, le comput romain fut en divergence avec celui d'Alexandrie dans les années 333. 316. 319. 350. 357. 360. 387 et 117. Nous connaissons ces divergences par la comparaison du *Chronographe de 331*, un calendrier romain qui contient les échéances pascales romaines de 312 à 111, avec une chronique syrienne, qui sert d'introduction à la 21^e lettre fésale de saint Ephrem et qui donne les échéances

ccs pascales d'Alexandrie de 328 à 373. Cf. Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 69 sq.; Schmid, *Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom ersten allgemeinen Konzil zu Nica bis zum Ende des 7th. Jahrhunderts*, p. 2 sq. La chronique syrienne se trouve en traduction latine dans *P. G.*, t. xxvi, col. 1351 sq.; le *Chronographe de 354* se trouve dans les *Mon. Germ. hist., Auctores ant.*, t. ix, p. 13 sq.

Alexandrie semble avoir accepté la date du comput romain pour les années 333, 316 et 319. Pour cette dernière année, la chronique syrienne suscite note que les Alexandrins ne célébrèrent pas Pâques le 23 avril, comme leur cycle le leur prescrivait, mais le 26 mars, avec les Romains, parce que ceux-ci prétendaient avoir une tradition remontant à l'apôtre saint Pierre, qui leur défendait de célébrer la fête de Pâques après le 21 avril. Voir *P. G.*, t. xxvi, col. 1355. Par contre, Rome céda et accepta la date du cycle alexandrin pour les années 350, 357 et 360. En 387 et en 417, la fête de Pâques fut célébrée à une date différente à Rome et à Alexandrie, chacune des deux Églises se tenant à son comput. Cf. Schmid, *op. cit.*, p. 2-11.

2° *Controverses du v^e siècle*. — 1. *Controverse de 441*. — La fixation de la date de Pâques pour l'année 444 provoqua un nouveau conflit entre Rome et Alexandrie. Selon le comput romain, Pâques devait être célébrée cette année-là le 26 mars; par contre, le cycle alexandrin indiquait le 23 avril comme échéance de la fête pascale. Cette dernière date était inacceptable pour les Romains, parce que — nous venons de le voir — ils s'imaginaient qu'une ancienne tradition remontant à saint Pierre leur interdisait la célébration de Pâques après le 21 avril. Le pape saint Léon écrivit donc en ce sens à saint Cyrille d'Alexandrie. Cette lettre du pape est perdue, ainsi que la réponse de saint Cyrille. *L'Epistula Cyrilli* est un faux fabriqué longtemps plus tard aux Iles Britanniques. Cf. Krusch, *Studien*, p. 101 sq.; 224 sq.; Schmid, *Die Osterfestberechnung au/den britischen Inseln*, Ratisbonne, 1904, p. 30. Toutefois, nous connaissons le contenu de ces deux documents par une lettre de Paschasius, évêque de Lilybée. Ce dernier avait, lui aussi, été consulté par le pape au sujet de la date de Pâques de l'année 444. Il ressort de sa réponse à saint Léon que saint Cyrille d'Alexandrie maintint la date pascale indiquée par son cycle et qu'il refusa de tenir compte des observations du pontife romain. Au cours de sa lettre, Paschasius, qui était partisan du cycle alexandrin, explique au pape que l'année 444, étant une année embolique, devait avoir un mois (intercalaire évidemment dans le calendrier lunaire) : de là, le report de la date pascale du 26 mars au 23 avril. Paschasius n'avait pas que des raisonnements à alléguer pour défendre son point de vue; il avait aussi un miracle à mettre en avant. En 417, disait-il, Rome célébrait la fête de Pâques le 25 mars, tandis qu'Alexandrie, en raison de l'année embolique, reculait l'échéance pascale au 22 avril. Mellinas, petite bourgade de Sicile, possédait une cuve baptismale miraculeuse, qui s'emplissait d'elle-même la nuit de Pâques, et se vidait de même après le baptême des catéchumènes. Or, en cette année 417, pendant la nuit du 24 au 25 mars, la cuve baptismale ne s'emplit pas et, après avoir attendu en vain jusqu'à l'aube du jour de Pâques, les catéchumènes furent obligés de rentrer chez eux, sans avoir reçu le baptême. Mais cette cuve, qui était restée vide la nuit du 24 au 25 mars, s'emplit d'elle-même la nuit du 21 au 22 avril de cette même année 417. C'est ainsi, conclut Paschasius, qu'un miracle évident démontra la fausseté du comput occidental. Voir la lettre de Paschasius dans *P. L.*, t. lvi, col. 606 sq.; une édition critique de cette lettre dans Krusch, *Studien*, p. 247 sq.

Le pape saint Léon céda et, comme le remarque

Prosper dans sa *Chronique*, en cette année, les jeux du cirque en l'honneur de la fondation de Rome n'eurent pas lieu, parce que le 21 avril, jour anniversaire de cette fondation, tombait le vendredi-saint. Voir la *Chronique* de Prosper, an. 444, dans *Mon. Germ. hist., Auctores antiquissimi*, t. ix, p. 479; *P. L.*, t. lvi, col. 600.

Pour éviter de semblables difficultés à l'avenir, le pape saint Léon provoqua, avant l'année 418, une nouvelle correction du comput pascal romain. Il semble, toutefois, que cette correction se soit bornée à l'essai d'harmoniser les lunaisons du cycle de 84 ans avec celles du cycle de 19 ans en usage à Alexandrie. Nous ne connaissons cet amendement du comput romain, provoqué par saint Léon, que par la table pascale de Zeitz. Voir cette table pascale dans les *Mon. Germ. hist., Auctores antiquissimi*, t. ix, p. 501-510. Cf. Krusch, *Studien*, p. 116 sq.

2. *Controverse de 455*. — Cette nouvelle correction du comput romain n'empêcha pas qu'une nouvelle divergence s'affirmât entre Rome et Alexandrie, à l'occasion de la fête de Pâques 455. Pour cette année-là, la table de Théophile d'Alexandrie marquait Pâques au 24 avril, tandis que le cycle en usage à Rome la fixait au 17 avril. Dès le 24 juin 451, dans une lettre à Paschasius de Lilybée, le pape saint Léon se préoccupait de ce nouveau différend pascal. Voir la lettre de saint Léon à Paschasius dans *P. L.*, t. lvi, col. 929 sq.; une édition critique de cette lettre dans Krusch, *Studien*, p. 256 sq. La réponse de Paschasius ne nous est pas parvenue; elle était sans doute favorable au comput alexandrin.

Le 11 juin 453, le pape se tourna vers l'évêque d'Alexandrie Protérius. Sa lettre est perdue, mais la réponse de Protérius, qui nous occupera encore, nous apprend que le pape y émettait la supposition que la fixation de la fête de Pâques au 24 avril, dans la table de Théophile, était une simple erreur de copiste. Quelques jours plus tard, le 15 juin 453, Léon écrivait à l'empereur Marcien. Il lui demandait d'amener les Égyptiens à se rallier à la date proposée par le comput romain. Rappelant le différend pascal de l'an 444, le pape disait avoir pu tolérer la célébration de Pâques le 23 avril, car, dans ce dernier cas, si l'anniversaire de la résurrection était en dehors du terme pascal extrême (21 avril), l'anniversaire de la passion ne l'excédait pas. Mais Pâques au 24 avril mettait les deux anniversaires en dehors du terme pascal extrême et, pour cette raison, était tout à fait insolite et inacceptable. Voir la lettre de saint Léon dans *P. L.*, t. lvi, col. 1055 sq.; édition critique de cette lettre dans Krusch, *Studien*, p. 257 sq.

Le même jour, dans une lettre à son représentant à Constantinople, l'évêque «Julien de Cos, le pape prescrivait à ce dernier d'agir sur l'empereur, afin que l'influence impériale s'employât en faveur du comput romain. Voir cette lettre dans *P. L.*, t. lvi, col. 1058 sq.; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 260 sq. Marcien se borna d'abord à recommander aux Alexandrins d'étudier soigneusement la question; mais, le 9 janvier et le 10 mars 454, le pape revint à la charge auprès de Julien de Cos, et celui-ci obtint de l'empereur l'envoi d'un haut fonctionnaire à Alexandrie, (pii devait démontrer l'erreur de la table de Théophile. Voir les lettres du pape à Julien de Cos dans *P. L.*, t. lvi, col. 1056 sq. et 1072 sq.; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 261 sq. Voir aussi une lettre du 15 avril 454 du pape à Marcien, dans *P. L.*, t. lvi, col. 1095.

Mais Protérius et les Alexandrins ne se laissèrent pas intimider. Dans sa réponse à la lettre de Léon du 11 juin 453, réponse qui arriva à Rome au printemps 454, — entre le 10 mars et le 29 mai. — l'évêque d'Alexandrie défend la date pascale de la table de Théophile. Il

argumente ainsi : le 14^e jour de la lune pascale tombant en 455 le dimanche 17 avril, puisqu'on ne peut célébrer Pâques avant le 15^e jour de la lune, il faut nécessairement remettre la célébration de la fête à huit jours plus tard, donc au 24 avril. Ce fut déjà le cas en 373, 377, 387 et 414 et cela arrivera encore en 550. (Protérius se sert de l'ère de Dioclétien et nomme le mois selon le calendrier égyptien; mais nous avons transcrit les années selon l'ère chrétienne et les mois selon le calendrier usuel.) Voir celle lettre de Protérius dans *P. L.*, t. 1 iv, col. 1084 sq.; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 209 sq.

Toute l'argumentation de Protérius repose sur le fait que le 17 avril 155 était le 14^e jour de la lune pascale; or, dans la table de Zeitz, qui représente le comput alors en usage à Home, le 17 avril est donné comme le 18^e jour de la lune pascale. Il n'est donc guère probable que le raisonnement de Protérius ait fait grande impression sur les Romains. Toutefois, le pape accepta la date pascale du comput alexandrin pour l'année 455, pour le bien de la paix. Voir la lettre de saint Léon à l'empereur Marcien, 29 mai 454, *P. L.*, t. 1 iv, col. 1100; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 264.

3. *Tentative de conciliation : le cycle de Victorius*. — Malgré cette nouvelle déconvenue, le pape saint Léon ne put encore se résoudre à accepter le cycle alexandrin, et il chargea son archidiacre Hilaire ou Hilarus de procéder à une nouvelle correction du comput pascal romain. Hilaire se mit au travail, mais, après avoir étudié tous les computistes grecs et latins, il ne se crut pas capable de mener l'entreprise à bonne fin et il s'adressa au célèbre calculateur aquitain Victorius (Victorius ou Victoria). Celui-ci combina le cycle lunaire de 19 ans en usage à Alexandrie avec le cycle solaire de 28 ans, et il construisit une période pascale de 532 ans, laquelle devait, après son évolution, ramener les pleines lunes pascales non seulement aux mêmes quantités du mois, mais aussi aux mêmes jours de la semaine. Cette période pascale débutait avec l'année 28 de Jésus-Christ, que Victorius croyait être l'année de la passion et de la résurrection du Sauveur. Comme le comput alexandrin, Victorius n'admettait le *saltus lunae* que chaque 19^e année. Victorius se rapprochait donc beaucoup du cycle en usage à Alexandrie, mais, comme il restait fidèle à l'usage romain, qui n'admettait pas de Pâques avant le 16^e jour de la lune et dont les échéances pascales extrêmes étaient le 22 mars et le 24 avril, il ne put réaliser l'accord complet avec le comput alexandrin.

Voulant sans doute contenter tout le monde, Victorius note deux dates pascales quand son comput se trouve en désaccord avec celui d'Alexandrie. Voir le canon pascal de Victorius dans *Mon., Germ. hist., Auctores antiquissimi*, t. ix, p. 669 sq. Cf. Rühl, *Chronologia*, p. 125 sq.; Schmid, *Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom Kon:il von Nida bis zum Ende des vi. Jahrhunderts*, p. 29 sq.

Le cycle ou canon de Victorius eut une grande vogue, non seulement en Gaule, mais aussi en Italie, bien qu'il n'ait jamais reçu l'approbation officielle de Home.

3^o *Controverses au VI^e siècle*. — 1. *Sous le pape Symmaque, en 501*. — Le schisme laurentien, qui troubla l'Église romaine au début du vi^e siècle, se corsa d'une controverse pascale. Pour l'histoire du schisme, voir l'ail. Symmaque.

Pour l'année 501, la table pascale de Zeitz notait Pâques au 25 mars, tandis que Victorius donnait comme date le 22 avril, en notant toutefois que le 25 mars était la date pascale des « latins ». Le pape Symmaque se décida pour la date du 25 mars et célébra la fête de Pâques ce jour-là. Aussitôt, les partisans de son compétiteur Laurent s'élevèrent violemment contre cette Pâque, prématurée à leur avis, et obtinrent du

roi Théodoric l'envoi à Home de l'évêque d'Altinum, Pierre, comme visiteur, qui célébra une seconde fois Pâque le 22 avril.

Un des partisans de Symmaque releva le gant et fabriqua des faux pour démontrer l'illégitimité de la fête pascale du 22 avril et la fausseté du cycle de Victorius. L'un de ces faux, le *Constitutum Silvestri*, un recueil de 20 canons d'un faux synode romain, tenu en 324 dans les thermes de Trajan, condamne un évêque « Victorinus qui, dans sa férocité, affirmait ce qu'il voulait, publiait de faux cycles pascaux, et prétendait qu'on devait observer le 10 des calendes de mai (22 avril), *Vidortnum... qui in sua /croitate quidquid vellet affirmabat... et cyclos pasch. r pronuntiabat fallaces... hoc quoti constituit X kal. mail custodiri...*; ignorant qu'il était des calculs de la lune et tenace dans son idée, il rompit la vérité ». Voir ce texte dans Mansi, *Concil.*, t. n, p. 266. Le même faussaire a fabriqué deux fausses lettres du pape Sylvestre au concile de Nicée, en réponse à une demande d'approbation que les Pères auraient adressée à Sylvestre. Dans la première, le pape, après avoir approuvé les décisions trinitaires du concile, condamne Victorinus, qui « affirmait ce qu'il voulait et publiait de faux cycles pascaux », *qui arbitrio suo quidquid vellet affirmabat, et cyclos pascha: pronuntiabat fallaces*. Dans la seconde, Sylvestre annonçait aux Pères de Nicée qu'un concile romain avait condamné et excommunié l'évêque Victorin « qui, dans son orgueil, affirmait que Pâques n'arrivait ni à son jour ni à son mois et qu'on devait observer le 10 des calendes de mai » (22 avril), *qui in sua extollentia dicebat non Pascha venire die suo nec mense, sed X kal maii custodiri*. Voir le texte de ces deux lettres dans Mansi, *Concil.*, I. n, col. 720 sq.; *P. L.*, t. 1 vi, col. 214. On remarquera, dans les trois documents, la similitude d'expressions.

C'est le mérite de Duchesne d'avoir vu que ces textes ne pouvaient avoir en vue que le conflit pascal de 501 : l'allusion à Pâques, célébrée le 22 avril, qui y revient plusieurs fois, rend toute autre explication impossible. Cf. Duchesne, *Études sur le Liber pontificalis*, p. 30 sq.; 179 sq; 201 sq.

La victoire du pape Symmaque sur son compétiteur Laurent donna à ces faux une autorité dont ils jouirent longtemps et procura un renouveau d'autorité au vieux cycle pascal de 84 ans au détriment du canon de Victorius. Voir, sur ce phénomène curieux, Krusch, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. ix, p. 106.

2. *Substitution du cycle de Denys le Petit aux autres cycles*. — La table pascale d'Anatole de Laodicée qui était basée sur le cycle de 19 ans avait été continuée par Théophile d'Alexandrie vers la fin du iv^e siècle, puis par Cyrille, neveu et successeur de Théophile. Cette table de Cyrille qui comptait 95 années, donc 5 cycles de 19 ans, arrivait à sa fin avec l'année 531.

Plusieurs années auparavant, un évêque nommé Petronius avait demandé à un moine scythe, habitant Home et nommé Denys, de continuer la table de Cyrille. Dès 525, Denys présenta son travail à Petronius. La table de Denys va de l'année 332 à l'année 626; elle contient donc, elle aussi, 5 cycles de 19 ans. Les termes extrêmes des nouvelles lunes pascales sont fixés au 8 mars et au 5 avril; ceux des pleines lunes pascales, au 21 mars et au 18 avril, ce qui donne comme échéances pascales extrêmes, Denys admettant la fête de Pâques au 15^e jour de la lune. Le 22 mars et le 25 avril. La table pascale de Cyrille comptait les années d'après Père de Dioclétien; Denys, estimant que le nom d'un pareil tyran ne devait pas figurer sur la table pascale chrétienne, prit la naissance du Christ comme point de départ dans le calcul des années. C'est ainsi qu'il introduisit (avec une faute

«bailleurs) l'ère chrétienne dans l'histoire. Enfin, Denys est persuadé que le cycle pascal de 19 ans a été canonisé à Nicée.

La table pascalle de Denys fut continuée par un abbé Félix Gillitanus, puis, plus tard, par Bède le Vénérable. Voir la table pascalle de Denys et sa lettre à Petronius dans *P. L.*, t. lxxvii, col. 483 sq.

En cette même année 525, le pape Jean Ier, qui éprouvait certaines hésitations pour la fixation de la fête de Pâques de l'année 526, avait chargé le primicier Boniface et le secondicier Bonus d'étudier la question. Ceux-ci eurent recours aux lumières de Denys. Ce dernier leur répondit que la date pascalle de 526, qui était une année embolique, devait être fixée au 19 avril. Il leur recommandait de s'en tenir au cycle de 19 ans, approuvé au concile de Nicée et garanti par le miracle de Mellinas. Voir la lettre de Denys à Boniface et Bonus, dans *P. L.*, t. Lxvii, col. 513. Le primicier Boniface entra dans les idées de Denys et recommanda au pape de s'en tenir désormais purement et simplement au cycle alexandrin. Voir le commencement de ce rapport du primicier Boniface au pape Jean Ier dans *X'eues Archiv*, t. ix, p. 109. Nous ne savons quelle suite le pape donna au rapport du primicier Boniface, (ce qui est sûr, c'est que le cycle de Denys rencontra encore bien des adversaires, car Denys lui-même ou ses partisans recoururent à des faux pour en démontrer l'exactitude. En effet, c'est probablement à l'époque qui nous occupe, que remonte le faux concile des 275 évêques qui, réunis dans les thermes de Trajan, auraient approuvé le concile de Nicée et lui auraient ajouté quelques canons. Le deuxième de ces canons prescrit la célébration de la fête de Pâques du 1^{er} au 21^{er} jour de la lune. Cf. Mansi, *Concilia*, t. π, col. 1081. Cette prescription est conforme aux principes de Denys qui, dans la préface de sa table pascalle, déclare que la fête de Pâques doit être célébrée du soir du 1^{er} jour au 21^{er} jour de la lune. Évidemment, la fête de Pâques (qui commençait le soir du 14^{er} jour de la lune) était en fait célébrée le 15^{er} jour de la lune. Par contre, cette prescription du faux concile est en opposition directe avec le cycle de Victorius et tous les anciens compuls romains, qui n'admettaient pas Pâques avant le 16^{er} jour de la lune.

C'est également à l'époque de Denys que remonte, dans la Vie du pape Victor du *Liber pontificalis*, l'interpolation qui attribue à ce pape la règle pascalle du comput de Denys, d'après laquelle Pâques doit être célébrée du 14^{er} au 21^{er} jour de la lune. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 137.

Il faut croire que ces faux ne désarmèrent pas les partisans de l'ancien comput romain car, en 550, l'évêque de Capoue, Victor, écrit encore un *De Pascha* pour combattre le cycle de Victorius. Voir les fragments du *De Pascha* de Victor dans le *De ratione temporis* de Bède, c. u, *P. L.*, t. xc, col. 500 sq.

Toutefois, avant la fin du vi^e siècle, le cycle de Denys avait complètement évincé de Rome et d'Italie l'ancien cycle de 81 ans, ainsi (pie celui de Victorius.

V. LES DERNIÈRES CONTROVERSES PASCALES EN GAULE; et dans les Îles Britanniques. — I. a.v GAOUL — 1° *Le cycle de Victorius dans les Gaules*. — Il semble que, depuis le concile d'Arles en 314, les Églises des Gaules célébraient les fêtes de Pâques selon les indications qui leur venaient de Rome. C'est ainsi que nous avons la circulaire envoyée en 454 par le pape saint Léon aux évêques des Gaules, pour leur annoncer la date de Pâques pour l'année 455. Voir le texte de cette lettre dans *P. L.*, t. liv, col. 1101.

Victorius étant Aquitain, il n'est pas étonnant que son canon pascal se soit rapidement implanté en Gaule : toutefois, ce n'est qu'en 541 que le IV^e concile d'Orléans prescrivit, dans son 1^{er} canon, que la fête de Pâques

devait être célébrée, selon le *laterculus* de Victorius (sic), et que, si des difficultés s'élevaient, les métropolitains devaient consulter le Siège Apostolique. Voir le texte de ce canon dans *Mon. Germ. hist., Concilia*, t. I, p. 87.

Pour l'année 577, le canon pascal de Victorius donnait une double date pascalle : le 18 avril, 15^e Jour de la lune et, avec en note « *Gneci* », le 25 avril, 21^e Jour de la lune. Le plus grand nombre des Églises des Gaules célébrèrent la fête le 18 avril, tandis que les autres la fixèrent au 21 mars, avec les Espagnols.

Grégoire de Tours était de ceux qui célébrèrent Pâques au 18 avril; il note cependant que les fonts baptismaux miraculeux, (qui se trouvent en Espagne, se remplirent durant la nuit du 20 au 21 mars de cette année. *Hist. Prune.*, V, xvii, *Mon. Germ. hist., Scriptores rerum Merovingicarum*, t. i, p. 207; *P. L.*, t. lxxi, col. 332.

Pour l'année 590, le canon de Victorius donnait de nouveau une double date : 26 mars, 15^e jour de la lune et, avec la note « *Latini* », 2 avril. Grégoire se décida pour le 2 avril, car il estimait illicite de célébrer Pâques le 15^e jour de la lune « comme les Juifs ». Aussi note-t-il avec satisfaction que, cette année-là, les fonts baptismaux miraculeux d'Espagne s'emplirent la nuit du 1^{er} au 2 avril. Cf. *Hist. Prune.*, X, xliii, 7^e l., t. lxxi, col. 564.

2° *Controverses avec saint Colomban*. — 1. *Premier conflit de saint Colomban avec les évêques*. — C'est à cette époque qu'arriva en Gaule saint Colomban, qui devait donner un singulier renouveau d'actualité à la question pascalle. Comme nous le verrons plus loin, les Églises celtiques des îles Britanniques se servaient à cette époque de la *supputatio romana vetus*, qu'elles avaient apprise à connaître au concile d'Arles en 314. Elles en étaient donc encore à l'équinoxe fixée au 25 mars; elles avaient comme échéances pascales extrêmes le 25 mars et le 21 avril, et elles fixaient la date de Pâques du 14^{er} au 20^{er} jour de la lune. Cf. Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, p. 2 sq. Colomban voulut conserver cette observance pascalle quand il se fut fixé à Luxeuil. Cette prétention ne pouvait manquer de susciter les protestations de l'épiscopat des Gaules, d'autant plus que, durant les 20 ans du séjour de Colomban dans ce pays, de 590 à 610, son comput se trouva treize fois en désaccord avec le canon de Victorius, et deux fois, en 598 et 609, la différence fut de trois semaines. Ce qui choquait le plus, c'est que Colomban admettait la célébration de la fête de Pâques le 1^{er} jour de la lune, ce qui lui valut le reproche d'être un quartodéciman attardé — bleu à tort assurément — car Colomban n'admettait Pâques le 14^e Jour de la lune que quand ce quantième de lunaison tombait un dimanche.

L'inexactitude des cycles lunaires contribua encore à envenimer le conflit. Ainsi, en 600, le comput utilisé par Colomban donnait comme date de Pâques le 3 avril, 18^e jour de la lune, tandis que le canon de Victorius fixait Pâques au 10 avril, 21^e Jour de la lune. Aux yeux des évêques, Colomban avait, cette année-là, célébré Pâques le 1^{er} Jour de la lune; or, étant donné le comput dont il se servait, c'était inexact. Mais, persuadés que Colomban était quartodéciman, les évêques du royaume «le Bourgogne se réunirent en synode, et décrétèrent qu'il n'était pas permis de célébrer la fête de Pâques avec les Juifs.

Colomban se plaignit «le cette décision à Candidus, administrateur des domaines pontificaux en Provence. Celui-ci répondit simplement que ce (pii avait subi l'épreuve «lu temps ne devait pas être changé. Mécontent de cette réponse, Colomban adressa au pape saint Grégoire le Grand la lettre qui nous renseigne sur le conflit.

1965 PAQUES. LES CONTHOVEBSRS DANS LES ILES BBIT VNNÎQÎ ES 1966

2. *Lettre de saint Colomban au pape taint Grégoire.* — Dans ccltc lettre» Colomban reproche nu canon de Victorius de célébrer parfois Pâques avant l'équinoxe, c'est-à-dire avant le 25 mars; Il blâme aussi la célébration de la fête pascalle les 21* et 22· jour de la lune, parce qu'à ccs «|uantièmes la lune sc lève seulement après minuit et qu'alnsi les ténèbres dominent la lumière : or, célébrée à ccs échéances, Pâques ne peut être que ténébreuse et m· saurait représenter le triomphe de .Jésus sur la mort. Colomban s'étonne que le pape célèbre lui-même des « Pâques ténébreuses », et qu'il n'ait point corrigé cette erreur des Gaulois, blâmée par le savant Anatole.

Après avoir rappelé que les savants computistes d'Irlande n'ont jamais pris au sérieux le canon pascal de Victorius, Colomban demande nu pape de vouloir bien lui enseigner la vérité sur la question pascalle, car In décision des évêques, sc contentant de déclarer qu'on ne doit pas célébrer Pâques avec les Juifs, ne saurait lui suffire. D'ailleurs, on ne peut excuser Victorius sans blâmer saint Jérôme, qui a approuvé le cycle <l'Anatole : or, quiconque blâme saint Jérôme esl considéré comme un hérétique par l'Église d'Occident (il'Irlande). Enfin, revenant sur sa conversation avec Candidus, Colomban déclare que, si l'erreur du comput pascal en usage en Gaule est ancienne, la vérité de l'observance pascalle celtique l'est encore davantage. Voir celte lettre de saint Colomban dans *J* L.*, 1.1 xxx,col. 259sq. Sur la date de cette lettre, que nous estimons avoir été écrite en 600, à l'occasion du synode des évêques ·burgondes », voir Schmid, *Die Oster/est-berchnung in der abcnclündlichen Kirche*, p. 71 sq.

Il ressort de ccltc lettre que Colomban croyait que le comput pascal, par lui suivi, était celui d'Anatole de laodicée; il ignorait que le *De ratione pascali* attribué à cc dernier était un faux; il ignorait aussi que les (kites étaient alors les seuls à fixer l'équinoxe au 25 mars.

Nous ne savons quelle réponse Grégoire le Grand fit n la lettre de Colomban. Il se pourrait même, en raison de l'invasion lombarde, qu'il ne l'eût jamais reçue.

3. *Nouveau conflit de saint Colomban et des évêques.*

La date de Pâques en 603, fit renaître le confiil entre Colomban et les évêques. Le comput irlandais fixait Pûqués de celte année au 31 mars. 18· jour de la lune, lundis que le canon de Victorius lui assignait le 7 avril, 21· jour de la lune. Persuadés que Colomban était un quartodéelman obstiné, les évêques se réunirent en synode, probablement à Chalon-sur-Saône, pour délibérer de nouveau sur la question pascalle, (Colomban n'assista pas à cc synode, pour ne pas envenimer la discussion, mais il envoya une lettre, à laquelle Il joignit une note justificative, composée trois ans pins tôt, donc à l'occasion du confijt de l'an 600.

Dans sa lettre, Colomban dit aux évêques que la question est de savoir quelle tradition pascalle esl préférable, celle des Gaules ou celle des Églises d'Occident (d'Irlande). Il rappelle avoir expliqué, dans son mémoire justificatif, que les Eglises d'Occident ne célébraient pas Pâques avant l'équinoxe, ni après le 20 jour de la lune, et, dans trois lettres adressées au pape, avoir exposé la doctrine des Pères d* » Occident », touchant la question pascalle Il proteste n'vlre pas la cause «les divergences concernant la date pascalle; mais il avoue préférer le-cycle pascal d'Anatole à celui de Victorius, ce dernier ne donnant pas de solution quand ce serait nécessaire (allusion aux doubles dates pascalles). Après avoir demandé à Dieu que la présente controverse ne fasse pas la joie des Juifs et des païens, Colomban termine en suppliant les évêques de ne pas le traiter en étranger : tous les chrétiens, qu'ils soient Gaulois, Bretons, Irlandais ou de quelque autre nation que cc soit, sont tous membres d'un même corps. Voir

ccltc lettre dans t. 1 x x x, col. 261 sq.; Scbmld, *op. cit.*, p. 71 sq.

Il esl probable que In décision «lu concile ne fut pas favorable à Colomban, car il en appela de nouveau au pape. Dans sa lettre .i un successeur de saint Grégoire, (Colomban expose de nouveau le confiil qui s'est élevé entre les évêques et lui par rapport à la date de Pâques et il demande au pape de trancher le conflit, en vertu de son autorité apostolique. A cette lettre, Colomban joignit celles qu'il avait déjà écrites à saint Grégoire le Grand, ainsi que celles qu'il avaient envoyées aux évêques des Gaules. *P. L.* t. 1 x x x, col. 268 sq.

Nous ne connaissons pas la réponse du pape, mais Colomban, fort de la protection du roi Thierry, continua à suivre son comput pascal dans son monastère de Luxeuil. Toutefois, quand le roi Thierry, à l'instigation de Brunchaut, eut enlevé Colomban de Luxeuil, l'observance pascalle celtique n'y demeura pas longtemps en usage. En cfict, l'usage pascal celtique ne figure pas parmi les griefs que le moine apostat Agrestius formula contre le monastère de Luxeuil au concile de Mâcon en 627. Voir Schmid, *op. cit.*, p. 80.

Après le départ de Colomban, le cycle de Victorius ne rencontra plus d'opposition en Gaule jusqu'à ce que, dans le courant du vin· siècle, il fut remplacé par le canon pascal de Denys le Petit, sans que l'histoire ait eu à enregistrer de controverses à cc sujet. Cf. Schmid, *op. cit.*, p. 83 sq.; Krusch, dans *Neues Archiv*, t. IX. p. 137 sq.

//. *DAJFS LES ÎLES URITANMQI ES.* — I· *Pays de Galles.* — Nous avons déjà fait remarquer que, depuis le concile d'Arles, les Églises celtiques se servaient de la *supputatio romana vetus*, pour la fixation de la fête de Pâques.

En 602 ou 603, Augustin, qui avait reçu du pape saint Grégoire le Grand la mission d'évangéliser les Angles et les Saxons encore païens, voulut s'assurer la collaboration des évêques qui, dans le pays de Galles actuel, dirigeaient des chrétientés celtiques florissantes. Il les invita à une conférence en un lieu qui, plus lard, reçut le nom de ·Chêne d'Augustin ».

Malgré les supplications et les objurgations d'Augustin, les évêques bretons refusèrent de collaborer à l'évangélisaion des Saxons et de renoncer à leurs anciens usages, en particulier à leur comput pascal, avant d'en avoir référé a leurs collègues. Tout ce qu'Auguslin put obtenir, c'est qu'une deuxième réunion aurait lieu plus tard.

A en croire Bède. un saint solitaire, que sept évêques bretons et un grand nombre de doctes personnages du monastère de Bangor étaient allés consulter. leur avait conseillé de se conformer aux désirs d'Augustin si ce dernier faisait preuve d'humilité. Quand les évêques bretons arrivèrent pour conférer une seconde fois avec Augustin, celui-ci ne se leva pas de son siège pour les recevoir. Les Bretons en conclurent qu'Auguslin. faisant preuve d'orgueil, ne répondait pas à l'oracle de l'anachorète, et ils refusèrent leur collaboration et l'abandon de leurs anciens usages.

Une tentative de Laurent, successeur d'Augustin sur le siège de Cantorbéry, fut tout aussi infructueuse. C'est ainsi qu'au temps où Bède écrivait, en 731. les Bretons de l'actuel pays de Galles étaient encore fidèles à leurs anciens usages, y compris leur ancien comput pascal. Bède, //· *E.* II, n, *P. L.*, I. xcv, col. 81

2e *Irlande méridionale.* — Laurent de Cantorbéry avait aussi tenté d'amener les Églises de l'Irlande méridionale à l'abandon de l'ancien comput celtique. Vers 615. il leur avait écrit en ce sens, sans succès. Mais, quand le pape Honorius, en 628, cul exhorté ces Églises à se rallier au comput pascal en usage dans le monde entier et à ne pas se croire plus sages que les

anciens et les modernes, leur obstination fut ébranlée. Bède, *II. E.*, IF, xix, col. 113 sq.

Al'instigation de Cumnian, qui avait fait une étude approfondie de la question pascalle, un synode se réunit dans la plaine de Lene, et décida qu'à partir de l'année suivante, on s'en tiendrait à l'observance pascalle reçue dans l'Église universelle. Mais les partisans de l'ancien comput celtique réussirent à empêcher l'exécution de cette décision, et un second synode se réunit *in campo albo* pour traiter derechef de la question pascalle. Un abbé, nommé Laserinn, y prôna l'observance pascalle romaine, tandis qu'un autre abbé, Munnu, défendit le comput celtique. Munnu proposa de s'en remettre à un jugement de Dieu. « Qu'on jette dans le feu, disait-il, un exemplaire du comput romain et un exemplaire du comput celtique, et nous verrons lequel des deux demeurera indemne. Ou bien, qu'un moine, partisan de l'usage pascalle romain, et un autre moine, partisan du comput celtique, s'enferment dans une maison, où l'on mettra le feu; on verra lequel des deux sortira préservé des flammes. Ou bien encore, que tous les partisans du cycle romain et ceux du cycle celtique s'unissent pour obtenir de Dieu la résurrection d'un saint moine qui pourra dire quelle observance pascalle on doit suivre. »

La *Vie de Munnu*, où se trouve rapporté cet incident, dit que la proposition de recourir à un jugement de Dieu ne fut pas agréée, et que tous les membres du synode se retirèrent en paix. Voir la *Vie de Munnu*, dans Usserius (Usher), *Britannic. Ecclesiar. antiquitates*, p. 485 sq. Ne semble-t-il pas qu'on veuille laisser entendre par là que chaque parti resta sur ses positions?

Pour arriver à une solution, les Églises de l'Irlande méridionale résolurent d'envoyer une députation à Borne. Les envoyés furent absents trois ans. Ce qui les impressionna le plus dans la Ville éternelle, c'est qu'ils virent, à Saint-Pierre, unis dans la commune célébration de la fête de Pâques, un Grec, un Hébreu, un Scythe et un Égyptien, tandis qu'en cette même année la date irlandaise de Pâques différait d'un mois de celle que donnait le comput romain. Ces hommes, originaires de pays si différents, déclarèrent à nos Irlandais, que leurs patries respectives célébraient la fête de Pâques le même jour que Home. Ce fait se passait probablement en 631. De retour en Irlande, les membres de la députation se lirent les propagandistes du cycle romain, et ils furent aidés par Cumnian, qui répétait ironiquement : « Borne se trompe; Antioche se trompe; Jérusalem se trompe; seuls les Bretons et les Scots sont dans le vrai ».

Vers 650, le sud de l'Irlande était acquis à l'observance pascalle romaine, donc au cycle de Denys. Sur ces faits, voir : la *Vie de Munnu*, citée plus haut; le *De controversia paschali* de Cumnian, *P. L.*, I. 1 x x x v ii, col. 969 sq. Sur la chronologie de ces faits, qui n'est pas très sûre, cf. Schmid, *Die Oster/estbe-rechnung auf den britische i Inseln*, p. 35 sq.

3. *Irlande septentrionale.* — Vers la même époque, le clergé des Églises de l'Irlande septentrionale avait envoyé à Borne une lettre, dans laquelle étaient énumérées les raisons qui l'empêchaient de se rallier au cycle pascalle romain. Bède, *II. E.*, II, xix. Pendant la vacance du siège qui suivit la mort du pape Séverin, le clergé romain lui envoya une réponse très sévère pour l'usage pascalle irlandais. Cet usage était traité d'hérésie. Les Irlandais du nord étaient sommés de se rallier purement et simplement au cycle romain. Bède, *loc. cit.* Cette mercuriale n'obtint aucun effet.

Ce ne fut que vers la fin du vu^e siècle, que l'Irlande septentrionale se rallia à l'observance pascalle romaine. à l'instigation de l'abbé Adamnan d'Iona. Bède *H. E.*, V, xv, col. 255 sq.

4. *Chez les Anglo-Saxons.* — Pendant que le cycle

pascalle romain faisait lentement la conquête de l'Irlande, le vieux comput celtique tentait de s'implanter chez les Anglo-Saxons.

Vers le milieu du vi^e siècle, un moine d'Iona, nommé Aidan, après avoir reçu la consécration épiscopale, avait fondé le siège de Lindisfarne, sous la protection du roi de Northumbrie, Oswald. Comme tous les moines d'Iona, Aidan était partisan du cycle pascalle celtique et l'introduisit dans son diocèse. Tant qu'il vécut, il ne rencontra pas d'opposition; mais, sous l'épiscopat de l'Inan, son successeur. Ronan, un Irlandais qui avait étudié en Gaule et à Rome, suscita une sérieuse agitation en faveur de l'usage pascalle romain; mais l'évêque l'Inan ne se laissa pas ébranler. Bède, *H. E.*, m, xxv, col. 158.

Ce fut sous l'épiscopat de Colman, qui avait succédé à l'Inan en 661, que l'ardeur de Wilfrid amena la solution du conflit pascalle en Northumbrie. Wilfrid, né en Northimbrle, avait été élevé à Lindisfarne dans les usages et coutumes celtiques. Plus tard, au cours de ses voyages d'études en Gaule et jusqu'à Rome, il s'était convaincu de la fausseté du comput pascalle celtique. De retour en Northumbrie, il reçut, en 661, d'Alchfrilh, fils du roi de Northumbrie, le monastère de Ripon, que les moines irlandais avaient abandonné pour ne pas être obligés de célébrer la fête de Pâques à la date romaine. De Ripon. Wilfrid multiplia ses agissements contre les usages celtiques, notamment contre le comput pascalle, il avait pour lui Alchfrith, fils du roi, ainsi que la reine Eanfled et aussi un certain nombre de clercs et de laïques. Mais le roi de Northumbrie, Oswy, était inébranlable dans sa fidélité aux usages celtiques. Or, il advint qu'une année les inconvénients, provenant de l'usage simultané de deux compuls pascals différents, se firent particulièrement sentir. Cette année-là, le roi Oswy, qui suivait le comput celtique, célébra la fête de Pâques quand la reine, fidèle à l'usage romain, était encore au dimanche des Rameaux. Tous furent d'accord que la question pascalle devait définitivement être tranchée, afin que ces fâcheux inconvénients ne pussent plus troubler l'unité et la paix de l'Église et du peuple.

Une grande assemblée fut convoquée au monastère de Whitby. Le roi Oswy présidait, Colman et Wilfrid y assistèrent, entourés de leurs partisans. Oswy déclara nettement qu'il fallait se décider ou pour le comput romain ou pour le comput celtique. L'évêque Colman plaida pour le comput celtique : il rappela que des hommes renommés par leur sainteté et leurs miracles, tels que Colomba et ses successeurs, lui avaient toujours été fidèles, et que l'usage pascalle suivi dans les Églises celtiques remontait à Anatole, un saint et savant homme, et à l'apôtre saint Jean. Wilfrid parla pour l'usage romain. Il rappela que le cycle de 19 ans était en usage non seulement à Rome, mais aussi en Gaule (ce en quoi Wilfrid se trompait), en Afrique, en Grèce, bref dans toutes les Églises de l'univers, à l'exception de celles des Bretons, des Pietés et des Irlands du Nord. Wilfrid rappela ensuite que le cycle prôné par Colman n'avait rien de commun avec celui d'Anatole, car ce dernier était un cycle de 19 ans, tandis que le comput celtique se basait sur le cycle de 81 ans. En outre, continuait Wilfrid, Anatole n'aurait pas mis Pâques le 1^{er} P^{er} jour de la lune, comme le cycle celtique le fait. Columba avait été un saint homme, mais il avait été induit en erreur; s'il avait connu le cycle en usage à Rome, il s'y serait sûrement rallié. Enfin, conclut Wilfrid, si saint qu'ait été Columba, on ne peut lui attribuer une plus grande importance qu'à saint Pierre, à qui le Sauveur a dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des deux ».

Alors le roi Oswy demanda à Colman si le Sauveur i avait vraiment adressé ces paroles à saint Pierre. Sur la réponse affllrmntivc de l'évêque, le roi demanda : * Pouvez-vous prouver que Columba a reçu un pou- voir aussi grand (pic celui qui a été conféré à saint Pierre? » Sur la réponse négative de Oilman, le roi demanda â tous les assistants, si tous étaient d'accord que saint Pierre a reçu les clefs du royaume des deux. Tous ayant allinné qu'il en était ainsi, le roi termina la discussion en disant : « Et moi, je vous dis, je ne veux pas contredire le portier du ciel, et je veux, au- tant (pie je le puis, me conformer a scs prescriptions, de peur que quand j'arriverai à la porte du ciel, je ne trouve personne pour me l'ouvrir, si celui qui en a les clefs s'éloigne de moi. » L'immense majorité de l'as- semblée décida alors de sc rallier nu comput pascal romain. Bède, //, E., III. xxv, xxvi, col. 158 sq.

Pour bien saisir la saveur de ce récit, il faut se sou- venir que le comput défendu si opiniâtrement par Column n'était que l'ancien comput romain, la *refus supputatio romana*, en usage â Borne jusqu'en 313; tandis que le cycle de 19 ans, que Wilfrid appelait le cycle « romain », n'était que le comput alexandrin que Borne n'avait accepté qu'après deux cents ans de con- troverses et après lui avoir longtemps oppose une tra- dition remontant à l'apôtre saint Pierre. Voirci-dessus, col. 1958, surtout sur les échéances pascales postérieures au 21 avril, les lettres pascales de saint Léon le Grand.

Colman demeura intraitable. Accompagné de moi- nes irlandais et d'un certain nombre d'Angles qui lui restèrent fidèles, il sc rendit à Lindisfarne, prit les ossements de saint Aidan, et sc relira en Irlande où il mourut en 675.

Les partisans du comput celtique, qui pouvaient en- core sc trouver dans les royaumes anglo-saxons, furent énergiquement combattus par Théodore, archevêque de Cantorbéry de 668 à 693. C'est â l'instigation de ce prélat que le premier chapitre du concile de Hertford prescrivit de célébrer la fete de Pâques le dimanche qui suit le 14. jour de la lune du premier mois. Cette prescription vise certainement l'usage celtique qui permet de célébrer Pâques le 14. jour de la lune. Il menace de l'excommunication ceux qui « méprisent le concile de Nicéc» et font Pâques avec les Juifs, le 14. jours de la lune. Péniltentiel de Théodore, l. I, c. ni. Voir ce texte dans Wasserschleben, *Die Russordnun- gen der abendlündischen Kirche*, Halle, 1851, p. 188. Au ix. chapitre du deuxième livre de son Péni- tentiel, Théodore déclare que ceux-là doivent être réordonnés, (pii ont reçu le sacrement de l'ordre des mains d'évêques « qui ne sont pas catholiques in Pascha ». Voir ici, *Or dre*, t. xi, col. 1283.

5° *La fin des controverses pascales.* — En 710, Nat- ion, roi des Pietés (habitants de l'Ecosse actuelle), consulta Wilfrid, abbé de Jarrow, sur les usages celti- ques. Wilfrid lui envoya une longue lettre dans la- quelle il établissait le bien-fondé du cycle de Denys le Petit. Nalton sc laissa persuader par cette lettre et. sur son ordre, les cycles de 84 ans furent détruits. Les moines (pii ne pouvaient sc résigner â abandonner l'an- cien comput celle furent chasses au delà des monts Grampians. Bède, //, E., V. xxi, col. 271 sq.

Iona, le fameux monastère fondé par Columba, se rallia lui aussi â l'usage romain en 716, â l'instigation d'un saint prêtre anglais nommé Egbert, qui mourut à Iona, le 21 avril 729, le jour de Pâques, la première fois (pie la grande fête chrétienne était célébrée â cette date tardive dans le monastère scot. Bède, //, E., V, \ xii, col. 280 sq.

Les Bretons sc rallièrent, eux aussi, au comput ro- main. Ceux de Cornouailles s'y résignèrent au début du vm* siècle, sur les objurgations de l'abbé de Mal- mesbury. Aldhelm. Bède, *IL* E., V, xvm, col. 2G0.

Voir la lettre d'Aldhrlm au roi breton Grruntius, dans *P. L.*, I. 1 x x x ix, col. 87 sq.

Dans la seconde moitié du vm. siècle, les efforts d'Elbod, évêque de Bnnngor, vinrent a bout de la résis- tance des Gallois, qui, eux aussi, sc rallièrent au com- put romain.

Ainsi, à la fin du vm. siècle, fut close Père des con- troverses pascales et réalisée cette unité de célébration de la fête de Pâques, qu'au début du iv* siècle avaient prescrite les conciles d'Arles et de Niece.

Bibliographie. — Tout» la quation pascalle a été renou- velée par les études de Brunn Krrtch, de snrtc que l'*. travaux antérieurs sont périmés.

Nous avons consulté : Bruno Krusch, *Der 84 jùhrige Oitercyclui mit 12 fahrigem Saltus*, l' Leipzig. 1879; *Sludirn zur chrhllichnUUrlialterlichen Chronologie. Der 84 jahrig' Ostercyctus and seine Quellrn*, lzipzig. 1880; *Die Eln/ùhrung des grier.hisehen Paschnrlrluf irrn Abendlande*, dans *Nenes Archio der Gesellschaft fur altéré deuissehe Geschichtskundr*, t. ix, p. 10J, <q. (Kruseh entend par rite pascal grec l. cycle de 19 an*.)

Duchésne, *La question pascalle au mnrlle de Nicéc*, dans *Revue des Questions historiques*, t. x x mii, 1880, p. 1-12; J. Schmid, *Die Osterfesl/rage au/ dem erslen aligr/netnen Konzil von Niciii*, Vienne, 1905; *Die Oster/estbererhnung in der abendlündischen Kirche vont ers(en allgemeinen Konzi in Nieda bis ztim Endedes l'/JL Jahrhunderts*, Fribourg-rr-B., 1908; *Die Osler/eslberechnung au/ den brtiischen Inseln*, Bathbonne, 1904. Bon rxpoé de la controverse pascalle au sein des Églises celtiques dans le livre de dom Goegaud, *Les chrétientés celtiques*, p. 175 sq

G. Fr it z.

PARADA François-Rodríguez, frère mineur de la province espagnole de Santiago (xvm* siècle). Originaire de Son-Miguel de Prcyrus, dans le diocèse de Tuy, il fut bachelier en théologie de l'université de Salamanque, lecteur de théologie et ensuite de philo- sophie au couvent de Saint-François d Orense, exami- nateur synodal des évêchés d'Orense, de Lugo cl d'Oviedo et professeur à l'univerxite d'Alcala. Il est l'auteur d'une *Oraciôn rctorica en (a solemne fiesta, que celebroy la congregaciôn gloriosa e iluslrtsima del estado eclesiastico de cinco partidos, Tuy, Mos, Pomfio, Entienza y Rio Thea, el dia C de junto de 1743*, publiée à Tuy, en 1719. Il composa aussi, en 1725. un *Integer philosophie cursus ad mentem Joannis Duns Scoti*, inédit, conserve à la bibliothèque universitaire de Santiago, et publia en 1726 : *Philosophi.t prima pars. Logiex magnir.*

A. l.opcr, *Xotas de bibllogeafia franct^cana*, dans *ibero-americano*, t. wxn. 1929, p. 19-51.

Am. Tketaert.

PARADA (Michel de), frère mineur de la régu- lière observance (t 1633). — Ne â Ségovie, en 1587. il revêtit l'habit franciscain, dans sa ville natale, a l'âge de 16 ans. Il occupa la chaire de théologie duns plusieurs couvents de l'ordre jusqu'en 1622, où il devint sourd pour avoir passe les nuits, les pieds dans l'eau froide, afin de pouvoir résister au sommeil cl augmenter les heures d'étude. Il fut gardien du cou- vent de Valladolid, où il mourut en 1633, alors qu'il préparait l'édition de la continuation de la chronique de l'ordre. Il fut aussi censeur de la sainte Inquisition el chronslc général de l'ordre. — Il composa : 1. *Epitome qualificarum ac ministrorum S. Inquisi- tionis, una ciun edicti expositione*; 2. *De matrimonii impedimentis, eorumque dispensationibus*; 3. *De rebus bénéficaiibus, earumque expeditione in romana curia*; 4. *Motives fundamentales de la uniôn*; 5. *Responston apologetica a un memorial de los religiosos descalzos sobre su separaciôn*; 6. *Instandas a las proposicioncs y respuestas sobre la separaciôn.*

J.-IL Sbaralcu, *Supplementum*, 2. 61., t. il, p. 258; *I n. i- clopcdia europco-umcrlcana*, t. xli, p. 2172.

Am. Teet aeivt.

PARADIS Léonard (1763-1831) naquit à Moulins en 1763; il fit ses études au séminaire des roberlins à Paris. Il fut d'abord vicaire à Moulins, puis il vint à Paris et fut partie du clergé de Saint-Bodé. En 1830, il remplaça son frère comme curé de Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle et il mourut à Paris, le 18 mars 1831.

Ses principaux écrits sont : *De l'obéissance due au pape* ou *Réfutation de l'adresse de l'abbé Vinson aux deux Chambres*, in-8°, Paris, 1815; l'auteur prouve que le pape avait le droit de conclure et de signer le concordat de 1801 ; *Tradition de l'Église sur l'infaillibilité du pape*, in-8°, Paris, 1820. On a aussi de lui une *Oraison funèbre de Louis XVI*, prononcée en l'église de Saint Roch, le 21 janvier 1815.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxn, p. 118; Follcr-Wcfcw, *Biographie universelle*, t. vi, p. 368; *L'ami de la religion* du 31 mars 1831, p. 388-389.

J. Cahikyie.

PARALIPOMÈNES (livres des). — I. Noms. II. Contenu (col. 1972). III. But (col. 1977). IV. Composition (col. 1979). V. Auteur et date (col. 1981). VI. Texte et versions (col. 1986). VII. Valeur historique (col. 1987). VIII. Doctrine (col. 1993).

I. Noms. — Les deux livres des Paralipomènes de la Vulgate ne forment, dans la bible hébraïque, qu'un seul livre désigné dans le canon hébreu sous le nom de *dibré hagamfm*, c'est-à-dire les « événements des jours », *verba dierum*, selon saint Jérôme dans la préface de sa traduction, *P. L.*, I. xxvm, col. 132G, ou encore *liber verborum dierum* dans ses lettres.

La division du livre en deux parties, qu'on ne rencontre dans les bibles hébraïques qu'à partir de la seconde moitié du xv^e siècle, remonte aux Septante qui les désignent sous le titre de Παραλειπομένων, a* 6', Cf. Swete. *The Old Testament in Greek*. D'après cette désignation, les Paralipomènes seraient un complément des livres de Samuel et des Rois, un recueil de ce qu'ils auraient laissé écoulé, Παραλειπόμενα. C'est du moins de cette manière que l'entendaient les anciens. Des modernes l'entendent parfois dans le sens de *transmissa*.

Le latin a suivi le grec qu'il se contente de transcrire *Paralipomenon liber I et II*; ce titre s'est maintenu malgré saint Jérôme qui jugeait plus exact cet autre : *Chronicon totius divini historiae. Prologus galatius. P. L.*, t. xxvm, col. 551. Les versions anglaises et allemandes ont retenu ce nom de «Chroniques» qu'ont également adopté les protestants de langue française, tandis que les catholiques emploient ordinairement celui de «Paralipomènes». On désigne volontiers sous le nom de «Croniste» l'auteur de l'ouvrage: nous emploierons de préférence celui de «Chroniqueur».

La place des Paralipomènes, dans les différentes bibles, n'est pas uniforme. Dans les bibles hébraïques, ils viennent tout à la fin des «écrits» ou de la troisième partie du canon hébreu; c'est la place d'ailleurs que leur assignent le Talmud et la majorité des mss. hébreux; leur composition tardive et leur caractère du moins apparent de supplément aux livres des Rois, rendent suffisamment raison de cette place. SI, parfois, on les trouve en tête du groupe des haglographes, c'est sans doute en raison de leur contenu, relatant des événements antérieurs aux dates assignées à la plupart des autres écrits de cette partie du canon hébreu: à moins que l'on ne suppose que les Paralipomènes, formant originairement un seul ouvrage avec les livres d'Esdras et Néhémie, n'aient repris la place. In première, que leur assignait l'ordre naturel de la chronologie. Quant à l'interversion singulière des bibles hébraïques, elle s'expliquerait par le fait que la seconde partie de l'ouvrage (livres d'Esdras et de Néhémie) aurait été détachée de la première (livre des Chroniques) et «incorporée dans le recueil des livres saints

parce qu'elle comblait une lacune, aucune portion des Écritures ne racontant les destinées de la communauté juive après l'exil. La première partie, au contraire, aurait été mise de côté comme faisant double emploi avec Samuel et les Rois. Plus tard, cependant, on serait revenu sur cette décision et la moitié initiale de l'œuvre aurait, en fin de compte, rejoint la moitié terminale, sans qu'on les replaçât dans leur ordre primitif. Ainsi, la place anormale qu'occupent les Chroniques, après un autre écrit qui, en fait, est leur continuation, fournit un indice des oscillations survenues dans la formation du recueil des Ketoubim. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., I. n. p. 211.

Dans les Septante, les Paralipomènes viennent après les livres des Rois; c'est leur place la plus fréquente, celle qu'ils ont dans les mss. onciaux. Cf. Swete, *introduction to the Old Testament*, p. 397. Cet ordre a passé dans la Vulgate.

IL Contenu. — Le livre des Paralipomènes se présente comme une histoire religieuse du royaume de Juda. Des listes généalogiques qui vont d'Adam à Saül, avec quelques notices historiques, la rattachent aux origines de l'humanité. Elle embrasse ainsi la même période que celle qui est racontée dans les livres de l'Ancien Testament depuis la Genèse jusqu'au IV^e livre des Rois, mais en des proportions, on le conçoit, qui varient considérablement selon les différentes parties.

Les livres des Paralipomènes se divisent tout naturellement en quatre parties : 1° les listes généalogiques du début, I Par., i-ix; 2° l'histoire de David, I Par., x-xxix; 3° l'histoire de Salomon, II Par., i-ix; 4° l'histoire du royaume de Juda, depuis la mort de Salomon jusqu'à la déportation des captifs à Babylone, les deux derniers versets du livre rapportant déjà le texte de l'édit de Cyrus sur le retour de l'exil, II Par., x-xxxvi.

1^{re} partie. D'Adam à la mort de Saül. I Par., i-ix. — Ce n'est pas l'histoire de cette période, mais de simples généalogies, d'abord celles d'Adam à Israël et ses douze fils, i-n, 2, provenant sans doute des données généalogiques parallèles de la Genèse, mais avec addition d'éléments nouveaux et d'indications d'ordre historique et géographique. Viennent ensuite les généalogies des fils d'Israël, particulièrement détaillées pour Juda et Lévi; pour Juda seul, de il, 2 à iv, 23, tout le chapitre m concernant la descendance de David; pour Siiméon, iv, 21-13; pour Ruben, v, 1-10; pour Gad, v, 11-17, avec le récit du combat des tribus, à l'est du Jourdain contre les Agariens, v, 18-22; pour Manassé (demi tribu est), v, 23-26, avec mention de l'invasion de Tégla-phnéazar; pour Lévi, c'est la longue énumération de sa descendance, vi, 1-53 et celle des villes lévétiques, vi, 51-81. Au chapitre vu sont plus rapidement esquissées les généalogies d'Issachar, 1-5; de Benjamin, 6-12; de Nephtali, 7-13; de Manassé (demi-tribu ouest), 11-19; d'Aser, 20-29, et d'Aser, 30-40; Zabulon et Dan sont passés sous silence à moins que vu, 12 ne soit un vestige de la généalogie de ce dernier. Le chapitre vin reprend, pour la compléter, la généalogie de Benjamin. 1-32, et plus particulièrement la descendance de Saül. 33-40. Le chapitre ix clôt l'ensemble des listes généalogiques par l'énumération des habitants de Jérusalem après le retour de l'exil (dans le même ordre que dans les listes analogues des livres d'Esdras, I Esd., n. II Esd., vu), à savoir l'Usdi Juda et de Benjamin, prêtres, lévites et portiers, avec énoncé de leurs fonctions, ix, 1-31. Les derniers versets du chapitre, 35-44, répètent mot pour mot ce qui avait été dit précédemment. vin, 29-40, sur les habitants de (Iabaon et les descendants de Saül.

IP partie. Histoire de David. I Par. x-xxix. — Cette

histoire communco par le récit de in défaite de Saül sur la montagne de Gelboë et de sa mort, x. La souveraineté passe à David, sacré roi à Hébron et affermissant son autorité par la conquête de Jérusalem, xi. 1-9; les guerriers qui accompagnèrent et aidèrent le roi, soit du vivant de Saül, soit lors du sacre à Hébron, sont énumérés, xi, 10-xn, 10.

De la vie et du règne de David, le rédacteur des Paralipomènes ne relie (pic les quelques faits suivants : d'abord ceux qui intéressent l'arche de Jahweh : son premier transfert de Cariathiarim à la intison d'Obédédôm, xm, puis, après de courtes notices sur la construction d'un palais, xiv, 1-2, sur les fils qui naquirent au roi à Jérusalem» xiv, 3-6, et sur deux victoires de David, xtv, 8-17, son deuxième transfert, cette fois à Jérusalem, xv, avec énumération des ordonnances pour en assurer la garde et le service» xvi, et, par l'intermédiaire du prophète Nathan, la réponse divine au roi qui voulait bâtir un temple pour abriter l'arche de l'alliance de Jahweh, xvn. C'est ensuite le récit de quelques exploits guerriers de David contre différents peuples, les Philistins, les Moabites, les Syriens, les Edomites, les Ammonites et de nouveau les Philistins, xvni-xx, ré. H interrompu par la courte mention de quelques fonctionnaires royaux, xvm, 14-17. Les chapitres xxi-xxn relatent l'épisode du recensement du peuple par ordre de David et le châtement qui en fut la conséquence, ainsi que le sacrifice offert par le roi sur l'autel d'Oman pour écarter le fléau de la peste qui menaçait d'anéantir le peuple.

Après la relation de ces quelques événements du règne de David, le rédacteur du livre s'intéresse de nouveau au Temple, en racontant d'abord les préparatifs en vue de la construction du sanctuaire, xxn. 2- la mission que reçoit Salomon de construire le Temple, xxn, 6-16, et l'appel aux chefs d'Israël qui doivent lui prêter assistance, xxn, 17-19; en rappelant ensuite les ordonnances royales sur le nombre, les classes et les fonctions des lévites, xxm, et des prêtres, xxiv, 1-19. Après la mention des chefs du reste des Lévites, xxn'. 20-21, viennent en outre des ordonnances sur la musique sacrée, xxv, les portiers du Temple, xxm. 1-19, et les gardiens de son trésor, xxvi, 20-28.

A la longue liste du personnel requis pour le service du Temple succèdent d'autres listes, celle des auxiliaires de David, préposés, les uns aux affaires extérieures, xxvj, 29-32, les autres à ses années, xxvn, 1-15; celles des princes des tribus d'Israël, xxvn, 16-21, et des administrateurs des biens royaux, xxvn, 25-31; relie enfin des conseillers de David, xxvn. 32-34.

Revenant encore à son thème favori, l'auteur rapporte les recommandations et instructions faites par David, devant le peuple assemblé, en vue de la construction du Temple; celle-ci sera l'œuvre de son fils Salomon, aidé par les chefs de famille, les princes des tribus d'Israël et les chefs de centaines et de milliers qui apportent leurs offrandes volontaires pour le sanctuaire, xxvni-xxx, 20.

Le I^{er} livre des Paralipomènes se termine par l'indication rapide de l'onction de Salomon, un bref aperçu du règne de David et l'énumération des sources utilisées pour la rédaction de son histoire, xxix, 21-30.

771. *partie. Histoire de Salomon.* II Par., i-ix. - Le II^e livre des Paralipomènes s'ouvre par le récit du sacrifice offert au haut-lieu de Gabon par Salomon avec toute rassemblée du peuple, par la prière du roi sollicitant de Jahweh sagesse et Intelligence et par l'évaluation de ses Immenses richesses, i, 1-17. Puis le thème favori reparaît : le Temple; préparatifs de sa construction d'abord : recensement des porteurs et tailleurs de pierres et des surveillants, ambassade au roi de Tyr pour lui demander des bols de cèdre et

un homme habile à travailler les métaux, ii, 1-17; puis la construction du Temple : l'emplacement du Temple, la date des premiers travaux, les dimensions et la description de l'édifice et de son mobilier, iii-v, et enfin la dédicace avec le transfert de l'arche et la prière de Salomon pour rendre grâce à Jahweh et lui demander de réaliser en faveur de ses descendants les promesses faites à David et d'entendre la voix de son peuple, lorsqu'aux jours de détresse il viendra l'implorer dans sa maison; la réponse divine dans le feu du ciel consumant les victimes, dans la gloire de Jahweh remplissant le Temple et dans la promesse de la bienveillance céleste en récompense de la fidélité, mais aussi d'un châtement terrible en punition de l'infidélité, vi, 2-vii. 22.

Dans les deux derniers chapitres consacrés au règne de Salomon, sont relevés quelques traits de la puissance royale : la construction de villes, la levée d'étrangers comme hommes de corvée, la construction d'un palais pour la fille du pharaon, le voyage d'Ophir, la visite de la reine de Saba, curieuse de la sagesse de Salomon, et enfin l'inventaire des richesses et des splendeurs réunies à Jérusalem par le plus grand de tous les rois de la terre. Quelques renseignements sur les offrandes de sacrifices et l'organisation du culte interrompent cette description de la grandeur royale, viii, 12-16, qui terminent quelques brèves indications sur les sources de l'histoire de Salomon, ix. 29, la durée de son règne, ix, 30, sa mort et l'avènement de son successeur, Roboam, ix» 31.

1 V. *partie. Histoire des rois de Juda.* II Par., x-xxxvi. - Des rois d'Israël» l'auteur des Paralipomènes fait abstraction, uniquement préoccupé qu'il est des descendants de David sur le trône de Juda. Après avoir relaté la scission d'Israël avec ses circonstances, x, et rappelé l'ordre divin d'arrêter une lutte fratricide, xi. 1-4, il mentionne quelques épisodes du règne du premier roi Roboam : la construction de villes fortes, x, 5-12, l'adhésion des prêtres et des lévites résidant en Israël et d'un certain nombre d'Israélites à la royauté de Jérusalem au moins durant trois ans, xi. 13-17; il énumère ensuite les femmes et les enfants de Roboam, xi. 18-23, et raconte l'invasion égyptienne, châtement de l'infidélité du roi et de son peuple, qui, pour s'être humiliés, ne seront cependant pas anéantis, xn. 1-12. Ainsi qu'à la fin de chacun des règnes qui suivent, sont indiquées la durée du règne, son appréciation et les sources de son histoire, xn. 13-16.

D'Abia, le successeur de Roboam, seule est mentionnée sa campagne victorieuse contre Jéroboam et les enfants d'Israël. infidèles à la royauté de David établie par Jahweh, xm. Axa, son fils, qui règne à sa place, retient plus longuement le narrateur, d'abord, dans le récit de la réforme religieuse, entreprise contre le culte des idoles et des hauts-lieux, de la construction des villes fortes et de la guerre victorieuse contre Zàni, l'Éthiopien. xiv; ensuite, dans la relation d'une nouvelle réforme religieuse, entreprise, sur l'exhortation du prophète Azarins, pour faire disparaître les abominations de tout le pays de Juda. de Benjamin et des villes prises dans la montagne d'Éphraïm, xv; le récit de la campagne contre Baasa, roi d'Israël, et de l'alliance du roi de Juda avec le roi de Syrie, sévèrement blâmée par le prophète Ilanuni, la mention de la maladie du roi, de sa mort et de ses funérailles. Ici minent l'histoire de son règne de 23 ans, xvi. Plus longuement encore est racontée l'histoire de Josaphat. Sa piété et son zèle pour la Loi sont d'abord signalés, ainsi que la puissante organisation de son royaume qui en impose à ses voisins, contraints de lui apporter leur tribut, xvii. Vient ensuite le récit de la campagne de Josaphat, allié d'Achab, roi d'Israël, contre les

Syriens; si les faux prophètes encouragent celle campagne, Michée, fils de Jomla, en dissuade vivement, .win. Blâmé à ce sujet par le prophète Jéhu, Josaphat poursuit ses efforts en vue d'une réforme religieuse et réorganise la justice, xix; attaqué par les Ills de Moab et d'Ammon, alliés aux Mannites, mais fort de la protection divine que lui promet Jahaziel il en triomphe facilement et assure ainsi la paix à son royaume sur lequel il règne 25 ans, faisant ce qui est droit aux yeux de Jahwch, sans parvenir, toutefois, à faire disparaître du pays les hauts-lieux ni attacher fortement le cœur de son peuple au Dieu de ses pères, xx.

À ces pieux rois succède Joram, dont le règne est surtout marqué par ses crimes : le massacre de ses frères et son impiété : érection de hauts-lieux et prostitution des habitants de Jérusalem. Averti par le prophète Élie, il est frappé dans son peuple, dans ses femmes et ses fils, dans son propre corps qui se consume dans une cruelle maladie, xxi. Son successeur, Ochozias, le fils d'Athalie, docile aux conseils impies de sa mère, hé, lui aussi, ce qui est mal aux yeux de Jahwch; le châtement ne se fit pas attendre; allié à Joram, roi d'Israël, Ochozias est battu et mis à mort par Jéhu, bras vengeur de Jahwch contre la maison d'Achab, xxn, 1-9. C'est alors qu'Athalie, ayant fait périr toute la race royale de la maison de Juda, règne à Jérusalem; mais un fils d'Ochozias, Joas, avait échappé au massacre, sauvé par Josabeth, femme du prêtre Joïada; il est sacré et proclamé roi dans une conspiration ourdie par Joïada avec les lévites et les chefs de famille, la septième année après l'usurpation d'Athalie qui est mise à mort, xxn, 10-xxiii, 15. Sous l'heureuse influence de Joïada, le jeune roi restaure la paix et la religion, fait réparer le Temple ravagé par l'impie Alhalie, xxm, 16-xxiv, 16; mais, à la mort de Joïada, tout change, peuple et roi abandonnent la maison de Jahwch et retournent aux idoles, malgré les avertissements et les menaces des prophètes, surtout de Zacharie; aussi Jahwch livre-t-il aux mains des Syriens l'armée considérable de Juda; Joas, blessé, est mis à mort par ses propres serviteurs, xxiv, 17-27. Son règne avait duré 40 ans.

Amasias succède à Joas; fidèle d'abord à Jahwch, il réorganise l'armée, renvoyant sur l'ordre d'un homme de Dieu, les mercenaires Israélites qu'il avait pris à sa solde et mène une campagne victorieuse contre les Iduméens; il en adopte malheureusement les dieux et se prosterne devant eux au mépris de Jahwch qui lui fait annoncer sa résolution de le détruire; battu par le roi d'Israël, qui met au pillage les richesses du Temple, Amasias meurt victime d'un complot, après quinze ans de règne, xxv. Ozias, établi roi à la place de son père, débute comme lui dans la fidélité à Jahwch qui le soutient dans sa lutte contre les Philistins et les Arabes; mais, enorgueilli par sa puissance, ses richesses et sa renommée, il s'arroge des droits réservés aux seuls prêtres en brûlant des parfums sur l'autel dans le Temple; la lèpre qui le frappe subitement châtie son usurpation sacrilège, xxvi. De Joatham, qui déjà jugeait le peuple du vivant d'Ozias, malade de la lèpre, sont brièvement rappelées, la piété, les constructions et la victoire sur les Ills d'Ammon, xxvii. Tout autre est son fils Achaz qui s'adonne aux abominations des nations; Jahwch le livre aux mains des Syriens et du roi d'Israël, Phacéc, xxviii, 1-15; le châtement, toutefois, n'est pas encore suffisant et Edomites, Philistins, Assyriens, malgré les présents faits à leurs rois, envahissent tour à tour le pays; l'impie Achaz s'obstine et sacrifie aux dieux de Damns, xxviii, 16-22.

Dès les débuts de son règne, Ézéchias, fils et successeur d'Achaz, entreprend la réforme religieuse néces-

saire; il ouvre et restaure le Temple, réorganise le sacerdoce des prêtres et des lévites pour reprendre le culte dans le sanctuaire, qui, en fait, après la purification de la maison de Jahwch avec ses autels et ses ustensiles, est de nouveau célébré par l'offrande de sacrifices et de victimes en si grand nombre que les prêtres n'y pouvaient suffire, xxix, 1-36; puis, devant une immense assemblée du peuple, eut lieu une pâque solennelle, telle qu'il n'y avait rien eu de semblable depuis les jours de Salomon, xxx, 1-27. La destruction des idoles d'Asarlé, des hauts-lieux et des autels dans tout Juda et Benjamin, Éphraïm et Manassé, la réinstallation des prêtres et des lévites dans leurs offices et leurs revenus acheveront la restauration religieuse entreprise par Ézéchias. xxxi, 1-21. Jahwch ne l'abandonnera pas au jour du danger : contre Sennachérib, roi d'Assyrie, insultant à la puissance du Dieu d'Israël, il envoie, à la prière du roi et du prophète Isaïe, l'ange exterminateur de l'armée assyrienne; dans la maladie, il lui accorde une guérison miraculeuse; enfin, touché par son repentir, il lui pardonne un moment d'égarement et le récompense sa fidélité en le comblant de gloire et de richesses, xxxii, 1-33.

Loin de suivre l'exemple de son père, Manassé commença par restaurer le culte des idoles, leur dressant des autels jusque dans la maison de Jahwch. À son exemple, Juda et les habitants de Jérusalem s'égarèrent; mais bientôt, emmené captif par les Assyriens, le roi s'humilia, pria et obtint miséricorde. Rentré à Jérusalem, il fit disparaître de la maison de Jahwch les dieux étrangers, rétablit les autels et y offrit des sacrifices de paix et d'actions de grâces, XXXIII, 1-20. Amon, qui lui succéda, l'imita dans son impiété, mais non dans son humilité et son repentir; après deux ans de règne, il fut mis à mort par ses serviteurs, xxxiii, 21-25. Avec Josias commence une nouvelle réforme religieuse; hauts-lieux, idoles, images taillées et fondues, tout est détruit; la réparation du Temple est entreprise et c'est au cours des travaux qu'elle nécessite que fut découvert le livre de la Loi de Jahwch, donné par Moïse; à sa lecture, le roi terrifié envoie consulter Jahwch qui répond par la prophétesse Huldah que les malédictions contenues dans ce livre de la Loi, et qui allaient frapper le peuple, n'atteindront pas Josias à cause de son humiliation; la vue de la catastrophe lui sera épargnée. La Loi est alors proclamée au peuple assemblé, l'alliance avec Jahwch est renouvelée et tous, du vivant du roi, demeurent fidèles au Dieu de leurs pères, xxxiv, 1-33; une pâque solennelle, après réorganisation du sacerdoce du Temple, est célébrée, xxxv, 1-19. Le pieux roi, blessé à Mageddo, où il voulait arrêter l'invasion de Néchao, roi d'Égypte, meurt pleuré partout Juda et Jérusalem, xxxv, 20-27.

Le dernier chapitre du livre donne une rapide esquisse des règnes des quatre derniers rois de Juda; de Joachaz d'abord, destitué trois mois après son avènement par le roi d'Égypte, qui établit à sa place son frère Éliakim, sous le nom de Joakim; Nabuchodonosor, roi de Babylone, met fin à son règne et à ses impiétés en l'emmenant captif, fait subir le même sort à Joachin, son fils et successeur, et établit roi sur Jérusalem Sédécias, xxxvi, 1-10. C'est le dernier roi de Juda; son impiété, non moins que celle des chefs des prêtres et de tout le peuple, précipite la catastrophe; en vain envoyés de Dieu et prophètes essaient de l'écarter, il n'y a plus de remède; Nabuchodonosor monte contre Jérusalem, brûle la maison de Jahwch et les palais de la ville, démolit ses murailles, massacre ou emmène captifs ses habitants, afin que s'accomplisse la parole que Jahwch avait dite par Jérémie, xxxvi, 11-21. L'édit de Cyrus, roi de Perse, sur le retour des captifs, termine le livre des Paralipomènes, xxxvi, 22-23.

111. Bui. L'auteur du livre des Paralipomènes, on le voit d'après l'analyse qui précède, rapporte des événements, relatés déjà, pour la plupart, dans des livres historiques antérieurs, ceux surtout de Samuel et des Rois. La question se pose tout naturellement de savoir dans quelle intention il n'a repris cette histoire de Juda. On ne saurait, avec les anciens exégètes, admettre qu'il n'avait d'autre but que de compléter les récits déjà existants et de combler leurs lacunes; s'il en était ainsi, pourquoi leur aurait-il si souvent emprunté ce qu'il rapporte des mêmes événements? La réponse à la question est, en partie du moins, déjà donnée par ce coup d'œil jeté sur le contenu des Paralipomènes, où toutes choses sont envisagées du point de vue religieux ou mieux sacerdotal, où tout l'intérêt, en définitive, se ramène à cette vie d'Israël qui a son centre dans le culte du Temple de Jérusalem. A ces préoccupations religieuses s'en joignent d'autres, d'ordre politique ou plutôt dynastique. La détermination des uns et des autres importe, on le conçoit, à la connaissance du caractère même de l'œuvre du Chroniqueur et des conséquences qui peuvent en résulter pour l'interprétation de l'histoire qu'il nous a transmise.

1° *Mut religieux*, — Ce but apparaît tout d'abord dans la nature même des événements rapportés: dans l'ensemble, ils sont d'ordre religieux. C'est ainsi que le règne de David, décrit du point de vue surtout profane dans le II^e livre de Samuel, apparaît au I^{er} livre des Paralipomènes, employé principalement à l'organisation du culte et à la préparation de la construction du Temple. Il n'en va pas autrement pour le règne de Salomon: construction et dédicace du Temple, organisation de son service y tiennent de beaucoup la première et la plus importante place. Pour les autres rois, leur histoire est surtout celle des événements religieux qui ont marqué leurs règnes; tout ce qui s'y rapporte est l'objet de longues descriptions, qu'il s'agisse de fêtes liturgiques ou de la participation des prêtres et des lévites à tel ou tel événement, même profane, une guerre par exemple: des réformes religieuses, entreprises par de pieux rois, le Chroniqueur est plus amplement informé que le livre des Rois; Josaphat, Ézéchias et Josias nous apparaissent, dans son œuvre, sous les traits de zélés réformateurs du culte de Jahweh.

Les événements eux-mêmes d'ailleurs, qu'ils soient d'ordre profane ou religieux, sont envisagés du point de vue religieux; régis par Dieu, ils en manifestent les volontés ou en réalisent les jugements. Un rapport de causalité est établi entre l'altitude religieuse des rois ou du peuple et le sort qui leur est réservé; de même pour les individus: le sort et la conduite de chaque homme sont en étroite connexion; tout bien, tout bonheur est la récompense de la piété comme tout malheur est le châtement du péché. De tels rapprochements, sans doute, ne font pas défaut dans d'autres livres, dans ceux des Rois, par exemple, mais ils n'y sont ni aussi fréquents, ni aussi étroits. Pour s'en rendre compte, qu'il suffise de comparer ce qui est dit au sujet des mêmes rois dans les livres des Rois et dans ceux des Paralipomènes; d'Asa, par exemple, III Reg., xv, 13. et II Par., xvi, 2-3. 9-10, 12; de Josaphat, III Reg., xxv, 19, et II Par., xix, 2-3, xx, 35-37; ou de Joas, IV Reg., xii, 18-19, et II Par., xxiv, 17-19. Particulièrement significative à cet égard est encore la comparaison entre ce qui est dit du règne de Manassé au IV^e livre des Rois, xxi, et au I^{er} livre des Paralipomènes, xxxiii, 1-20: au récit du premier, le Chroniqueur ajoute la mention du châtement qui devait correspondre à l'impiété de Manassé, à savoir la déportation à Babylone, xxxiii, 11, et celle de sa conversion en exil et de son zèle contre les dieux étran-

gers à son retour dans son royaume, qui lui valurent un règne de 55 ans, plus long qu'aucun autre en Juda. Le jugement ainsi porté sur les rois du point de vue religieux envisage souvent leur attitude relativement au culte, à l'observation ou à la violation de ses prescriptions.

Très grande, en effet, est la place réservée au culte dans les Paralipomènes. Tout ce qui a trait au Temple, à sa construction, à son organisation, à son service, est longuement raconté. C'est d'abord Porche de Jahweh et ses différents transferts jusqu'à la montagne de Sion, où David a le dessein de lui élever un abri digne du Dieu d'Israël, I Par., xvi. C'est ensuite l'énumération détaillée des préparatifs en vue de la construction du Temple et des recommandations de David à Salomon à son sujet. I Par., xxi-xviii; le récit de sa construction et la description de son ameublement et de sa dédicace se poursuivent dans six chapitres du II^e livre des Paralipomènes, H-viii, tandis que sont minutieusement notés les travaux entrepris par Joas, Ézéchias et Josias pour le relever des ruines de l'abandon, dans lequel l'avaient laissé les rois impies, et les purifications rendues nécessaires par les profanations qui l'avaient souillé.

Le personnel de la maison de Jahweh est, de même, l'objet de descriptions détaillées: les différentes classes de lévites, de prêtres, de chanteurs et de portiers, représentées comme établies par David, sont longuement énumérées. I Par., xxi-xxvi. L'activité de ces serviteurs du Temple n'est d'ailleurs pas limitée aux horizons de la maison de Jahweh; certains événements intéressants la vie de la nation en subissent l'influence. C'est ainsi que, lors du schisme des dix tribus, prêtres et lévites du royaume d'Israël, par leur adresse à Roboam, affermissent sa cause, II Par., xi, 13-17; c'est ainsi encore que Josaphat envoie les lévites par le pays pour y enseigner la Loi. II Par., xvi, 8-9, et les adjoint aux prêtres et aux chefs des maisons d'Israël pour les jugements de Jahweh et les contestations, II Par., xix, 8-11; on sait enfin la part importante prise par les lévites dans le couronnement de Joas et le meurtre d'Athalie, II Par., xxi. Les chanteurs et les musiciens, dont la place est toute marquée aux cérémonies du transfert de l'arche, I Par., xv-xvi, ou de la dédicace du Temple, II Par., v, 12-13, apparaissent encore dans l'armée de Josaphat pour célébrer Jahweh. II Par., xx, 19, et au couronnement de Joas, II Par., xxi, 13.

Si religion et culte occupent une si grande place dans l'œuvre du Chroniqueur, ce n'est pas sans souci d'historien que d'apôtre, préoccupé sans doute de faire connaître une religion dont les manifestations prouvent assez l'origine et la valeur, mais surtout d'amener et de conserver des fidèles à cette religion et à ce culte. Pour y parvenir, il faut inspirer un grand respect de la Loi, celui qu'avaient les ancêtres d'Israël, pieux observateurs de ses prescriptions; certes, sa violation par les rois impies surtout n'a été que trop fréquente, mais la règle générale est demeurée la conformité à la Loi et, si parfois la tradition conservée au livre des Rois semble l'oublier, le Chroniqueur sait s'en rendre indépendant; la comparaison de quelques passages parallèles souligne son souci d'édification, cf. I Reg., i, I, et I Par., vi, 28, 31; II Reg., vi, 1, et I Par., xv, 27; III Reg., m, 1, et II Par., i, 3; III Reg., ix, 25. et II Par., viii, 12-13; IV Reg., xv, 7, et II Par., xxvi, 23.

Du même souci procéderont certaines omissions. Tels épisodes de la vie de David sont discrètement passés sous silence; ainsi en est-il des troubles, des trahisons et des meurtres qui ont marqué son accession au trône; ainsi en est-il encore de ses dissensions familiales, de la révolte d'Absalon, de ses fautes, de ses

faiblesses, de son adultère avec Bcthsabéc et du meurtre d’Urie. On en a tiré cette conclusion que le David des Paralipomèncs n’était pas celui de l’ancienne tradition, mais bien plutôt celui du judaïsme : le poète des psaumes et la figure du Messie. L’histoire de Salomon offre de semblables lacunes, soit au sujet des intrigues qui lui assurèrent la succession au trône de David, soit au sujet des révoltes qui troublèrent la fin de son règne et surtout de l’idolâtrie qui entacha la fin de sa vie. Il n’est pas jusqu’au culte des hauts-lieux qui ne soit présenté sous un jour moins défavorable; ou bien, si l’on ne peut en taire la survivance, on le représente comme rendu au seul vrai Dieu, II Par., xxxxi, 17, ou bien on omet d’en parler; tandis que le livre des Bois, après l’éloge d’un prince qui avait fait ce qui est droit aux yeux de Jahweh, note si souvent la persistance du culte des hauts-lieux où le peuple continue à offrir des sacrifices et des parfums, les Paralipomèncs n’en disent mot. Cf. I Par., xxiv, 2, et IV B-g., xn, 2-3; II Par., xxv, 2, et IV Beg., xiv, 3; I Par., xxvii, 2, et IV Beg., xv, 31-35.

Des critiques se sont complus dans l’énumération de ces retouches à l’histoire d’Israël, telle (pie la tradition, consignée aux livres de Samuel et des Bois l’avait jusqu’alors transmise, pour en tirer des conclusions qui ne sont rien moins que favorables au caractère d’historicité des Paralipomèncs (voir ci-dessous).

2e *Hut politique et dynastique.*— Parallèlement au but religieux, dont il est d’ailleurs inséparable, le Chroniqueur poursuit encore un but politique et dynastique. La seule histoire qui l’intéresse est celle du royaume de Juda; le nom des rois d’Israël ne se rencontre sous sa plume qu’au point où il est nécessaire à l’intelligence de certains événements de l’histoire des rois de Juda, en relation de guerre ou d’alliance avec leurs voisins du Nord. Plus sensible encore est son souci de mettre en relief la personnalité de David, dont l’éclat rejaillit sur toute sa descendance. De Saul il n’est fait mention que pour rappeler ses péchés, cause de son rejet et occasion du choix par Jahweh d’un roi selon son cœur, qui sera le fondateur de la dynastie royale. Dans l’histoire de ses deux premiers représentants, rien n’est rappelé de ce qui pourrait jeter quelque ombre sur ces princes, organisateurs et gardiens du culte prescrit par Jahweh. La sèche énumération des généalogies du début, en rattachant l’histoire de l’Israël d’après la captivité à celle des origines du peuple et de ses antiques splendeurs, marque l’unité idéale qui existe entre la communauté post-exilique et l’Israël d’avant la captivité, n’est-ce pas que l’alliance avec Jahweh est toujours effective et que la participation aux mêmes espérances messianiques impute comme par le passé l’observation de la Loi ?

Si l’on se demande maintenant pourquoi cette évocation de l’histoire religieuse du royaume de Juda. on peut, non sans vraisemblance, supposer que son auteur, vivant aux tristes temps de la déchéance d’Israël, avait le dessein de reconforter ses contemporains et de les maintenir malgré tout dans la fidélité à la Loi et au culte mosaïques. Pour cela, il leur rappelle les gloires passées, les jours bénis où leurs rois, surtout le chef de la dynastie, servaient Jahweh, ce Dieu juste et puissant qui, comme jadis, saura récompenser les bons et châtier les méchants, et faire lever en fin, par delà les opprobres et les afflictions de l’heure présente, l’aurore de la glorieuse promise à son peuple.

IV Composition. — Si tel est bien le but poursuivi par le rédacteur des Paralipomèncs, il est facile de concevoir que, pour le réaliser, il devra tenir compte de la façon dont était racontée cette histoire du peuple de Dieu dans la suite des livres, qui vont de la Genèse

aux livres des Bois et qui était connue depuis longtemps déjà à l’époque où il vivait. Ces livres lui offraient une mine inépuisable d’éléments d’information pour élaborer son œuvre d’instruction et d’édification. En fait, la comparaison entre les Paralipomèncs et la littérature canonique antérieure révèle de très nombreux points de contact. Celle dernière pourtant, si elle est une des sources principales où puise le Chroniqueur, n’est pas la seule; à maintes reprises, d’autres sont signalées. Il importe de déterminer les unes et les autres, et de caractériser la manière dont elles ont été mises en œuvre par le rédacteur.

1° *Les sources.* — 1. *Canoniques.* — On a dressé de longues listes des passages parallèles des Paralipomèncs d’une part et de la Genèse, de l’Exode, des Nombres (aucun du Lévitique ni du Deutéronome), de Josue, de Ruth, mais surtout de Samuel et des Bois, d’autre part. De ces derniers, quarante-trois passages environ sont reproduits littéralement. En voir la liste dans les *Commentaires* et les *Introductions*, entre autres : Driver, *Introduction to the Old Testament*, 7^e édit., p. 519-525; de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon*, 1.1, p. 205-206; Curtis, *The books of Chronicles*, p. 17-19. Qu’il s’agisse de véritables sources, c’est ce qu’admettent aujourd’hui les critiques, pour la plupart du moins, et c’est ce que prouvent, non seulement la conformité verbale si fréquente, mais aussi le groupement des faits et l’ordre adopté. Les différences, pourtant nombreuses, s’expliquent; écrites d’un même style, celui du rédacteur, comme en témoignent les particularités qu’on y relève, elles répondent, en général, au but ou au point de vue particuliers du Chroniqueur, modifiant certaines données des sources utilisées parer qu’elles ne lui semblent pas concorder suffisamment avec ce but et ce point de vue. Le Chroniqueur, en effet, n’est point un copiste servile que certains ont imaginé; il adapte son texte, abrège, amplifie par l’introduction d’éléments nouveaux, pour donner à son idée plus de force ou de clarté. D’autres différences s’expliquent, ou par les vicissitudes de deux textes dont l’un, celui des Paralipomènes, a subi de moins nombreuses transcriptions, ce qui lui vaudrait parfois des leçons plus proches de l’original, ou par le rajeunissement nécessaire de termes anciens.

S’agit-il toutefois d’un emploi direct des livres canoniques par le Chroniqueur ou seulement de l’utilisation de sources communes qu’auraient employées les auteurs sacrés en les adaptant à leur point de vue particulier? Celle dernière hypothèse, développée surtout par Kell, rendrait compte des variantes parfois nombreuses que présentent les récits parallèles; elle ne semble pas devoir être retenue cependant, car, dans les Paralipomènes, les éléments constitutifs du récit sont groupés selon un ordre qui, déjà dans les livres canoniques antérieurs, est le résultat d’une combinaison d’éléments de diverses provenances. Cf. I Par., xvi, et II Beg., viii; H Iar., vi-xiii, et IV Beg., iv-xv; II Par., i, et III Beg., v, 1-16, etc... Pour ce qui est des éléments auxquels rien ne correspond dans les livres canoniques anciens, on peut supposer que le rédacteur des Paralipomènes les a empruntés aux sources mêmes de ces livres, mais on ne peut le prouver à cause de l’unité de style, celui du Chroniqueur, qui caractérise tous ces passages.

Pourquoi, enfin, ces sources canoniques, surtout les livres de Samuel et des Bois, ne sont-elles mentionnées nulle part dans les Paralipomènes, alors que cela est fait si souvent pour d’autres sources? Les livres fréquemment cités de *Livres des Rois d’Israël*, ou *d’Israël et de Juda* ne désignent certainement pas (voir plus loin), on a alors supposé que le Chroniqueur, composant son livre dans le but de remplacer les livres des Rois, ne jugeait pas assez conformes au

judaisme de son temps. Cf. Slucrnagel. *Einteitung in das Aile Testament*. p. 388.

2. Non canoniques. — A la manière du rédacteur des III^e et IV^e livres des Rois, l'auteur des Paralipomènes se réfère à des sources écrites. Elles sont de deux sortes, les unes avec des titres généraux; *Livre des rois d'Israël et de Juda*, plus souvent : *Hure des rois de Juda et d'Israël* ou encore *Livre des rois d'Israël*, puis un *Midrasch du livre des rois*: les autres avec «les titres spéciaux : *Paroles et actes de Samuel le Voyant*, *Histoire de Nathan le Prophète*, *Histoire de Gad le Voyant*, tous trois pour le règne de David, I Par., xxix, 29 ; *Prophétie d'Ahias de Silo et Vision d'Addo le Voyant*, pour le règne de Salomon, II Par., IX, 29; *Histoire de Sémcias le Prophète. d'Addo le Voyant*, pour le règne de Robonm, II Par., xn, 15; *Midrasch du prophète Addo*, pour le règne d'Abla, II Par., xm, 22; *Histoire du prophète Jéhu*, insérée dans le *Livre des rois d'Israël*, pour le règne de Josaphat. II Par., xx, 31; un écrit d'Isaïe le Prophète, pour le règne d'Ozias, II Par., xxvi, 22: *Vision d'haïe le Prophète* pour le règne d'Ézéchias, II Par., xx xn, 32; en lin les *Paroles des voyants*, pour le règne «le Manasse. II Par.. xx\m. 1».

Une question se pose tout d'abord au sujet de ces sources : quelle en est la nature? Pour ce qui est des premières, aux titres généraux, on ne saurait guère douter qu'elles ne représentent qu'un seul et même ouvrage, appelé tantôt *Livre des rois de Juda et d'Israël*. tantôt *Livre des rois d'Israël et de Juda* ou plus brièvement *Livre des rois d'Israël*. Si l'on songe, en cliet, que les livres historiques de l'Ancien Testament qui nous sont parvenus sont sans titre et que quiconque voulait les citer le faisait nécessairement en se servant d'expressions qui en indiquaient le contenu, on comprendra facilement que des désignations dilférentes pourront se référer à un seul et même ouvrage, (c'est là, d'ailleurs, l'avis assez général de la critique. Cf. les commentaires de Benzinger, Kittel, Curtis et l'introduction de Steuemaçl.

Mais quel était cet ouvrage? A première vue, on pourrait croire qu'il n'est autre que le livre canonique des Rois, auquel les désignations employées conviennent parfaitement bien; l'hypothèse, cependant, ne saurait être admise, car bien des éléments sont attribués à la source indiquée dans les Paralipomènes, dont rien ne se retrouve dans le livre canonique des Rois; Ici est le cas des généalogies de tout Israël. I Par., ix, 1; de l'histoire de Josaphat, conservée dans celle de Jehu. Ills de I lanani. II Par., xx. 31; des guerres de Joalham, II Par., xxvn. 7; de la prière de Manussé, II Par., xxxm, 18, et cnlln des abominations de Joakim, II Par., xxxvi, 8. Il faut donc distinguer le *Livre des rois d'Israël et de Juda*, cité dans les Paralipomènes, du livre canonique des Rois. Il faut encore le distinguer des ouvrages auxquels se réfère ce même livre canonique des Rois, et qui constituent deux ouvrages distincts, traitant séparément de l'un et l'autre royaume. Imudra-t-il, par contre. Pillent Hier avec le *Midrasch du livre des rois*, cité II Par., xxiv. 27 ? Certains le pensent. Du fait, remarque Steuemaçl. que ce (pii ne provient pas du livre canonique des Rois a dans les Paralipomènes le caractère nettement marqué de midrasch. il apparaît que la principale source qu'utilise le Chroniqueur, à côté du livre des Rois, est un midrasch; s'il ne le cite nommément qu'une fois, c'est que l'expression «Livre des Rois» beaucoup plus fréquente, était l'équivalent ou l'abréviation de «Midrasch du livre des rois». *Einleiluny in das Allé Testament*, p. 387-388. Cf. K. Buddc, *Vermutunyen : im Midrasch des Huches der Kônigt*, dans *Zeitschrift fhrdlc i l IV/s\$enfeha/t*, 1892, p. 37-51. On conçoit d'ailleurs fort bien,

ajoute-t-on, (pic l'auteur des Paralipomènes, poursuivant un but didactique et religieux, ail fréquemment mis à contribution un ouvrage tel que le *Midrasch des rois d'Israël et de Juda* qui avait précisément pour objet de dégager de l'histoire de ces rois les leçons religieuses qu'elle comportait. Sur la discussion de l'hypothèse et les réserves à y faire, voir dans la *Revue biblique*. 1915, p. 239-241. l'article de Podcchard, *Les références du Chroniqueur*.

Quant aux sources avec un titre spécial ou sources prophétiques, il n'y a pas lieu de voir, dans les trois premières : de Samuel, de Nathan et de Gad. le livre canonique de Samuel (Movers), puisque les Paralipomènes reproduisent des éléments de ces sources qui ne se trouvent point dans le livre canonique. Il n'y a pas lieu, non plus, d'y voir des œuvres distinctes, rédigées par les prophètes dont elles portent les noms (Driver); elles foient plus probablement des parties d'un mimi ouvrage, qui serait à identifier avec la première source, le *Midrasch du livre des rois*. Tel serait le cas également des autres sources prophétiques mentionnées et pour les raisons suivantes : d'abord, la manière de citer telle ou telle source par le nom d'un prophète n'implique pas la citation d'une œuvre distincte; le procédé de saint Paul, annonçant (Rem., xi, 21) parla formuler/ 'Πλε·χun passagede III Reg., xix, 10, pouvait déjà être en usage du temps du judaïsme antérieur, d'autant plus qu'alors on regardait les livres historiques comme l'œuvre collective des prophètes, chacun ayant rédigé l'histoire du roi, son contemporain. Si l'on remarque, d'autre part, qu'à l'exception de trois cas qui ne sauraient faire difficulté, H Par., xx. 3t; xxxn, 32; xxxiil, 18, ces sources prophétiques ne sont jamais mentionnées en même temps que le *Livre des rois d'Israël et de Juda*. on reconnaîtra que l'explication la plus simple de ce (ait est fournie par l'hypothèse qui fait des sources prophétiques et du *Livre des Rois* un seul et même ouvrage, cité tantôt dans son ensemble, tantôt dans une de ses parties. Ainsi, les sources des Paralipomènes se réduiraient à deux principales : le livre canonique des Rois et l'histoire midraschique d'Israël qui dépendrait elle-même du premier. Pour l'hypothèse de la pluralité d'ouvrages distincts, correspondant à la pluralité de titres, voir Podcchard. *loc cit.* p. 211-216.

3. *Autres sources.* - - Outre les sources historiques et prophétiques, on trouve encore mentionnés dans les Paralipomènes des *Généalogies* du temps de Joalham. roi de Juda. et du temps de Jéroboam, roi d'Israël. I Par., v, 17; des *Chroniques* du roi David, I Par., xxvu, 24; un écrit de la main de Jahwch concernant la construction et l'ameublement du Temple. I Par., xxviii, 19. un recueil cnlln de *Lamentations*. II Pur., xxxv, 25. De ces sources, il y a peu à dire, on ne saurait les identifier avec l'un quelconque des livres canoniques. Pour ce qui est des généalogies en particulier, l'existence de listes généalogiques dans les temps qui suivirent l'exil s'explique par le souci que les authentiques descendants des antiques tribus d'Israël avaient d'établir leur origine, au milieu de la confusion des peuples qui sévissait alors en Canaan.

2° *Redaction.* Tandis que tout ce qui, dans le Paralipomènes, est emprunté aux sources canoniques en reproduit fidèlement le texte, tout ce qui est en dehors de ces emprunts se présente dans un style si caractéristique et si homogène qu'on en fait parfois l'œuvre du Chroniqueur lui-même; il n'aurait, dit-on, mentionné tant de sources que pour donner l'impression que son récit était bien véridique, puisqu'il s'appuyait sur des documents si variés, dont les titres lui auraient été suggérés par les livres des Rois. Torrey, *The Chronicler as editor and as independent narrator*, dans

American Journal of Semitic Languages and Literature, t. XXV, 1909, p. 195.

Pius justement on a conclu du fait que le Chroniqueur reproduisait très fidèlement ce qui provient des sources canoniques qu'il avait dû faire de même pour les autres sources non canoniques; seules seraient vraiment originales ses notices sur les lévites et les musiciens. Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*, p. 163 sq. Poussant à l'extrême les conséquences de cette observation, on a fait du Chroniqueur un éditeur, un simple compilateur plutôt qu'un véritable auteur; c'est le cas de Böcher, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. xix, 1899, p. 96-133, 329-31. Benzinger, dans son *Commentaire* de 1901, adopte ces vues qui ont été reprises par Kittel dans le sien de 1902, répartissant entre les divers sources, approximativement datées, les éléments du livre des Paralipomènes.

Il est vrai que le Chroniqueur s'écarte fort peu du texte de ses sources canoniques, mais cela ne vaut pas dire qu'il procède rigoureusement de la même manière vis-à-vis des sources non canoniques; une telle conformité n'est pas nécessairement le fait d'un esprit oriental et plus spécialement d'un écrivain tel que le Chroniqueur qui a pu marquer de son empreinte personnelle des matériaux réellement dérivés de sources variées, en les animant de son esprit et en les revêtant d'une expression très caractéristique. Si, d'ailleurs, l'hypothèse énoncée plus haut de l'existence de deux sources principales seulement à l'origine des Paralipomènes, livres canoniques et histoire midraschique d'Israël, était vérifiée, ne rendrait-elle pas compte de cette unité de style et de composition, puisque tous les passages qui en sont marqués proviendraient alors d'une source unique, le *midrasch* ?

Pour d'autres, le Chroniqueur est un véritable auteur, *vere est auctor libri*, dit le P. de Hummelauer, car il a su fondre en un seul récit ses sources variées, qui se ramèneraient, en dehors des livres canoniques, à deux principales : des récits concernant les lévites et d'autres le Temple; de leur fusion avec quelques documents statistiques, insérés dans son œuvre pour en assurer la conservation, il a dégagé une histoire suivie du sanctuaire depuis David jusqu'à la captivité. *Commentarius in Paralipomenon*, 1.1, p. 207-211.

Un récent commentateur des Paralipomènes a cherché la solution de l'origine du livre dans l'hypothèse qui fait de l'œuvre actuelle la refonte, le remaniement élargi d'un ancien ouvrage des Chroniques, dont la source fondamentale était l'Écrit sacerdotal (P), un des quatre documents principaux du Pentateuque, utilisé avant sa réunion avec les autres documents. L'œuvre de ce premier chroniqueur n'est autre qu'une reprise, une suite de l'Écrit sacerdotal lui-même, ainsi qu'il est facile de s'en rendre compte par les nombreuses analogies de fond et de forme existant entre les deux ouvrages. C'est ainsi que le Chroniqueur se rattache aux données généalogiques de P et les poursuit dans l'intention évidente de rattacher son propre récit au passé, c'est-à-dire aux temps mosaïques, à celui des patriarches et au commencement de l'histoire de toute l'humanité. Il apporte le même intérêt que l'auteur de P au développement des institutions cultuelles et, de même que ce dernier avait groupé tout ce qui, d'après l'idée dominante de la communauté juive de son temps, était regardé comme l'œuvre de Moïse ou de son époque en fait d'institutions cultuelles, ainsi attribue-t-il à David tout ce qui, du sanctuaire de Jérusalem et de son culte, ne pouvait être reporté à Moïse et était alors tenu pour institué. L'intention de continuer le travail de l'auteur n'apparaît pas moins dans le but poursuivi de part

et d'autre, qui n'est pas de faire un exposé objectif de la réalité historique, mais d'établir que l'état de choses et les institutions d'alors remontent bien aux temps anciens et sont l'œuvre de personnages tels que Moïse ou David.

C'est de cette œuvre, figurée par le sigle Ch», que dérive notre livre des Paralipomènes ChR, composé dans le but d'adapter l'organisation cultuelle ancienne aux besoins d'une époque plus récente par l'insertion et, en même temps, la légilimination de changements survenus surtout dans l'organisation du personnel inférieur du Temple, et par l'apport d'éléments nouveaux. Le travail fut principalement rédactionnel; à ce titre, il peut être comparé à celui auquel on doit la forme actuelle de l'Exécutoire. Il est assez vraisemblable que le Chroniqueur l'entreprit sur le modèle que lui offrait la combinaison du Code sacerdotal avec les autres sources plus anciennes et qu'il le réalisa par un procédé analogue à celui du dernier rédacteur du Pentateuque, utilisant l'ancienne Chronique Ch» comme base ou écrit fondamental, avec adjonction des éléments provenant des autres sources. J.-W. Kothstein-J. Himel, *Das erste Buch der Chronik*, Leipzig, 1927, L. Lieferung, p. 189-195.

Si le point de départ, non moins que certaines conséquences d'une telle hypothèse au point de vue de l'interprétation historique tant des Paralipomènes que de la suite de la religion d'Israël, appelle des réserves, elle n'en était pas moins à signaler et pour son originalité et pour les éléments de solution qu'elle peut apporter dans la question toujours discutée de l'origine et du caractère des Paralipomènes,

V. Auteur et date. — Les Paralipomènes sont ordinairement attribués au même auteur que les livres d'Esdras et de Néhémie, comptés pour un seul dans le canon hébreu. Ce n'est pas seulement l'opinion d'une ancienne tradition remontant jusqu'au Talmud, mais c'est encore celle de la critique moderne.

Les raisons tirées du contenu de ces ouvrages ne manquent pas, en effet, en faveur de la thèse de l'unité d'auteur : même caractère général qui s'affirme dans les uns et les autres, soit par la même préférence pour les listes généalogiques, pour la description de tout ce qui intéresse l'organisation et célébration du culte et plus spécialement de tout ce qui touche aux prêtres, aux lévites et surtout au personnel inférieur du Temple, musiciens, chanteurs, portiers, non mentionnés ailleurs dans l'Ancien Testament, soit par les mêmes particularités linguistiques. Pour le détail des arguments, voir l'article Esdras et Néhémie, I. v, col. 533-534.

Mais quel est cet auteur? L'ancienne tradition, qui tenait les Paralipomènes, Esdras et Néhémie pour un seul ouvrage, l'attribuait à Esdras. Esdras, dit le Talmud, *Paba Uathra*, 15 a, écrivit son livre et continua les généalogies des Chroniques jusqu'à son temps. Quelle que soit la signification exacte de ce passage discuté, la tradition la plus ancienne a fait du scribe Esdras l'auteur des Paralipomènes, aussi bien que du livre qui porte son nom; la critique récente, si elle admet généralement l'unité de rédaction pour l'ensemble Chroniques-Esdras-Néhémie, se refuse à faire d'Esdras l'auteur ou le compilateur de l'œuvre. Étant données ses préoccupations et ses préférences, son loyalisme envers la dynastie davidique et son intérêt pour la tribu de Lévi et plus spécialement pour les chanteurs et les musiciens, intérêt qui se manifeste dans ses propres additions comme dans les textes qu'il choisit, on ne suppose, non sans raison, que le Chroniqueur appartenait à l'un ou à l'autre de ces groupes ou du moins les touchait de fort près.

Quant à l'époque où il vivait, les indications fournies par le livre même sans permettre de la fixer avec

toute la précision souhaitée, oliront du moins les éléments sufflsanls d'une détermination approximative. Le decret de Cyrus qui marque la fin des Parollpomènes est daté de la première année du règne de ce roi; l'ouvrage n'est donc pas antérieur à cette date, 537. Puisque Pauvre du chroniqueur se poursuit dans les livres d'Esdras et de Néhémic, seconde partie de son livre, c'est encore après l'époque des événements qui y sont racontés qu'il faudra reporter la date de composition des Parallpomènes, c'est-à-dire au moins un siècle plus tard. La double indication, fournie par la généalogie de David et la liste des grands prêtres, oblige à la retarder davantage. La généalogie de David, I Par., ni, 19-24, se poursuit, en ellet, jusqu'à la sixième génération après Zorobabcl (537); en comptant trente ans pour une généralion, c'est jusqu'à 350 environ qu'il faut descendre ou même, s'il faut en croire les versions grecques, syriaques et latines, jusqu'à 200, puisque la généalogie s'y poursuit jusqu'à la onzième génération. On fait observer, toutefois, que la durée d'une génération pourrait être comptée de vil gt ans seulement cl que la leçon des versions n'est qu'une interprétation de l'hébreu. ne constituant pas, de ce fait, une base d'argumentation bien solide; peut-être même faudrait-il voir déjà dans l'hébreu un n maniement rédactionnel. Steuernagcl. *Einleitung*, p. 393. D'après la seconde indication, fournie par la liste des grands prêtres. II Esd., xn, 10, 11, 22, qui va jusqu'à Jcddoa ou Jedda, trois ou quatre générations après Éliasib, le contemporain de Néhémic, II Esd., xm, 1, 28, et dont Josèphc fait un contemporain d'Alexandre le Grand. *Antiq. jud.*, XI, vu, 2; vm, 2, la rédaction des Parallpomènes pourrait trouver place dans la seconde moitié du iv* siècle. Pour les autres éléments d'information, recueillis dans les livres d'Esdras et de Néhémic, voir Ici, t. v, col. 532.

Des sources utilisées par le Chroniqueur on a également tiré quelques conclusions touchant l'époque de la composition de son œuvre. Les livres de Samuel et des Bois, d'après les citations qui en sont faites dans les Parallpomènes, supposeraient un état du texte assez tardif, soumis déjà à des remaniements d'après le code sacerdotal, cf. III Reg., vu, 48; in, 3..., ou chargé d'additions postérieures à l'exil, ci. H Reg., xxi, 18-22; III Reg., vu, 17., xn, 21-24, xxu, 4... De même pour les généalogies, I Par., i-ix, certains de leurs éléments proviendraient des parties les plus récentes du Pentaleuque, telles que Gcn., xi.vi, 8..., Exod., vi, 16..., Num., xxxvi, et certaines institutions cultuelles seraient empruntées aux éléments secondaires du Code sacerdotal, II Par., xxx, 2, et Num., IX, G; II Par., xxxi, 3, el Num., xxvm-xxix; II Par., xxxi, 19. et Num., xxxv. Cf. Steuernagcl, *op. cit.*, p. 407-408.

Le vocabulaire cl le style des Parallpomènes présentent maintes particularités qui les rapprochent des livres récents de l'Ancien Testament. C'est ainsi que des mots anciens prennent un sens nouveau, non usité ou très rarement dans l'ancienne langue, ou que des mots nouveaux sont introduits pour répondre à l'organisation récente du culte. L'araméen a aussi exercé son influence, soit dans des mots qui lui sont empruntés, soit dans maintes tournures araméennes. Voir la liste des particularités linguistiques des Paralipomènes dans Curtis, *The Hooks of Chronicles*, p. 28 36. Cf. A. Kropal, *Die Syntax des Auiors der Chronik verglichen mit der seiner Quelten*, Giessen, 1909.

A ces arguments divers, on ajoute enfin quelques considérations d'ordre plus général aboutissant à la même conclusion : Non seulement on discerne partout l'esprit du Judaïsme postexilique et l'influence pré-

pondérante de la législation sacerdotale, mais encore on s'aperçoit qu'il s'est écoulé du temps depuis l'époque d'Esdras cl que les institutions ducs à ce dernier ont jeté leurs racines dans le sol cl revêtu déjà l'aspect vénérable que donne l'ancienneté. En d'autres teimes. le Chronistc n'est pas un contemporain d'Esdras, un témoin et un collaborateur de scs efforts réformateurs. Il appartient à une époque plus récente, où la vie politique el religieuse de la communauté juive, marquée du sceau sacerdotal, r pris un caractère stable et définitif. » L. Gautier, *op. cit.*, p. 216-247.

La conclusion de cct ensemble de considérations semble donc bien s'imposer : l'œuvre du Chroniqueur appartient à une époque relativement récente qu'on ne saurait, selon toute vraisemblance, faire nmonter au delà des dernières années du iv® siècle.

VI. Texte et versions. — La date relativement tardive de la composition des Parallpomènes cl le fait qu'ils furent moins lus et, par suite, moins souvent recopiés que la plupart des livres de l'Ancien Testament, auraient dû assurer une transmission de leur texte meilleure que celle qui aboutit a la tradition massorétlquo. Sans doute, les î ombreuses listes de noms propres, surtout dans les neuf premiers chapitres du Ier livre, où le contexte ne pouvait guère aider le copiste, sont l'occasion de maintes erreurs textuelles, non moins que les indications numériques, mais les parties narratives n'en sont point non plus exemples. Peut-être en faut-il faire remonter la responsabilité à l'introduction tardive des Parallpomènes dans le canon cl à la liberté de transcription qui, jusque-là, en fut la conséquence.

Le Hébreu. — Les manuscrits hébreux ollrcnt peu de variantes; celles-ci ne sont d'ailleurs pas d'un grand secours pour la reconstitution du texte. Cf. Baer, *Liber Chronicorum*. Les passages parallèles des anciens livres canoniques et leurs versions apportent à la critique textuelle des Parallpomènes une aide précieuse. Pour les noms propres en particulier, la comparaison avec les autres livres de la Bible révélera maintes altérations de ccs noms. Cf. Friedlander, *Die Verùndertichkeit der Namen in den Stammlisten der Hùcher der Chronik*, Berlin, 1903. De la même manière telles indications numériques pourront être rectifiées. Il Importe de noter, toutefois, au sujet des corrections possibles, que bien des changements ne sont pas le fait d'une erreur, mais d'une intention bien arrêtée du Chroniqueur, qui, utilisant un texte déjà altéré, le retouche en vue de l'améliorer. La tâche de la critique textuelle dans les Parallpomènes n'est pas, selon une juste remarque, de restaurer le texte de la source originale citée, mais de rétablir le texte tel qu'il sortit de la main du Chroniqueur. Curtis, <p. cit., p. 37: c'est ainsi que bien des passages trop facilement condamnés comme interpolés sont a maintenir dans l'œuvre primitive. Cf. Podcchard, *Le premier chapitre des Paralipomènes*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 363-386. Pour les éditions du texte hébreu, voir : S. Baer, *Liber Chronicorum*, 1888; D. Ginsburg, 1891, p. 1676-1808 de sa Bible hébraïque; KilleL *The Hooks of Chronicles in Hebrew*, 1895. dans Haupt. *Sacred books of the Old Testament*; Kittel, *Riblia hebraica*, t. n. 1906, p. 1222-1320.

20 Grec. — La version grecque, tenue généralement pour la version des Septante, est une traduction littérale, faite sur la mime recension que celle d'où dérive le texte massorétiquo» On possède, en outre, dans le livre d'Esdras qui commence par la traduction des deux derniers chapitres des Parallpomènes, un témoin Important du texte de ccs chapitres; la version, en ellet, qui en est donnée, est plus libre que celle des Scplantect suppose une recension hébraïque différente. Quel est l'ago respectif de ces deux versions? La

réponse dépend de la solution donnée au problème de l'origine de notre version dite des Septante, qu'un certain nombre de critiques. Grotius, Howorth, et surtout Torrey prétendent être en réalité la version de Théodotion*: celle-ci, comme pour le livre de Daniel, aurait supplanté l'ancienne traduction, dont subsisteraient seuls les deux derniers chapitres conservés au livre d'Esdras. Cf. Torrey, *The apparatus for the textual criticism of Chronicles-Ezra-Nehemiah*, dans *Harper Memorial*, t. n, 1908, p. 55-111.

La recension de Lucien, en désaccord souvent avec l'hébreu, ne saurait être utilisée qu'avec grande circonspection dans la restauration du texte primitif, étant donné le grand nombre de leçons harmonisantes qu'on y rencontre.

3° *Latin*. — L'antique version latine serait d'autant plus précieuse pour la critique textuelle des Paralipomènes qu'elle aurait été faite sur la véritable version des Septante, dont il ne resterait plus, s'il faut en croire l'opinion citée plus haut, que les deux derniers chapitres. Aucun manuscrit, malheureusement, n'en renferme de portions quelque peu étendues. Des fragments, extraits des Pères latins, en ont été recueillis dans Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*, t. i.

Si la Vulgate, du fait de son origine tardive, fin du n° siècle, voit son autorité diminuée, son interprétation de l'hébreu n'en est pas moins à préférer souvent à celle de la tradition massorétique.

4. *Syriaque*. — (La version syriaque des Paralipomènes qui, originairement, n'étaient pas reçus au canon syriaque, fait actuellement partie de la Peshitto; elle n'est pas, comme pour les autres livres de l'Ancien Testament, une traduction fidèle et littérale de l'hébreu, mais bien la traduction d'un *largum* et, de ce fait, la critique textuelle n'en peut tirer grand profit. Cf. Frankel, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1879, p. 508 sq.; W.-E. Bames, *An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version*, 1897.

VII. Valeur historique. — 10 *État de la question*. La critique littéraire des Paralipomènes, dans la détermination du nombre et de la nature des sources utilisées par leur auteur, non moins que de la manière dont il les a reproduites, n'allait pas sans préjuger déjà de la véracité des informations ainsi recueillies sur l'histoire religieuse de Juda. A cet égard, l'ancienne critique, avec de Wette, Graf, Wellhausen surtout, s'est montrée fort sévère, refusant toute conlance au Chroniqueur et se plaisant à relever les omissions les additions, les déformations imposées aux événements et aux institutions pour les faire rentrer dans le cadre du Code sacerdotal. Cf. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2-édt., p. 177-239.

A la critique wellhausienne, trop longtemps prédominante, une autre s'est substituée, moins radicale, plus nuancée dans l'appréciation des éléments constitutifs des Paralipomènes. Sans doute elle reconnaît, elle aussi, la différence qui lui paraît irréductible entre l'histoire telle qu'elle se présente dans l'œuvre du Chroniqueur et celle qu'elle s'affirme dans les anciennes sources; entre les deux il faut choisir et, puisque l'histoire des Paralipomènes n'est autre chose qu'une révision de l'histoire traditionnelle dans le but de montrer que les Institutions du judaïsme d'après l'exil sont d'origine mosaïque ou davidique, elle ne saurait être tenue pour la représentation exacte de la période antérieure à la captivité, partout du moins où elle apporte quelque modification à la tradition. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille lui refuser toute valeur historique, car certaines de ses informations, même inconnues de la tradition conservée dans les anciens livres canoniques, proviennent d'antiques sources que nous ne connaissons plus et

méritent créance: Il y aura lieu de la leur accorder en particulier quand elles n'offriront rien d'invaluable et ne pourront s'expliquer par quelque-une des tendances du Chroniqueur. Dans ce cas pourraient rentrer, par exemple, les données sur l'arbre généalogique de la famille de David après l'exil, I Par., m, 17, et sur les constructions énumérées II Par., xi, 5sq., xxvi, 9-10. Pour le détail voir Sluicrnnge, *op. cit.*, p. 385. Il faut reconnaître, dit Gautier — après avoir fait les plus graves restrictions sur la crédibilité des Paralipomènes — que ce livre a conservé un certain nombre de renseignements généalogiques et statistiques surtout, qui paraissent provenir de sources plus anciennes, et qui ne sont point dépourvus de valeur, il faut en user, cela va sans dire, avec prudence et avec méthode... Les généalogies des premiers chapitres renferment à cet égard des données qui ont un véritable prix. » *Introduction...*, *] édit., p. 302. Cf. Commentaires de Kittel, Curtis, Rolhslein-Hänel; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 3-édt., t. i, p. 333-334.

Si la critique moderne* malgré ces quelques réserves, demeure peu favorable à l'historicité des Paralipomènes pour ce qui est de la période antérieure à l'exil, elle lui reconnaît, en revanche, une très grande valeur pour la connaissance de la période qui suit l'exil. Le Chroniqueur, en effet, nous révèle l'état d'âme de son époque, les conceptions et les croyances dont se nourrissait la petite nation groupée à Jérusalem autour de son temple et de son sacerdoce. Nous apprenons ainsi à connaître les résultats obtenus au bout de quelques générations par la mise en vigueur du Document sacerdotal, les fruits accomplis par l'œuvre d'Esdras. » L. Gautier, *op. cit.*, p. 302.

De leur côté, les défenseurs de l'autorité historique du livre n'ont pas manqué de faire valoir en sa faveur que la fidélité du Chroniqueur à reproduire les sources canoniques est une garantie de sa fidélité dans la reproduction des autres sources. Tout en reconnaissant le but didactique et parénétiq de son œuvre, ils se refusent à admettre que, pour l'atteindre, il ait altéré la vérité, une histoire édifiante n'étant pas nécessairement une histoire fausse. Quant aux difficultés que soulève l'origine récente et non mosaïque ni davidique des lois concernant le culte et le service du Temple, ils font remarquer qu'elles procèdent d'une hypothèse non vérifiée et que, par conséquent, elles ne sauraient être retenues. Bien des difficultés de détails enfin, ajoutent-ils, trouvent leur solution dans la correction d'erreurs manifestes de copistes, tels que chiffres exagérés, par exemple, ou noms altérés. Protestants et catholiques ont défendu cette façon de voir. Cf. Dahler, *De librorum Paralipomenon auctoritate ac fide historica*, Strasbourg, 1819; Kell, *Apologischer Versuch über die Bücher der Chronik*, Berlin, 1833; Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*, Bonn, 1831; Dillmann, art. *Chronik*, dans Herzog, *Real-Encyclopädie für Theologie*, 1854, t. ii, p. 693; Comely, *Introductio specialis in historicos Veteris Testamenti libros*, part. I, Paris, 1881, p. 335-347; E. Nagl, *Die nachdavidische Königsgeschichte Israels, ethnographisch und geographisch beleuchtet*, Vienne, 1905: i'-X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 231-300 : *Über die Glaubwürdigkeit der Chronik*.

A ces principes de solution, quelques critiques catholiques ajoutent certaines règles d'interprétation dont l'application leur paraît nécessaire pour résoudre telles et telles difficultés rencontrées dans l'explication du texte des Paralipomènes. Ainsi, note le P. de Hummelauer, le Chroniqueur, visant à l'édification des lecteurs plutôt qu'à la stricte exactitude historique et décrivant les événements tels qu'ils se présentaient dans ses sources sans redresser dans quel

»ons, strict ou large, clics étaient historiques, a pu user d'une certaine liberté; *quando scriptor demonstrari nequit*, ajoute-t-il, *pelle narrare stride historica, neque reprehendendus est si ejus narratio a veritate stride historica in quibusdam deflectere videatur. Commentarius in Paralipomenon*, t. i, p. 317. Au sujet de l'énumération des préparatifs de David en vue de la construction du Temple, plutôt que de recourir à des solutions forcées qui ne sont qu'échappatoires ridicules, il fait observer qu'il vaut mieux reconnaître *auctorem sacrum calamo scripsisse liberiore* et admettre» qu'entre autres sources de son récit, il a utilisé des mldraschim, *gitir, quantum nos compertum habemus, genus sunt quoddam narrationis liberioris. Op. cit.*, p. 323. Cf. *Bepue biblique*, 1907, p. 303-306.

Dans le même sens, un autre critique catholique, P. Vetter, comparant le double récit de la découverte du livre de la Loi dans le livre des Rois et celui des Paralipomènes, affirmait la vérité du témoignage du Chroniqueur à condition de le bien entendre et de l'estimer à sa juste valeur, c'est-à-dire d'y voir l'expression de l'idée qu'on se faisait alors d'un événement survenu plusieurs siècles auparavant et du jugement dont il était l'objet, sans prétendre y retrouver un témoignage vraiment historique équivalent à celui du livre des Rois. *Biblische Zeitschrift*, t. iv, 1907, p. 67. Des tendances exégétiques analogues apparaissent déjà dans un article de Schanz, *Thcolog. Quartalschrift*, 1895, p. 188, et dans l'ouvrage de Gigot, *Spécial introduction à la Bible*, t. i, 1903, p. 312-315. Dans leur appréciation et dans l'application de leurs principes de solution, il y a lieu de se rappeler les réponses de la Commission pontificale *De re biblica*, concernant les citations implicites contenues dans la sainte Écriture, 13 février 1905, il les récits qui n'ont que l'apparence de récits historiques, *23 juin 1905; réponses complétées et précisées dans les encycliques *Pascendi Dominici gregis*, de Pie X, 8 septembre 1907, et *Spiritus Paraclitus*, de Benoît XV, 1. septembre 1920.

Pour terminer cet aperçu de la critique catholique au sujet de l'interprétation des Paralipomènes, relevons encore deux jugements. Le premier est de la *Bible biblique* dans un compte rendu de l'ouvrage de Nagl, signalé plus haut : « Il n'est pas douteux, y est-il écrit, qu'Israël avait une loi. mais la question est de savoir si les Chroniques représentent de la même façon que les anciens livres la manière dont certaines parties de la loi étaient ou n'étaient pas exécutées dans les temps anciens. Le plus sûr, on peut même dire le plus critique, est certainement de rechercher toujours un fondement réel aux histoires des Chroniques; mais, puisqu'on renonce à soutenir le texte actuel, qu'on reconnaît qu'il a etc enjolivé, que le but poursuivi a relégué dans l'ombre certains faits, ne vaudrait-il pas mieux reconnaître ouvertement que ce but adonne à l'ensemble du livre une physionomie qui n'est pas précisément celle de l'histoire comme nous l'entendons? » 1906, p. 337.

Le second est de l'auteur d'une récente histoire d'Israël. L. Desnoyers. Après avoir revendiqué la vérité de la tradition qui fait de David l'organisateur du culte dans le Temple, il observait que des ordonnances, portées en vue d'une mise en application qui n'était pas encore matériellement possible, gardaient rarement et en tous points leur forme première, à laquelle des adaptations et «les remaniements successifs apportaient maintes modifications; n'en fut-il pas de même, d'ailleurs, de certaines prescriptions rituelles de Moïse? Qu'il y ait donc, écrivait-il, dans la description des Chroniques une part d'idéalisation, soit du fait de David, qui se serait appliqué à tracer un plan aussi grandiose que possible, soit du fait du

Chroniqueur ou de ses sources qui, comme cela se fait couramment, auraient reporté au fondateur de la liturgie, non seulement ses propres institutions, mais encore celles qui en avaient été dérivées dans la suite, c'est ce qui n'est guère contestable. Le livre des Chroniques le suggère lui-même assez clairement. Au début de son exposé, en un chiffre rond qui se trahit comme purement théorique, il annonce 1 000 portiers et 4 000 musiciens. Mais un peu plus loin, il donne le chiffre exact des chanteurs et musiciens : il s'en avait 288; et celui des membres des trois familles de portiers : ils étaient 96... La présence de quelques éléments soit théoriques, soit suspects d'anachronisme, n'est toutefois pas de nature à enlever toute valeur historique à l'ensemble des renseignements fournis par cet auteur... Dans l'antiquité plus que de nos jours, chaque peuple, chaque nation, souvent chaque écrivain, avaient leur manière de comprendre et de composer l'histoire; leurs méthodes n'étaient pas les nôtres; leur but différait du nôtre; et les déprécier parce qu'ils furent de leur temps témoignerait d'une étroitesse d'esprit des plus préjudiciables à l'histoire. On est incomparablement plus sage à délimiter leur point de vue, à juger s'ils voulurent raconter ou édifier, glorifier leur héros, défendre leurs idées ou attaquer leurs adversaires, puis, tenant compte de leur dessein, à distinguer de son mieux les perspectives qu'ils ont confondues, les diversités d'époque qu'ils ont négligées et les faits réels qu'ils ont interprétés selon leurs tendances. C'est en agissant de la sorte à l'égard du Chroniqueur que l'on a le plus de chances d'atteindre la vérité historique et de ne pas céder à la tentation de dédaigner le bon grain parce que l'on découvre, mêlées à lui, quelques graines parasites. · *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. ii, Salomon, Paris, 1930, p. 231-232.

2° *Éléments de solution.*— Pour compléter et préciser l'énoncé des preuves ordinairement invoquées en faveur de la véracité des Paralipomènes et rappelées plus haut, il suffira d'ajouter les quelques remarques suivantes. Il apparaît tout d'abord que le Chroniqueur était en mesure de décrire exactement la situation religieuse du temps des rois, d'après les sources écrites qu'il pouvait avoir à sa disposition. Il apparaît non moins clairement qu'en raison des relations écrites déjà existantes (livres de Samuel et des Rois), il ne devait pas aller à l'encontre de la tradition consignée dans cette littérature historique antérieure, sous peine de jeter le discrédit sur son œuvre. En fait, comment en a-t-il usé envers cette tradition et ses sources? Pour répondre au but poursuivi, il a passé sous silence des faits qui ne concordaient pas avec ses conceptions ou n'auraient pas été en harmonie avec ses intentions; inversement, il a ajouté des récits, des paroles que la tradition écrite, parvenue jusqu'à nous, ne connaît pas; enfin, il a parfois modifié les données fournies par les livres de Samuel et des Rois. Dans quelle mesure l'exactitude historique de l'œuvre ainsi conçue et réalisée s'en trouve-t-elle atteinte ou modifiée?

Que le Chroniqueur ait entrepris son œuvre dans un but d'instruction et d'édification, c'est certain, nous l'avons vu. Que ce but ait influencé sa conception de l'histoire et le choix de ses matériaux, c'est non moins certain. S'ensuit-il que cette histoire soit pour autant falsifiée? On ne pourrait l'affirmer que si l'on pouvait prouver que, sur tel ou tel point particulier, ce que rapporte le Chroniqueur est en contradiction avec ce qui est connu par ailleurs d'une manière certaine, ou bien n'est qu'invention, pure imagination de sa part. Ni dans ce qu'il omet, ni dans ce qu'il ajoute, ni dans ce qui le différencie des livres canoniques antérieurs il n'encourt pareil reproche.

1. *L'omission de certains faits*, surtout dans la vie de David et celle de Salomon, s'explique non pas tant parce que de tels faits pouvaient porter atteinte à la dignité ou à la sainteté de ces personnages, mais parce que d'autres faits étaient jugés plus importants et plus aptes à réaliser le but proposé.

2. *L'addition de faits et de paroles*, inconnus par ailleurs dans les livres canoniques, n'implique pas que les uns et les autres soient de l'invention du Chroniqueur. On a fait remarquer, à juste titre, que cet auteur, dans les livres d'Esdras et de Néhémie, également son œuvre, avait laissé de côté certaines périodes, celle, par exemple, qui va de la construction du Temple en 516 aux débuts d'Esdras, la septième année d'Artaxerxès Ier, 158. C'est que, sans doute, pour ces périodes, il ne possédait que des sources orales qu'il jugeait insuffisantes, laissant d'ailleurs volontiers dans l'ombre des événements dont le souvenir n'avait rien d'agréable pour ses contemporains. N'est-il pas raisonnable de supposer que, dans la rédaction des Paralipomènes, il a procédé de même, appuyant sa narration sur des documents écrits. Il est, en tout cas, très vraisemblable que de tels documents existaient du temps d'Alexandre le Grand et permettaient une connaissance plus complète de l'histoire de l'ancien Israël que celle fournie par les seuls livres de Samuel et des Bois (Kittel).

De ces documents extra-canoniques proviendraient tout d'abord une bonne partie des données généalogiques que le Chroniqueur a pu trouver soit dans les recensements qui furent faits à certaines époques, 1 Par., v, 17; vu, 2, soit dans des généalogies conservées dans des familles importantes selon la coutume existante non seulement chez les Juifs, mais chez maints peuples orientaux; la notice de 1 Esd., n, 62, ne montre-t-elle pas que, du temps de l'exil et aussitôt après, existaient des registres généalogiques? Les archives du Temple n'étaient sans doute pas dépourvues de tels documents généalogiques et statistiques.

S'il faut, en conséquence, exclure l'idée d'une composition artificielle à propos des généalogies des Paralipomènes, il faut aussi reconnaître que ces généalogies ne nous sont pas toujours parvenues telles qu'elles avaient été primitivement dressées; des données complémentaires ont pu s'y intercaler, les copistes, nous l'avons dit, en ont souvent fort maltraité le texte; c'est pourquoi un travail de correction s'impose.

Un autre élément et non des moindres, sans parallèle dans les livres de Samuel et des Bois, c'est ce qui est dit de l'organisation du culte par David, surtout dans 1 Par., xxix-xxix, et certaines données plus complètes sur la réforme du culte entreprise par quelques rois, entre autres par Josaphat, Ézéchias et Josias. Pourquoi refuser à David l'organisation du culte alors qu'il avait solennellement transporté l'arche à Sion, et qu'il avait eu le désir très ferme de lui construire un temple? « Ne devait-il pas, pour compenser la déception que lui causa le délai imposé par Jahweh à son dessein, s'efforcer d'entourer l'arche des soins et des honneurs que lui permettait du moins une liturgie digne de lui et digne d'elle? » L. Desnoyers, *op. cit.*, p. 228. Certes, les textes qui nous renseignent sur les périodes postérieures à son règne ne sont pas très nombreux, mais les quelques allusions relatives au culte sont toutes en faveur de son ancienneté, et les prêtres, les lévites, les chanteurs, les portiers qui figurent sur les listes des exilés revenant à Jérusalem pour reprendre la célébration d'un culte interrompu par une longue captivité ne font-ils autre chose que renouer une tradition dont le souvenir s'était fidèlement transmis? S'il est fait honneur à David de l'organisation de ce culte, « au lieu de

l'attribuer à Salomon ou à quelque grand-prêtre, qui, ayant vu le Temple, eussent été mieux qualifiés que lui pour prêter leur nom à cette création, on sera sûrement plus près de la vérité en suivant la tradition qu'en la rejetant brutalement ». *Ibid.*, p. 230. Conclusion qui demeure, quelles que soient, par ailleurs les modifications de détails apportées çà et là, quelle que soient les remaniements, les adaptations et l'introduction même d'éléments suspects parfois d'anachronisme.

Pour les autres faits, propres aux Paralipomènes, il est impossible de prouver qu'ils ont été inventés de toutes pièces. L'histoire mieux connue pourra peut-être en manifester quelque jour la réalité. Déjà les documents cunéiformes ont permis de montrer la vraisemblance tout au moins de tel épisode rapporté uniquement dans les Paralipomènes. C'est le cas, par exemple, de la captivité de Manassé à Babylone et de sa délivrance, 1 Par., xxxiii, 11-13. Le silence du livre des Rois sur un événement d'importance ne doit pas le faire attribuer à l'imagination du Chroniqueur. Ce que nous apprennent, en effet, les monuments assyriens sur la situation politique d'alors laisse place à la participation du roi de Juda, Manassé, à une coalition contre la puissance assyrienne. En 652, le roi de Babylone, Samsar-Adad-Idn, frère d'Assurbanipal, se révolta avec l'appui du roi d'Elam et des rois de Gumm, d'Amurru et de Meluhha » *Cylindres de Rassam*, m, 100 sq. Il est possible que Manassé, l'un des rois d'Amurru, c'est-à-dire de la région située à l'ouest de la Babylonie, ait fait partie de cette coalition contre l'Assyrie, et ait encouru, par là, quelque châtement. Plessis, *Babylone et la Bible*, dans Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 795. Deux contrats assyriens, trouvés à Gêzer et datés de 619, paraissent prouver qu'à ce moment une garnison assyrienne l'occupait. Cf. *Revue biblique*, 1901, p. 585. D'autre part, la libération du captif royal n'est pas un fait inouï dans les annales des rois de Ninive; Assurbanipal savait, à l'occasion, user de clémence; ainsi fit-il, vers 666, à l'égard de l'Égyptien Néchao Ier, qui avait été emmené captif; il le délivra de ses chaînes, lui fit cadeau de vêtements et d'insignes royaux et le rétablit roi de Sais. *Cyl. de Rassam*, n, 8 sq. Manassé, le roi de Juda, aura pu bénéficier d'un semblable traitement de faveur, et rentrer en possession de son royaume, comme il est dit au livre des Paralipomènes. Cf. Plessis, *loc. cit.* Les découvertes archéologiques ont encore montré que les allusions aux Maonites, 1 Par., xxvi, 7 sq., aux Arabes, 1 Par., xvii, 11, aux Agariens, 1 Par., v, 10, 19, 20, pourraient bien s'appuyer sur des souvenirs vraiment historiques. Cf. Winckler, dans *Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, p. 42 sq.; *Keilschriften und Aile Testament*, 3^e édit., p. 112-113.

L'historien d'Israël ne saurait ainsi négliger les informations que lui fournit le livre des Paralipomènes, même sur la période antérieure à l'exil; pour celle qui le suit il y trouvera de précieuses indications pour la connaissance de cette période mal connue de l'histoire juive, des conceptions, les croyances et les espérances s'affirment en maints endroits.

Quant aux discours et aux prières prêtés à David, à Abia, à Asa, au prophète Azarins et au voyant Hanani, si l'on peut dire que, pour la forme, ce sont de plus ou moins libres compositions du Chroniqueur, il faut reconnaître en tous cas que, par leur contenu, ils sont bien en situation et dans l'intention de celui qui les prononce; n'est-ce pas en cela qu'il faut chercher leur intime vérité? 1 Par., xxii, 6-16, 17-19; xxviii, 2-10, 29-31; xxix, 1-9, 10-19; 1 Par., xiii, 4-12; xiv, 10; xv, 1-7; xvi, 7-9, etc.

3. *Les divergences entre les Paralipomènes et les*

livres canoniques de l'Ancien Testament.— Nombreuses et importantes, elles consistent dans la façon différente dont sont représentés, dans les uns et les autres, certains événements et certaines institutions. On ne «aurait nier qu'en pareille matière se posent parfois de difficiles problèmes, dont la solution, quand on ne peut harmoniser les différences, est à rechercher soit dans le mode d'utilisation des sources par le Chroniqueur, soit dans le but particulier qu'il visait, soit dans une corruption du texte. Des divergences au sujet des Institutions davidiques il a déjà été question plus haut; quant à celles qui intéressent les institutions mosaïques, où la critique moderne ne voit qu'une projection dans le passé de ce qui existait à l'époque du Chroniqueur, le problème de leur origine a déjà été étudié dans les articles du *Dictionnaire* portant le titre des cinq livres du Pentateuque. Il n'y a pas lieu de le reprendre ici, non plus que d'aborder l'examen des difficultés de détail; c'est affaire des commentaires. Cf. J. Nickel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Munster-cn Wespshalle, 1924, p. 135-140.

VIII. Doctrines. — La détermination du but visé par le Chroniqueur dans la composition des Paralipomènes, non moins que celle de certaines particularités de son œuvre, n'a pas été sans relever quelques-unes de ses préoccupations doctrinales. Elles s'avèrent, sur bien des points essentiels, toutes proches de celles du judaïsme, sinon identiques; ici et là, c'est le même monothéisme transcendant, la même organisation du culte et du nombreux personnel qui s'y attache, la même importance et le même rôle prédominant de la Thora, le même souci de la pureté de la race dont il importe d'écarter tout contact étranger, le même messianisme davidique. Ces croyances et pratiques religieuses du judaïsme ont été étudiées à l'article Judaïsme, t. vii, col. 1617-1652.

Conclusion. — Témoin de l'histoire d'Israël, surtout de son histoire religieuse, le livre des Paralipomènes marque une date importante de la vie du peuple de Dieu. Ses préoccupations religieuses n'ont pas été vaines et son influence n'a pas été des moindres pour la réalisation de l'idéal de vie, proposé dans la législation mosaïque. Son insistance particulière sur les prescriptions du code sacerdotal, l'importance accordée à l'observance des formes légales et des cérémonies ne sont pas à opposer, comme le fait volontiers la critique indépendante» à la foi et à la justice qui caractériseraient seules la vraie religion de Jahweh, celle des prophètes du viii^e et du viii^e siècle.

Pour la sauvegarde de cette religion, des vérités, des préceptes et des espérances qu'avaient transmis le monothéisme et le prophétisme, il était essentiel que le peuple d'Israël fût préservé de la contamination païenne; la fidélité aux prescriptions légales et rituelles, énoncées dans le code sacerdotal et tenues pour capitales par le Chroniqueur, groupait Israël, autour du Temple, de son culte et de son sacerdoce, loin du contact étranger. Le judaïsme, c'est-à-dire les croyances, pratiques, tendances et aspirations religieuses du peuple, aux siècles qui suivirent la captivité de Babylone, devenait ainsi la protection providentielle de l'antique religion de Jahweh; sans lui ne risquait-elle pas de disparaître sous les empiètements des civilisations de la Perse, de la Grèce et de Rome qui, tour à tour, la menacèrent?

A cette œuvre de sauvegarde et de protection, le Chroniqueur aura largement contribué; aux temps héroïques du judaïsme avec les Macchabées, son influence s'avérera décisive.

Le Commentaire. — A cause de leur caractère même, les Paralipomènes n'ont pas été, comme d'autres livres de la Bible, l'objet de nombreux travaux, bien que saint Jérôme

ne leur ait pas ménagé «on admiration : *Peraipomenon liber*, écrivait-il à Paulin, *id est, Instrumenti reteris χιτόρη tantus ac latis est, ut absque illo, si quis scientiam Scripturarum sibi voluerit arrogare, stipium irrideat. P. I.*, t. XXfi, col. 548.

10 Catholiques. — Saint Jérôme, *Quæstiones hebraice in Peraipomenon*, P. L., t. xxi, col. 1365-1102 (d'authenticité douteuse); Théodore, *Quæstiones in Peraipomena*, P. G., t. i. xxx. col. 801-858; Haban Maur. *Commentaria in libros duos Peraipomenon*, P. L., t. cix, col. 279-540, dont Walafrid Stridon a extrait sa *Glossa ordinaria*, P. L., t. Cxiil, col. 629-692; Hugues de Saint-Cher et Nicolas de Lyre dans leurs *Postulati*; Denys le Chartreux, *Enarratio in libros Peraipomenon*, dans *Opera*, Montreuil, 1397, t. iv, p. 105-275; Tostat, *Comment, in Parahp.*, dans *Opera*, Venise, 1728, l. xvi. xvn; Serarius. *Comment, in libros Peg. et Parahp.*, 1617; Sanchez, *Comment, in lib. Peg. et Paralip.*, Anvers, 1621; J. Bonfrère. *Comment, in lib. Peg. et Partdip.*, Paris, 16-13; Calmet, *Commentaire littéral*, 2^e édit., t. in, p. 1-216, reproduit en latin dans Migne. *Cursus completus Script. sac.*, t. ix, col. 831-1460; L. Mauschberger, *Comment, in lib. Paraiip.*, Esdras..., Olmutz, 1758; B. Neteler, *Die Rucher der biblischen Chronik*, Munster, 1872; Clair, *Les Paralipomènes*, Paris*, 1880; F. de Hummelauer, *Comment, in Peraipomenon*, Paris, 1905. t. i. (seul paru); N. Sehlogl. *Die Bücher der Könige. die Rucher der Chronik*, Vienne, 1911.

20 Non catholiques. — Un commentaire de David Kimchi de la Bible rabbinique de 1517; un autre de Lévi ben Gerson (d'après Bichard Simon). — E. Berthieu. *Die Rucher der Chronik erklart*, Leipzig. 2^e édit. 1871; C.-F. Keil, *Nachexilische Geschichtsbücher : Chronik....* Leipzig, 1870, traduit en anglais par Harper, dans *Holy Bible*, Londres. 1871, t. vi; G. Bawlinson. *Chronicles*, Londres, 1873; O. Zöckler, *Die Rucher der Chronik*, Bielefeld. 1874; Bettss, *Chronique ecclésiastique de Jerusalem*, 1878, t. iv de la Bible; S. Oettl. *Die Rucher der Chronik*, Esra..., Munich, 1889; W.-H. Bennett, *The Books of Chronicles*, 1891; XV.-E. Barnes, *The Books of Chronicles*, Cambridge, 1900; Z. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, Fribourg-en-Brisgau, 1901; B. Kittel. *Die Rucher der Chronik*, Göttingue. 1902; E.-L. Curtis et A.-A. Madson, *The Books of Chronicles*, Edimbourg, 1910, dans *A critical and exegetical commentary. J.-VV. Bothstein-J. HAncl. Das erste Buch der Chronik*, 1. u. 2. Lief., Leipzig, 1927, dans Sellin, *Kommenlar zum A. T.*

II. Travaux. — Pour l'étude des questions critiques, outre les travaux cités dans Part., voir les Introduction* générale* et autres : H. Comely, *Introdnetio specialii tn historicus V. 7. libris*, part. I Paris. 1887. p. 311-350; C. Stueemagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1912, p. 377-109; L. Gautier. *Introduktion d. A. T.* 2. édit.. Lausanne, 1911, t. n. p. 245-304; J. Nikl, *Grundriss der Einleitung in das A. T.*, Münster-en-Vestphalie. 1924, p. 129-141; — les ouvrages de Q. P. W. Gramberg, *Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft*, 1823; F.-C. Movers. *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*, Bonn. 1834; J. Völlhaufer, *De gentibus et familiis Judæis quæ in I Chr. 2-4 enumerantur*, 1870; A. Büchler, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. xix, p. 96-133. 329-344; J. W. Bothstein. *Die Généalogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen*, Berlin, 1902; P. Asmussen» *Præfatio und Chronik*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1906, p. 165-179; L.-K. Mosiman, *Eine Zusammenfassung und Vergleichung der Paralleltexte der Chronik und der alten Rucher des A. T.*, Halle, 1907; A.-G. Bichtcr, *Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik*, dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, t. xxxiv. 1914, p. 107-114; — les articles des différentes encyclopédies : de F. Brown, *Chronicles, I and II*, dans *A dictionary of the Bible*. 1898; de W.-H. Smith et S.-H. Driver. *Chronicles*, dans Cheyne. *Encyclopaedia biblica*, 1899; de A. Klostermann. *Die Chronik*, dans Hauck, *Real-Encyclopædia der protestantischen Theologie und Kirche*. IP édit., 1898; de Mangenot, *Paralipomènes*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, 1908. Dans le commentaire de E.-L. Curtis, cité plus haut, se trouve une abondante bibliographie, p. 49-51.

A. Clamer.

PARASCANDOLI Junipère, frère mineur réformé (xvii^e siècle). — Originaire de Vico Equense, près de Sorrente, d'après L'ghelli, *Italia sacra*, t. vi, plus

probablement de Naples, d'après L. Wadding, *op. cit.*, p. 157 et les continuateurs de J.-H. Sbandea, *op. cit.*, p. 159,11 fut lecteur de théologie, plusieurs fois gardien, ensuite custode et enfin déllniteur général et consultant de la suprême Inquisition, Il est l'auteur d'un *Spicilegium euangelicum ex sanctorum Patrum graoissimorumque scriptorum messe collectum*, dont la première partie fut publiée à Naples en 1617. cl la seconde en 1652.

L. Wadding, *Scriptores O» M.*, Home, 1906, p. 157; J.-H. Sbaniloi, *Supplementum*, 2. éd., t. n, p. 159. Am. TeBTAKRT,

PARENTÉ (EMPÊCHEMENTS DE). — On appelle parenté « le lien de consanguinité ou, par extension, d'alliance, qui lie plusieurs personnes entre elles ». *Nouveau Larousse.* an mot *Parenté*, En acceptant celte définition, et en nous plaçant au point de vue de leurs effets canoniques - le seul (pii intéresse le théologien - nous étudierons ici les différentes espèces de parenté. I. Parenté *naturelle*, ou consanguinité; IL Parenté *par alliance*, ou affinité (nous en rapprocherons *Vhonnétetépublique*): 111. Parenté *légale*. ou adoption; IV. Parenté *spirituelle*.

L PaKENTÉ. NATUHELLE OV CONSANGUINITÉ. - Ie *Définition.* Il y a parenté naturelle ou consanguinité entre deux personnes, lorsqu'il y a entre elles communauté de sang, soit que l'une descende de l'autre, soit que toutes deux descendent d'une souche commune. Dans le premier cas, la parenté est dite en ligne *directe* (aïeul, père. Ills, petit-Ills...); dans le second, elle est dite en ligne *collatérale* (frères, cousins, oncles et neveux).

Pour calculer le degré de parenté en ligne directe entre deux personnes, il n'y a qu'à compter le nombre de générations qui les sépare : le père et sa tille sont consanguins en ligne directe au premier degré; le grand'père et sa pelile-lille, au deuxième degré, etc.

En ligne collatérale, le droit canonique ne calcule pas le degré de parenté comme notre droit civil français. (Le dernier a conservé l'usage romain : il *additionne* les générations qui séparent l'auteur commun de *chacune* des deux personnes dont il s'agit de déterminer la parenté; c'est le système, a-t-on dit, de l'échelle double. Dans le tableau suivant :

	Paul	
Pierre		Jeanne
Léon		Henri
		Berthe

deux générations séparent Léon de Paul, et trois séparent Berthe de Paul. Le droit civil *tes additionne* et déclare que Berthe et Léon sont parents au cinquième degré.

Le droit canonique, au contraire, a conservé l'usage germanique : il n'additionne pas les générations, il *les compte séparément* : c'est le système de l'échelle simple. Il dira donc, dans l'exemple ci dessus, (pie Léon et Henri sont parents au deuxième degré égal (cousins germains), puisqu'il y a deux générations de Léon à Paul, d'une part, et deux générations également de Henri à Paul, d'autre part. Quant à Léon et Berthe, Il dira qu'ils sont parents du deuxième au troisième degré (oncle et nièce à la mode de Bretagne).

Lorsque, en ligne collatérale, le nombre des générations n'est pas le même des deux cotés de la ligne, c'est le côté le plus long qui détermine le degré juridique de parenté : *si duo tractus sint in"ates. lol (sunt) gradus quot generationes in tractu longiori.* Code de droit cano-

nique, can. 96, J 3. Dans l'exemple cité on dira donc, pour simplifier, que Léon et Berthe sont parents au troisième degré.

2° *Empêchement qui en résulte.* — La consanguinité, dans certaines conditions, est un empêchement dirimant au mariage : et, en ce qui regarde cet empêchement, il n'y a aucune différence à faire entre la parenté résultant d'une union légitime, et celle qui résulte d'une union illégitime.

1. *En ligne directe*, dit le Code, can. 1076, le mariage est nul entre tous les ascendants et les descendants. Cet empêchement est certainement de droit naturel, lorsqu'il s'agit de la consanguinité en ligne directe au premier degré (mère et fils, père et tille), et plus probablement aussi pour les autres degrés (grand'mère et petit-fils, etc.). Et c'est pourquoi l'Église n'autorise jamais le mariage s'il subsiste le moindre doute au sujet de cet empêchement. Can. 1076, § 3.

2. *En ligne collatérale*, le mariage entre frère et sœur est certainement interdit par le droit naturel; aussi l'Église ne dispense jamais de cet empêchement s'il subsiste le moindre doute à ce sujet. Can. 1076, § 3. Mais au delà du premier degré, même entre oncle et nièce, tante et neveu, l'interdiction du mariage est certainement de droit positif, et la législation canonique a beaucoup varié sur ce point au cours des siècles.

Limitée d'abord au quatrième degré de la computation romaine, c'est-à-dire aux cousins germains, cette interdiction, au vr siècle, fut étendue aux cousins issus de germains, conciles d'Épaone, 517; de Clermont, 535, etc., et même, au vin. siècle, sous l'influence de Lev., xvn, 6. à toute la parenté. Concile de Borne, 721; Lettre de Grégoire H à saint Boniface (726), *Mon. Germ, hist.. Epistol*, t. 1. ni. p. 275.

Pour bien comprendre ces textes, il faut savoir qu'en droit romain, au moins selon l'interprétation alors en usage, les parents n'héritaient pas au delà du septième degré. On en avait conclu en général que la parenté plus éloignée ne produisait aucun effet légal. Interdire le mariage entre parents, c'était en fait limiter l'interdiction au septième degré de la computation romaine

Cette interdiction jusqu'au septième degré fut conservée, non cependant sans résistance, même quand l'Église eut adopté la computation germanique des degrés de parenté : ce qui étendait cette interdiction jusqu'aux 13. et 11* degrés de la computation romaine! Voir Esincin-Gencstnl, *Le mariage, en droit canonique*, t. i. 2. <!, Paris, 1920, p. 371-390.

Une prohibition si étendue avait d'immenses inconvénients. Il était impossible qu'elle ne fût pas fréquemment violée, même de très bonne foi. à une époque surtout où, de génération en génération, les membres d'une famille restaient au même Heu, et où les mariages se faisaient presque toujours entre familles voisines. La prohibition du septième degré était une menace perpétuelle contre la stabilité des mariages dont beaucoup, pour ce motif, pouvaient être démontrés nuis. « Inc réforme s'imposait. Elle fut opérée en 1215 par le quatrième concile du Latran, <pii supprima trois degrés défendus, restreignant au quatrième degré la prohibition du mariage entre parents. » Esmeln, *op. cil.*, p. 391.

En 1917, le Code de droit canonique a limité au troisième degré l'empêchement de consanguinité en ligne collatérale; dans la discipline actuelle par conséquent, le mariage serait nul entre frère et sœur (1er degré). entre oncle et nièce, tante et neveu, cousin et cousine germaine (2' degré); entre tante et neveu à la mode de Bretagne, oncle et nièce à la mode de Bretagne, cousin et cousine Issus de germains (3' degré]

Voici du reste la liste de ions les empêchements de

consanguinité maintenus par le Code: les numéros qui figurent entre parenthèses dans relie liste indiquent le degré desdits empêchements.
X ne peut épouser aucune des personnes suivantes :
En ligne directe : sa mère (1). sa Idle (1), sa grand-mère (2), sa petite-fille (2), ct ainsi de suite a l’infini.
En ligne collatérale égalé : sa sœur (I), sa cousine germaine (2), sa cousine Issue de germains (3).
En ligne collatérale inégale : sa tante (du 2 au I), sa nièce (du 2 au 1), sa grand’tantc (du 3 au 1), sa petite-nièce (du 3 au 1). sa tante à la mode de Bretagne (du 3 au 2), sa nièce à la mode de Bretagne (du 3

cousins (fig. I); quand une mime personne (B) a épousé successivement plusieurs personnes (g ct /i) qui étaient parentes entre elles, v. g. les deux sœurs (lig. 2); quand des personnes parentes entre elles ont

Ce! empêchement sc justi/le : par le respect dû aux consanguins el par la nature de l'alfection qui doit les unir; par la nécessité do ne pas resserrer la charité dans de trop étroites limites; par le danger de tares physiques pour les enfants issus de ces unions.
3. Entre deux futurs.Ju parenté peut être multiple, car ils peuvent avoir plusieurs ancêtres communs. Nous renvoyons aux auteurs spéciaux pour l’élude de cete parente multiple : par exemple, P. Fournier, Le mariage chrétien, Paris. 1919. p. 195-202. Disons seulement qu'avant le .ode il y avait entre deux futurs autant d’empêchements qu’il y avait de lignes de parenté permettant d’aller d’une personne à l’autre en passant par une souche commune. Depuis le .ode. Il y a seulement autant d’empêchements distincts qu’il \ a de

souches communes (can. 1076. f 2). Il y a trois cas dans lesquels ll peut y avoir plusieurs souches communes : quand, dans l’ascendance des futurs, des personnes parentes entre elles (d el e) sc sont épousées, v. g. des

épousé des personnes parentes entre clics, v. g. (Ilg. 3i. doux frères (n et </) ont épousé les deux sœurs (b et c).
3” Dispense de l'empêchement. — On peut obtenir dispense de l'empêchement de consanguinité cn ligne collatérale, sauf au premier degré (frère cl sœur). 1.'empêchement du troisième degré est un empêchement mineur (eau. 1012) cl par suite la dispense obtenue esl toujours valide, même s’il y a eu obreption ou subreption dans la demande (can. 1051). Voir ci-dessus, col. 861. I.’empêchement du second degré est un empêchement majeur, et la dispense obtenue peut être nulle par obreption ou subreption. Dans la rédaction d’une demande de dispense, l’indication du degré exact de parenté cl du nombre d’empêchements est obligatoire. Toutefois, une erreur ou une omission dans la supplique ou dans le reserit ne rendrait pas nulle la dispense, si l'empêchement non signalé n'est pas d’un degré plus rapproché que l'empêchement dont on accorde dispense (can 1052). Lorsque l'empêchement touche au premier degré (oncle cl nièce, tante el neveu). Il faut l'indiquer, sous peine de nullité de la dispense, du moins s’il s’agit de la dispense du l au 2.

H. Παῖι xri ραπ alliance : Kfhnitê et honnêteté il in ivi !.. I* Affinité. Le Dictionnaire de théologie a déjà consacré un article à l'affinité (t. i. col. 518-527). Mais comme cet article a été écrit avant le Code, il importe de le compléter ct de le rectifier.
Le Code de droit canonique a modifié, cn effet, la notion meme d'allnité. Jusqu'en 1917. cen’était pas le mariage lui-mcme qui engendrait l'afilnité, mais uniquement les rapports sexuels. Si Pierre avait eu des rapports sexuels avec Jeanne, il était par là meme affinis avec tous les parents (consanguins) de Jeanne, cl inversement. L'afilnité était dite licite, ou illicite, suivant que les rapports sexuels qui lui donnaient naissance avaient eu lieu entre personnes mariées, ou hors mariage. L'affinité licite s’étendait aussi loin que la consanguinité, c'est-à-dire jusqu’au quatrième degré, tandis que l'afilnité illicite ne s’étendait que jusqu’au second degré. Par application de ces règles, un veuf, dont le mariage avait été consommé, ne pouvait pas valideinent épouser une parente de sa première femme (ni une veuve, un parent de son premier mari). Jusqu'au quatrième degré inclusivement. Si le premier mariage n’avait pas été consommé, il n’y avait pas empêchement d'affinité, mais empêchement d'honnêteté publique: cct empêchement s’étendait aussi jus qu’au quatrième degré, el résultait de tout mariage non consommé, valide ou invalide, pourvu que l'inva iidité ne résultât pas du défaut de consentement. Voir l Io w â t i u i’ l’i iiLiQi i , t. vu. col. 61-69. Si les relations sexuelles avaient eu lieu hors mariage, la femme qui avait eu ces relations ne pouvait valideinent épouser ni le père, ni le llls, ni le grand-père, ni le petit tils, ni le frère, ni l'oncle, ni le neveu, ni le cousin germain

de celui avec qui elle avait eu ces relations; et inversement, l'homme ne pouvait épouser validcmnt ni la mère, ni la hile, ni la grand'mère, ni la petite-fille, ni la scour, ni la tante, ni la nièce, ni la cousine germaine de sa complice. Au delà du deuxième degré, l'affinité illicite n'interdisait pas le mariage.

Depuis le Code, rafllnité ne résulte plus des relations sexuelles, mais seulement, ct toujours, de *tout mariage natide* consommé ou non, au moins s'il s'agit de mariage contracté entre deux baptisés. (Peut-être, théoriquement, Pafllnité résulte-t-elle aussi de tout mariage valide, même entre infidèles, du moins si ce mariage est consommé: comme aussi de tout mariage valide, même non consommé, quand bien même une seule des parties serait baptisée. Voir les commentateurs des canons 97 cl 1077.)

Puisque rafllnité ne résulte jamais que d'un mariage antérieur valide, il s'ensuit que la notion même d'affinité illicite a disparu du droit canonique. Quant à rafllnité licite, comme elle résulte du mariage lui-même cl non des relations sexuelles, on n'a pas à rechercher si le mariage a été consommé ou non.

Cette afllnité licite elle-même s'étend à l'infini en ligne directe, mais elle ne va pas au delà du deuxième degré en ligne collaterale. Par application de ces règles lorsqu'un veuf (ou celui dont le mariage non consommé a été dissous) veut se remarier, il ne peut épouser validcmnt ni la mère, ni la grand'mère..., ni la fille, ni la petite-fille..., ni la sœur, ni la tante, ni la nièce, ni la cousine germaine de sa première femme; et inversement, lorsqu'une veuve (ou celle dont le mariage non consommé a été dissous) veut se remarier, elle ne peut épouser ni le père, ni le grand-père..., ni le fils, ni le petit-fils..., ni le frère, ni l'oncle, ni le neveu, ni le cousin germain de son premier mari.

X ayant été marié validcmnt avec Y ne peut épouser, après dissolution de cc premier mariage : ni la mère, la grand'mère... de Y; ni la fille, la petite-fille... de Y; ni la sœur (I), ni la tante, ni la nièce, ni la cousine germaine (2) de Y.

Il n'y a d'afllnité qu'entre le mari cl les parents de sa femme; entre la femme et les parents de son mari; mais non pas entre les parents du mari ct les parents de la femme : *affinitas non parti affinitatem*. Deux frères peuvent donc validcmnt épouser les deux sœurs.

Pour déterminer l'affinité, Il n'y a qu'à établir la consanguinité entre Y, le premier conjoint décédé (ou dont le mariage non consommé a été dissous par le pape), cl la personne que X se propose d'épouser. Si entre Y (le premier conjoint) cl celle personne, la consanguinité est multiple, l'affinité sera également multiple entre X ct relie personne.

De plus si celui qui se remarie a déjà contracté

successivement plusieurs mariages avec des parentes de la personne qu'il désire épouser, l'affinité se multipliera aussi de ce chef (can. 1077, J 2).

Dans le premier cas (flg. 1) D a épousé successivement les deux sœurs B ct C. S'il veut épouser leur cousine germaine E, il y a deux empêchements d'afllnité au 2° degré en ligne collatérale.

Dans le second cas (flg. 2) D a épousé successivement les deux cousines germaines E cl C. S'il veut épouser en troisièmes noccs B, il y a un empêchement d'afllnité au 2r degré, et un au Iff degré, en ligne collatérale. B est en diet fa cousine germaine de sa première femme E, ct la sœur de sa seconde femme C.

L'Église n'a pas coutume d'accorder dispense de l'afllnité en ligne directe surtout au premier degré. (Il y a cependant des exceptions.) Au contraire, en ligne collatérale, les dispenses s'accordent facilement. Au premier degré (beau-frère el belle-sœur) l'empêchement est majeur (can. 1012).

Dans la rédaction de la demande de dispense, l'indication du degré exact d'afllnité el du nombre d'empêchements esl obligatoire, mais une erreur ou une omission — dans la supplique ou dans le reserit ne rendrait pas nulle la dispense, si l'on avait indiqué au moins l'empêchement le plus rapproché (can. 1052k

2° *Honnêteté publique*. Pour le droit antérieur au Code, voir l'article HoNNftTETÛ PunUQUB, l. vu. col. 61-69. Nous donnerons seulement ici un bref exposé du droit actuel.

Quand il y a eu entre deux personnes un *mariage invalide* (consommé ou non), cette union ne produit pas l'afllnité (puisque'elle ne résulte que d'un mariage valide), mais bien l'empêchement appelé *iVhonnêteté publique* (cnn. 1078). Cet empêchement résulte aussi d'un *concubinage* public ou notoire, mais Il ne résulte pas de relations sexuelles non habituelles avec la même pcrsonnc(ancienne afllnitéillicite),ni même du mariage purement civil, à moins que ce mariage n'ait été suivi de la cohabitation, el ne soit devenu par suite un concubinage public ou notoire. (Réponse de la Commission d'interprétation du Code, 12 mars 1929.) l,empêchementl d'honnêteté publique ne s'étend que jusqu'au deuxième degré en ligne directe, el n'existe pas en H-

411e collatérale. Le schéma suivant résume la discipline actuelle relative a cet empêchement.

X ayant été Invalldament marié avec Y (ou ayant vécu avec elle en concubinage public ou notoire) ne peut épouser validcment ni la mère (ou le père), ni la fille (ou le fils), ni la grand'mère (ou le grand-père),

		?
		1
A	y
		1
		2

ai la pctile-illlc (ou le petit-fils) de Y. L'empêchement d'honnêteté publique résultait aussi *autrefois* des simples fiançailles, et interdisait le mariage avec la mère, la fille, la sœur (le père, le fils, le frère) de la personne avec qui on s'était fiancé. Voir Honnê-teté publique, loc. ci/. Cet empêchement n'existe plus.

Comparaison entre l'ancien droit el le droit du Code.
-1. Il l'après le droit antérieur au Code, rafllnité résultait d'une union sexuelle consommée, licite ou non; l'honnêteté publique, d'une union *non* consommée(fiançailles, ou mariage non consommé). — *2. D'après le Code, l'affinité résulte d'un mariage *valide*, consommé ou non; l'honnêteté publique résulte d'une union maritale stable *invalide* (mariage invalide, ou concubinage public ou notoire). Les fiançailles, ou l'union sexuelle illicite transitoire, ne produisent plus ni honnêteté publique, ni afllnité illicite. Ces conclusions ressortiront mieux du tableau suivant :

UNIONS	UNIONS VALIDES	unions invalides	AVANT LU CODE	DEPUIS LE CODE
Consommées	Mariage valide consommé		Afllnité licite	Affinité
		Concubinage public ou notoire	Affinité illicite	Honnêteté publique
		Union sexuelle transitoire	Affinité illicite	(N'existe plus)
		Mariage invalide consomme	Afllnité licite	l ionnêteté publique
Non Consommées	Mariage x ali de non consommé		l bmiiêtvité publique	Affinité
		Mariage invalide non consommé	Honnêteté publique	Honnêteté publique
	Fiançailles		Honnêteté publique	(N'existe plus)

III. Parenté i.roALi ou adoption. — Cette parenté a été étudiée au mot Adoption, t. 1, col. 121-125. Nous n'avons qu'à compléter cet article, en indiquant la solution très simple adoptée par le Code de droit canonique dans ses canons 1059 et 1080. ■ Dans les pays où la parenté légale, résultant de l'adoption, est, en droit civil, un empêchement prohibitif au mariage, cette même adoption constitue également en droit canonique un empêchement prohibitif, rendant le mariage illicite, mais non Invalide » (can. 1059). Au contraire tous ceux que la loi civile rend inhabiles à contracter

mariage, à cause de la parenté légale qui provient de l'adoption, ne peuvent pas non plus, en vertu du droit canonique, contracter validement mariage » (can. 1080).

Sur ce point, les dispositions de la loi civile dans chaque pays sont donc purement et simplement cano-nisées, et deviennent *ipso facto* loi canonique, de par la volonté du législateur ecclésiastique.

Pour faire de cette doctrine l'application à la France rappelons que « le mariage est prohibé : entre l'adop-tant, l'adopté et ses descendants; entre les enfants adoptifs du même individu; entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant; entre l'adopté elle conjoint de l'adoptant, et, réciproquement, entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté ». Code civil, art. 351 (ancien 318), modifié par la loi du 19 juin 19*23. Suivant l'opinion générale des juristes, cet empê-chement est simplement prohibitif; et par suite i'em-pêchement canonique correspondant n'est lui aussi qu'un empêchement prohibant, rendant ces mariages non pas nuis, mais illicites. Notons toutefois que très souvent, pour ne pas dire toujours, l'adoption dissimule une parenté naturelle. · Combien de fois celui qui adopte n'est-il pas tout simplement le père naturel de l'adopté, qu'il n'a pas osé ou pu reconnaître légale-ment? Derrière l'empêchement de droit positif dont l'Églisc peut dispenser, se dissimule alors un empêche-ment de consanguinité au premier degré en ligne directe avec l'adoptant, et au premier degré en ligne col-latérale avec les enfants de l'adoptant, qui sont réelle-ment, selon la chair, les frères et sœurs de l'adopté. Le cas est alors insoluble. — Il est moins grave si l'adop-tant est un honnête homme qui, pour réparer une in-justice, a adopté l'enfant naturel abandonné par un de ses propres parents, son frère par exemple. Encore faudrait-il obtenir, dans cette espèce, la dispense de consanguinité, pour que l'adoptant puisse épouser sa nièce, ou lui faire épouser un de ses enfants a lui, qui

avec sa filleule. de la marraine avec son filleul (Codex, lib. V» tiL iv. a. 26). Le concile *in Truth* (692), deux conciles de Borne (721, 713) défendirent de plus au parrain d'épouser la mère de son filleul, à la marraine d'épouser le père de sa filleule. A ces deux empêchements de *paternité*, el de *mmpaternité* spirituelle, s'ajouta bientôt celui de *fraternité* spirituelle, interdisant le mariage entre le tilleul, ct les enfants de son parrain. Jamais il n'y eut d'empêchement de mariage entre le parrain et la marraine.

Ce qui avait été établi pour la parenté spirituelle résultant du baptême fut appliqué à celle qui résultait de la confirmation: l'histoire a même connu l'empêchement de parenté spirituelle résultant de l'administration de la pénitence, ct l'empêchement de catéchisme (de catéchiste à catéchumène). Voir EsmcIn-GencslaL op. *cil.*, t. i. p. 401-II I.

Lorsque le Code de droit canonique parut, en 1917. l'empêchement de parenté spirituelle provenait soit du baptême, soit de la confirmation: il existait entre le ministre du sacrement ct le parrain (ou marraine) d'une part ct le baptisé (ou confirmé) ct scs parents d'autre part. Il pouvait exister, à ces divers litres, plusieurs empêchements de parenté spirituelle entre deux personnes. Voir P. Eournrcct, op. *cil.*, p. 217.

Le Code a maintenu la parenté spirituelle entre le baptisé d'une part, le ministre et le parrain du baptême Vautre part (can. 768): ct même entre le confirmé cl son parrain de confirmation (can. 797). Mais Il n'a maintenu *comme empêchement dirimant au mariage* que la parenté résultant du baptême (can. 1079). Parconséquent, dans la discipline actuelle, le mariage serait nul uniquement dans les cas suivants: 1° Entre le baptisé ct la personne qui lui a administré le baptême ; 2e Entre le baptisé ct son parrain (ou marraine).

Notons cependant que In parente est contractée au baptême proprement dit (baptême solennel, ou ondoie-ment) cl non pas au supplément des cérémonies du baptême. Les parrain el marraine du supplément des cérémonies ne contrarient donc pas. avec l'enfant, de parenté spirituelle. Pour être vraiment parrain el mar raine, il faut de plus que soient remplies toutes les conditions énumérées au canon 765 du Code. » Pour être parrain, au sens canonique, il faut : 1° vire baptisé, avoir l'usage de la raison, et avoir l'intention de remplir celle fonction: 2° n'appartenir à aucune secte hérétique ou schismatique; n'être sous le coup d'au- cune sentence (condamnatoire ou déclaratoire) d'ex- communication, de dégradation, de déposition; n'être ni infâme de droit, ni exclu des actes légitimes; 3° n'êlre ni le père, ni la mère, ni le conjoint du baptisé; l° cire désigné par le baptisé, ou par scs parents ou tuteurs, ou, à leur défaut, par le ministre: 5° tenir ou toucher physiquement le baptisé dans Pacte même du baptême ou le recevoir Immédiatement au sortir de la piscine ou des mains de celui qui baptise, par soi-même ou par procureur.

IL Cimet ikr .

PARENTS (devoirs DES). La question qui va nous occuper est intimement liée à la conception chrétienne de la famille.

Dans l'antiquité, il n'était guère ou il n'était pas question des devoirs des parents. Le chef de famille, le patriarche, le *paterfamilias*, en même temps qu'il étend son *dominium* sur tous les biens qui font vivre la famille, a puissance absolue, droll de vie et de mort sur tous scs membres : femme, enfants, épouses et enfants de ses fils. Le christianisme a repris la formule de la Genèse : * L'homme quittera son père cl sa inercct s'attachera a sa femme. » Gcn., n, 24. Autant il y aura de mariages, autant H y aura désormais de foyers distincts cl Indépendants. Les cadres de la famille patriarcale sont brisés.

.Mais le père n'hérite pas de tous les droits du *pulcr- familias*, car la toute-puissance n'appartient qu'a Dieu; ct le père n'est, dans l'acte de la gêne ration, que l'auxiliaire du Créateur, La *palria potestas* disparaît pour faire place à l'autorité paternelle, sorte de délégation qui doit .s'exercer conformément a la volonté de Dieu manifestée par la loi naturelle el la loi positive.

Celle autorité csl d'ailleurs partagée, car le père et la mère sont « deux dans une même chair »; elle est donnée aux parents, moins à leur profit que pour le bien des enfants qui naissent de leur union; enfin, ils auront à en rendre compte à Dieu de qui ils l» tiennent.

Voilà, en quelques mots, pourquoi et en que) sens on peut parler de devoirs des parents envers leurs enfants.

On se demandera d'abord dans cet article, s'il existe un devoir d'avoir des enfants. On étudiera ensuite les devoirs généraux qui s'imposent aux parents : aimer el éduquer leurs enfants (col. 2007). Puis on parlera en particulier de leurs devoirs relatifs au corps, à Pâme, à l'établissement des enfants (col. 2011). On dira un mot de la législation civile (col. 2022).

I. Question préalable. — Existe-t-il r\ DEVOIR D'AVOIR DES ENFANTS? --- Quand les NOTA- listes, a propos du mariage, traitent de l'obligation de l'acte conjugal, ils le font généralement en conside- rant les rapports réciproques des époux. C'est ainsi qu'ils posent ers deux principes : les époux sont tenus de se rendre l'un à l'autre le *debitum conjugale* chaque fois que l'un d'entre eux le demande légitimement; mais aucun n'est tenu a le demander, sinon - par accident ». quand la charité à l'égard de l'autre con- joint l'exige. Voir art. ÉPOUX (*Devoirs des*) t. v. col. 382-383.

(On peut se demander cependant si une obligation supérieure ne s'impose pas, du moins dans certains cas, à la volonté commune des deux époux. La ques- tion est actuelle, soit en raison des inquiétudes qu'elle fait naître dans les consciences, soit par suite de l'im- portance prise de nos jours, dans presque tous les domaines, par le facteur « population », soit enfin parce que certaines théories d'inspiration matéria- liste lui apportent une solution outrée qui menace, ça ct là, de se traduire en des textes de lois ou des décrets dictatoriaux. Voilà pourquoi des moralistes contem- porains, comme le P. Gillet. .L Vlollcl, P. Méline, ct des groupements, comme la *Ligue pour ta vie* qu l'As.so- ciation du mariage chrétien, s'en sont occupés. Nous l'étudierons Ici brièvement en nous demandant : 1°*il existe une obligation «l'avoir des enfants; 2° quelles sont les limites de celte obligation.

1° *Existence de l'obligation.* — 1. Le *commandement divin.* Auteur de la vie. Dieu veut qu'elle se con- serve sur terre et se multiplie. La loi de propagation de l'espèce humaine sc trouve énoncée dans les textes : *erunt duo in came una*, Gcn., u, 24; *crescite ct multi- plicamini et replete terram*. Gen., ix, 1. Le précepte de fécondité est donc un fait. On ne s'étonnera pas, en conséquence, de voir les auteurs bibliques consi- dérer la fécondité comme une bénédiction de Dieu. Ps.» exil (Vulg.), 9; cxxvi, 3-5; cxxvn, 3-6, cl la sté- rilité comme une malédiction. Osée, îx, 11-11. Mais peut-on en conclure que le commandement s'adresse en particulier à chaque membre «le la communauté humaine? Évidemment non. Saint Paul, «jui fait «le la fécondité un moyen «le salut, l Tim., il, 15, cl veut que les jeunes veuves se remarient pour avoir des enfants, l Tim., v, 14, place néanmoins le célibat au-dessus du mariage ct souhaite que les époux pra- tiquent la continence. l Cor., vu.

La tradition chrétienne, fondée sur cet enseigne- ment de l'apôtre, est unanime à dire que le précepte

dr hi Genèse est adressé a no\ premiers parents et en leur personne a l'humanité considérée dans son ensemble, nuds non à chaque homme en particulier; il n donc un caractère général ct collectif, non un caractère individuel. Pour la personne, le mariage est un droit, non un devoir; el il est loisible à chacun «le garder la chasteté parfaite dans le célibat. Pour les époux, le mariage confère des droits relatifs a la procréation des enfants, mais il est loisible à toux deux de renoncer d'un commun accord à en user, même pour toujours. Le genre humain doit vivre par la volonté de scs membres, telle est la loi; mais cette loi n'engendre pour personne un devoir strict de se marier et d'avoir des enfants.

Exception csl faite seulement pour Adam ct Ève, que le commandement divin devait nécessairement atteindre pour ne pas être vain; puis pour Noé ct sa race auxquels s'adresse spécialement le *crescite et multiplicamini* de Gcn., îx. 1.

Mais, si l'ordre divin n'oblige personne A avoir des enfants, les circonstances ne peuvent-elles rendre obligatoire dans certains cas ce qui, sans elles, demeurerait libre?

2. *Le devoir social.* — Le devoir social est essentiellement fonction des besoins de la société, lesquels varient selon les circonstances. On conçoit donc qu'il faille tenir compte de celles-ci. lorsqu'il s'agit d'édicter des lois morales.

Saint Augustin explique par elles le précepte du *crescite et multiplicamini* donné à Noé cl a ses descendants. Avant Jésus-Christ, dit-il. la procréation de nombreux enfants était nécessaire; les patriarches reçurent mission d'accroître le peuple de Dieu : en multipliant leur famille, ils préparaient l'avènement du Messie. Mais ce qui était alors nécessaire, poursuit-il, ne l'est plus après Jésus-Christ; la mission qui l'emporte sur toutes les autres n'est pas désormais de donner des enfants au peuple juif, mais de régénérer spirituellement les enfants qui naissent au sein de toutes les nations. C'est pourquoi, selon lui, le précepte d'engendrer n'oblige plus.

Telle est aussi, semble-t-il. l'idée de saint Paul. Si l'Apôlrc des gentils déclare aux Corinthiens, I Cor., vu, quo 'celui qui ne marie pas sa tille fait mieux», t. 38, et souhaite ' que ceux qui ont pris femme soient comme s'ils n'en avaient point », f. 29, c'est qu'il juge préférable pour la dillusion de l'Évangile que les chrétiens, encore peu nombreux, se livrent à une vie de sainteté et d'apostolat au milieu de la société païenne, plutôt que d'aller au-devant des préoccupations et des soucis des choses de ce monde.

Or. aujourd'hui, en bien des régions, au Canada par exemple, les progrès numériques du catholicisme sont dus pour une très large part à la fécondité des familles catholiques. Ce même progrès numérique est d'ailleurs de nature, en tout pays de suffrage universel. à préparer et à assurer a l'Eglise les conditions de vie ct de liberté les plus favorables à l'exercice de sa divine mission, ('est donc, pour le fidèle, un excellent moyen de rendre service à la société religieuse, à laquelle il doit tant, que d'avoir des enfants; et l'on peut concevoir que celte forme de service s'impose à telle ou telle conscience individuelle comme un devoir. A plus forte raison ce devoir se préciserait-il. dans le cas extrême d'une apostasie ou d'une extinction presque générale de la masse des croyants, accompagnée d'un tel déchaînement des passions antireligieuses dans le inonde entier que toute tentative d'apostolat serait vouée à l'échec; car que faire en pareilles circonstances pour assurer la pérennité de l'Eglise, sinon procréer des enfants qui entretiendraient le flambeau de la fol en attendant des jours meilleurs? L'exercice de la Chasteté parfaite demeure-

rait objectivement supérieur à celui de l'acte prrx créateur; mais il pourrait être du devoir des jeune* gens de sacrifier leur* aspirations personnelles au profil de la communauté, comme il est parfois de leur devoir de renoncer a une vocation religieuse pour s'acquitter de graves obligations familiales.

Des considérations de ce genre s'appliquent mieux encore a lu société civile, qui n'a pas pour elle des promesses d'éternité. D'elle aussi, l'individu cl la famille reçoivent des services: envers elle aussi, ils ont des devoirs et (fui peuvent aller jusqu'au sacrifice de la vie. Voir art. Patrie (*Pitié envers la*). Or, il peut se faire que le bien social, la conservation ct le développement légitime de la patrie ne soient possibles qur par un relèvement de la natalité. Il sera alors, semble-t-il, du devoir de la plupart des Jeunes gens de songer au mariage, el du devoir des époux de se multiplier. P. Méline, *Morale /amtliale*, p. 115. C'est en ce sens que le P. Gillet, après avoir dit aux époux qu'ils n'ont pas le droit, dans leurs relations conjugales, de détourner volontairement la nature de l'accomplissement de ses lins créatrices, ajoute : ' C'est aussi la seule manière de remplir *votre devoir de citoyen*, de membre d'une société à qui, après Dieu, vous devez tout, et qui a le droit d'exiger de vous, en retour, que vous lui donniez les enfants dont elle a besoin. »

Ce n'est pas seulement là un devoir de pieté, d'amour, de convenance, d'équité, mais un devoir de justice. Quand une société est menacée de périr fault d'enfants, renoncer à en avoir, par égohme, serait • une criante injustice sociale ». P. Gillet, P. Méline.

Il n'en reste pas moins vrai que l'État, quelque intérêt qu'il puisse y avoir, ne saurait intervenir en ces matières pour réclamer son dû sous peine de sanctions : la société conjugale reste une société volontaire. el elle est antérieure à la société civile; elle « ne relève, dans la délicate affaire de la vie à répandre, que du commandement divin interprété par la conscience » les parents '., (Mgr Julien). L'Etat ne peut amener un accroissement de la vie selon scs besoins que pur des mesures indirectes destinées à faciliter ou à favoriser le mariage et à alléger les charges de la famille. Quant à l'Eglise. elle pourvoit à la fois ou double danger de la dépopulation ct de la surpopulation en imposant à ses lidèles le respect du droit naturel en matière de rapports conjugaux, el en maintenant sa doctrine de l'excellence du célibat ct de la chasteté parfaite dans le mariage, en vue de fins supérieures.

2. *Étendue de l'obligation.* — Dans quelle mesure le devoir de procurer des enfants à la société s'imposait-il? Combien d'enfants les époux doivent-ils faire naître? Théoriquement, cela dépend des besoins de la société à chaque moment de son existence; mais, en pratique, pareille détermination ne serait pas seulement délicate à établir, elle serait facilement injuste < dans sa généralité, car la situation physique, morale ct économique des familles csl très variable. Certains moralistes n'hésitent pas cependant A fixer un chiffre type : le P. Gillet reclame trois enfants comme un minimum dû en justice.

Beaucoup d'autres se refusent à mesurer le devoir aux besoins de la société. L'abbé X lollct. s'appuyant sur ce principe que l'union conjugale n pour but essentiel et primordial la procréation des enfants, en tire ce corollaire que « les conjoints sont tenus de procréer le plus grand nombre possible d'enfants et n'ont le droit de réduire ce nombre que j>our des motifs très graves ». *L'éducation de la pureté*, p. 13. D'&ulrres sont plus loin encore ct condamnent toute restriction volontaire à la natalité; ainsi, lu *Ligue pour la vie*, avec Paul Bureau. Il y a là. croyons-nous, une exagération; s'il ne faut pas sous-estimer hi procréation ct. par un reste de manichéisme, la regarder comme sim-

plernent tolérée par l'Église, il ne faut pas non plus la surestimer et vouloir faire du catholicisme, selon l'expression de P. Méliné, « une force populatrice de soi » : au-dessus de l'accroissement numérique de l'humanité, l'Église a toujours placé et placera toujours son accroissement spirituel. Il est bon, d'ailleurs, que l'acte procréateur n'émane pas du seul instinct ou de la passion, mais qu'il soit régi, comme les autres actes humains, par la raison.

IL Devoirs généraux des parents à l'égard de leurs enfants : les aimer, les éduquer.

I. « *parents doivent aimer leurs enfants.* — 1. *Existence de l'obligation.* — La loi d'amour est de droit naturel; elle se manifeste dans l'instinct. On sait les soins vigilants dont les animaux entourent leurs petits : ils travaillent à les abriter, veillent sur eux, leur procurent la nourriture qui leur est nécessaire, les défendent au besoin et les initient souvent à la vie en leur apprenant à se passer d'eux.

Le même instinct existe dans le genre humain : il se manifeste déjà par anticipation dans la jeune fille par le besoin de se dévouer et chez le jeune homme par celui de protéger; mais il acquiert sa pleine intensité chez le père et la mère, à tel point que ceux qui en sont dépourvus sont considérés comme des monstres. La raison de cet instinct est claire : les petits sont faibles, incapables de se suffire, pour un temps plus ou moins long, et cela est vrai surtout dans le genre humain : l'enfant a besoin de soins vigilants et d'amour pour vivre et se développer normalement; d'autre part, les petits sont quelque chose de leurs ascendants : l'amour de leurs enfants, leur chair et leur sang, destinés à les perpétuer est, chez les parents qui se survivent en eux, une forme de l'instinct de conservation. L'instinct qui porte les générateurs à aimer leur progéniture, étant naturel, est voulu par Dieu.

Simple loi de l'être pour l'animal, inscrite dans sa nature et réalisée par ses réflexes, l'amour devient pour l'homme un devoir qui s'impose à sa volonté libre. Utiliser ses facultés supérieures pour étouffer l'instinct paternel ou maternel et se soustraire aux obligations qu'il entraîne serait, de la part de l'homme, un crime contre nature. Mais l'homme ne doit pas se borner à respecter en lui la loi d'amour, ni même à mettre au service de l'instinct ses facultés propres : il doit plutôt suivre les indications de la nature en disciplinant en lui-même les énergies instinctives pour les mettre au service d'un amour humain, c'est-à-dire volontaire et intelligent.

C'est ce que les moralistes expriment en disant que l'amour des parents pour leurs enfants doit être : a) *vrai* et *interne*, c'est-à-dire personnel, inscrit dans le cœur; b) *bien ordonné*, c'est-à-dire intelligent et raisonnable dans toutes ses manifestations; c) *généreux*, c'est-à-dire volontairement dévoué et prêt au sacrifice. Telle est la loi. Voilà pourquoi l'amour paternel et maternel, qui sont seulement des faits chez l'animal, relèvent chez l'homme de la vertu; et pourquoi, par contre, c'est pour celui-ci un péché de ne pas aimer ses enfants, à plus forte raison de les haïr.

La vertu qui est ici en cause n'est pas seulement la charité qui règle les rapports des individus entre eux et doit s'étendre à tous les hommes. La famille est, dans l'humanité, une unité à part; les liens matériels si intimes et si particuliers qui unissent ses membres créent des devoirs uniques en leur genre, qu'on appelle devoirs de famille, et la vertu qui en règle l'exercice ne s'identifie avec aucune autre : c'est la piété, dont saint Thomas fait une des parties potentielles de la justice. L'amour des parents pour leurs enfants relève de cette vertu.

2. *Ce qu'elle comprend.* — Sans entrer ici dans le

détail des obligations qu'implique l'amour des parents pour leurs enfants, disons seulement qu'elles peuvent se grouper sous trois chefs : les parents doivent vouloir du bien à leurs enfants, ils doivent leur faire du bien, ils doivent écarter de eux le mal. En d'autres termes, ils leur doivent un amour spécial de bienveillance et de bienfaisance, celui-ci comportant un aspect positif, le bien à faire, et un aspect négatif, le mal à écarter.

Sont, par conséquent, péchés des parents tous les actes contraires à ces devoirs et toutes les omissions à la fois volontaires et injustifiées.

3. *Son étendue.* — La loi d'amour est générale; elle s'étend à tous les enfants et demeure toujours, parce qu'elle résulte du fait de la paternité et de la maternité, et non du besoin ou du mérite personnel de l'enfant. Les parents doivent aimer leurs enfants indépendamment de leurs qualités physiques, intellectuelles ou morales et malgré leurs défauts; ils doivent les aimer en tant qu'ils sont leurs enfants et parce qu'ils le sont. À ce titre, ils leur doivent à tous un amour égal, même à ceux qui sont nés hors du mariage.

Mais il s'agit là d'un amour de volonté, d'une disposition à leur vouloir et à leur faire également du bien, ainsi qu'à écarter également d'eux le mal. Pareil amour n'empêche pas les parents d'aimer en tel enfant certaines qualités et en tel autre certaines autres qualités; il ne s'oppose pas aux préférences intimes qu'ils peuvent éprouver pour le caractère et le naturel de l'un plutôt que pour ceux de l'autre; il ne saurait leur défendre de trouver en celui-ci plus de qualités qu'en celui-là et, en conséquence, de le trouver plus aimable.

D'autre part, vouloir également du bien n'implique pas qu'ils veuillent à tous les mêmes biens; mieux vaut, au contraire, que, dans leurs desseins bienveillants, ils tiennent compte des dons de chacun. Faire également du bien n'implique pas qu'ils le fassent à tous de la même manière; ils ont à tenir compte, en effet, du tempérament et des dispositions particulières de chacun. Enfin, écarter également le mal ne signifie pas prendre à l'égard de tous des mesures identiques, puisque la diversité de leurs défauts et la variété des dangers auxquels ils peuvent être exposés requièrent, au contraire, une grande diversité dans les interventions.

2° *Les parents doivent entretenir et éduquer leurs enfants, c'est-à-dire travailler au développement progressif et harmonieux de tout leur être pour en faire des hommes et des chrétiens.* — 1. *L'obligation.* — De par le droit naturel, l'éducation des enfants est un droit et un devoir de la famille. La nature, écrit saint Thomas, ne vise pas seulement à la génération de l'enfant, mais aussi à son développement et à son progrès, pour l'amener à l'état parfait de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire à l'état de vertu. » *Sum. theol.*, III*, q. xi.r, a. 1; et le même docteur ajoute : « Le père est le principe de la génération, de l'éducation et de la discipline, et de tout ce qui se rapporte au perfectionnement de la vie humaine. » *II-II*®, q. en, a. 1; « le fils est par nature quelque chose du père... il s'ensuit que, de droit naturel, le fils, avant l'âge de la raison, est sous la garde de son père. Ce serait donc aller contre la justice naturelle, si l'enfant, avant l'usage de la raison, était soustrait aux soins de ses parents, ou si l'on disposait de lui en quelque façon contre leur volonté. » *II-II*®, q. x, n. 12.

Cette doctrine de saint Thomas a passé non seulement dans les thèses de tous les théologiens, mais dans l'enseignement pontifical. Nous n'avons pas à rappeler ici comment elle a été battue en brèche, de nos jours surtout, et comment elle ne cesse de l'être, soit par les théories communistes et socialistes énergiquement condamnées par Pie IX (encyclique *Quanta cura*.

8 déc. 1861, Denzlngcr-Bannwart, n. 1691), soil paries entreprises toujours plus audacieuses dc la société civile. En défendant les droits dc la famille, les papes ont du même coup rappelé ses devoirs. « Les dis sont quelque chose du père, connue une extension dc la personne p iternelle..., dit Léon XIII, *Rerum novarum*, 15 mai 1891, donc le pouvoir du père est dc telle nature qu'il ne peut cire ni supprimé, ni absorbé par l'Etat, p iree qu il a avec la vie elle-même un privilège commun. · Pie XI, dans l'encyclique *Rappresenlanti in terra*, 31 déc. 1929, parle de « la famille Instituée immédiatement p ir Dieu pour sa lin propre, qui est la procréation et l éducation des enfants», ct. aprèsavoir reproduit le texte dc saint Thomas sur le père, principe dc l'éducation comme de la génération, il ajoute : · La famille reçoit donc immédiatement du Créateur la mission et conséquemment le droit de donner l éducation à l'enfant... · Le droit est donc fondé sur le devoir; et c'est pour cela qu'il est inaliénable. Cf. Léon XIII, encyclique *Oflicio sanctissimo*, 22 déc. 1887.

2. *Sa grainté.* — Faut-il, après cela, souligner la gravité de l'obligation qu'ont les parents d'éduquer leurs enfants? issue du droit naturel, elle est grave ex *genere suo*. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 336; Noldin, n. 293. Le *Codez juris canonici* l'impose même comme très grave : *Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem... pro viribus curandi*, can. 1113. C'est aussi l'expression qu'emploie Pie XI quand, dans l'encyclique *Rappresentanti in terra*, après avoir déploré la décadence lamentable de l'éducation familiale à notre époque, il conjure les pasteurs des Ames de tout mettre en œuvre pour rappeler aux parents leurs « très graves obligations ».

En raison de la gravité dc ce devoir. « il ne serait pas permis, écrit saint Thomas, à quelqu'un qui aurait des enfants, d'entrer en religion, sans sc soucier aucunmcnl de la charge qui lui incombe, c'est-à-dire sans avoir pourvu, d'une façon ou d'une autre, à leur éducation ». *Sum. theol.*, II^s-II^l. q. c l x x x i x , a. 6.

Le *Codex juris canonici*, can. 512, § 2, déclare dc même illicite l'admission, dans un ordre religieux, des parents dont les soins sont encore nécessaires à leurs enfants pour les élever ou les éduquer : *parentes quorum opera sit ad liberos alendos vel educandos necessaria* ; il prévoit même des peines contre les supérieurs qui admettraient ccs parents au noviciat : *Superiores religiosi qui candidatum non idoneum contra privscripturn can. 642... ad noviliatum receperint... pro gravitate culpæ puniantur, non exclusa ofllcii privatione*. Can. 2111.

Les raisons qui fondent le devoir d'entretenir el d'éduquer les enfants sont assez générales pour entraîner une obligation, même dans le cas de naissance illégitime.

Au cas où les parents feraient défaut, l'obligation incomberait, de par le droit naturel, aux ascendants, c'est-à-dire aux grands-parents; et, dans l'état actuel dc nos mœurs, d'abord du côté paternel, puis du côté maternel.

3. *fitendue de l'obligation.* — Le devoir d'éduquer les enfants n'est pleinement réalisé qu'en assurant leur développement harmonieux dans tous les domaines : physique, intellectuel, moral et religieux. Les éducateurs ne doivent donc pas avoir en vue principalement leur intérêt personnel, encore qu'ils soient les premiers à profiler dc la bonne éducation qu'ils donnent; ils doivent, au contraire, scmettre nu service des enfants el viser à faire d'eux des hommes et des chrétiens.

Ils formeront des hommes, s'ils préparent les enfants, qui normalement sont appelés à leur survivre, à mener sans eux leur vie terrestre, en sc rapprochant autant que possible dc l'idéal humain qui esl inscrit dans leur nature. Mais, puisque celle vie, nécessaire-

ment transitoire, n'est elle-même qu'un moyen, ils doivent enseigner à l'enfant « ce qu'il doit être pour atteindre la lin sublime en vue de laquelle il a été créé »; ct l'on peut dire, avec Pie XI, encyclique *Rappresentanti in (erra*, qu' il ne peut y avoir de véritable éducation qui ne soit tout entière dirigée vers cette fin dernière ». Léon XIII affirmait de même, encyclique *Sapientia Christiana*, 10 janv. 1890 : · De par la nature, les parents ont le droit de former leurs enfants, mais ils ont dc plus le devoir de mettre leur instruction ct leur éducation en parfait accord avec la fin pour laquelle ils les ont reçus par un bienfait de Dieu. » Les parents doivent donc, pour remplir parfaitement tout leur devoir, donner a leurs enfants une éducation chrétienne.

L'étendue dc leur obligation est clairement signifiée par le canon 1113 du *Codex juris canonici* : *Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem tum religiosam et moralem, tum physicam et civilem pro viribus curandi, et etiam temporali eorum bono providendi*.

3° *Les parents doivent se préparer à l'accomplissement de ces devoirs.* — L'existence d'un devoir, surtout d'un devoir d'état, entraîne une obligation subsidiaire, qui est dc se préparer à le bien remplir. Pour aimer et éduquer leurs enfants comme il faut, les parents doivent :

1. Bien comprendre cc qu'est l'enfant, soit en lui-même, soit par rapport à eux. En lui-même, l'enfant n'est pas seulement « quelque chose d'eux », leur chair cl leur sang; il est une créature que Dieu aime ct estime; il est en outre, après son baptême, doué d'une vie surnaturelle qui doit le conduire nu ciel. Pour ccs deux raisons. Il faut l'estimer, l'aimer, le respecter et le mettre à même dc prendre son essor. Par rapport à scs parents, il n'est pas seulement une source possible dc joies et d'honneur, mais un dépôt dont ils auront à rendre compte à Dieu, un champ de travail et une source de mérites. Le père el la mère, auxiliaires dc Dieu dans l'œuvre de la génération, sont destinés par lui à être la providence terrestre dc leurs enfants; c'est en s'acquittant de leur mieux dc ccttc mission qu'ils se sanctifieront cl feront leur salut.

2 S'armer de toutes les ressources humaines susceptibles dc leur faciliter la tâche. La puériculture, la psychologie de l'enfant cl de l'adolescent, la science dc l'éducation peuvent leur être d'un grand secours. Que les parents cherchent dans ces diverses disciplines des lumières, des règles dc conduite, des conseils : qu'ils utilisent pour cela la conversation ct la lecture, sans négliger d'enrichir leurs connaissances par l'observation cl l'cxpéricncce personnelles. D'excellents livres sont faits spécialement pour eux. qu'ils se procurent l'un ou l'autre; des sociétés ont été créées pour les aider, qu'ils n'hésitent pas à recourir à leurs services, cl s'inscrivent par exemple à *l'Association du mariage chrétien*.

3. S'appuyer sur la grâce. L'œuvre que les parents ont à accomplir est en quelque sorte divine; cc n'est pas trop, pour s'en bien acquitter, dc toutes les ressources dc la vie spirituelle. La prière leur donnera l'intelligence surnaturelle des besoins les plus profonds de leurs enfants et des movens de les satisfaire; elle créera en eux l'inébranlable confiance qui assure lu continuité des efforts et la joie au travail; elle leur obtiendra le secours et la bénédiction du Tout-Puisant. gage assuré du succès.

•P *Les parents doivent traiter leurs en/ants à la fois avec autorité ct affection.* - 1. *Avec autorité.* — Le mot *auctoritas* vient dc *auctor*. Au sens plein du mol, l'autorité appartient à Dieu, auteur de tontes choses. Ici-bas, toute autorité vient de lui cl l'homme n'y a droit que s'il l'a reçue dc lui. Or, en faisant participer les

parents à son action créatrice, Bien leur a communiqué l'autorité sur les enfants dont ils sont avec lui les auteurs. De droit naturel, l'autorité sur les enfants revient donc aux parents; et elle ne peut appartenir à d'autres que par délégation de ceux-ci ou de Bien.

Cette autorité, qui est un droit, est aussi un devoir. Les parents ne Payant pas reçue pour eux-mêmes, ils ne peuvent y renoncer; ils doivent l'exercer, en raison même de sa nécessité. Les enfants ne peuvent être ni préservés, ni formés s'ils sont rebelles à l'action des parents; pour qu'ils subissent leur influence, il faut qu'elle s'exerce avec force et qu'ils soient disposés à s'en laisser pénétrer. Or, la force du commandement est en raison directe de l'autorité, et la docilité est fille du respect inspiré lui-même par l'autorité. C'est pourquoi Mgr Dupnnloup disait de l'autorité qu'elle est la chose fondamentale dans l'éducation. *De l'éducation*, 1.1, p. 1. Les parents doivent donc user de leur autorité.

Ils doivent aussi savoir la faire accepter. Pour y arriver, ils affirmeront de bonne heure leur autorité et l'imposeront, afin de donner à l'enfant des habitudes de dépendance et d'obéissance; ils l'appuieront sur l'autorité suprême de Dieu, dont ils se montreront toujours respectueux, soit dans leur langage, soit dans leur conduite; ils l'exerceront de façon raisonnable, c'est-à-dire avec calme, fermeté et réflexion, sans la mettre jamais au service de l'égoïsme ou de la passion; enfin ils en useront à bon escient, évitant de la gâcher par des interventions incessantes ou incohérentes, et avec le souci de laisser à l'enfant une juste liberté qui lui permettra de développer sa propre personnalité.

2. *Avec affection.* — L'amour des enfants est nécessaire chez les parents pour les aider à s'acquitter de leurs autres devoirs. Lui seul peut inspirer et soutenir le dévouement de tous les instants que requiert l'œuvre de l'éducation; lui seul peut donner la clarté et l'intelligence du petit être qu'il s'agit de connaître et de comprendre, dans ses qualités comme dans ses défauts, pour le bien former; lui seul peut tempérer utilement la rudesse de l'autorité et donner la délicatesse de touche qui permet les interventions utiles et opportunes.

Mais il ne suffit pas que l'amour paternel et maternel existe chez les parents; il faut que les enfants le sentent. Une atmosphère d'affectueuse sympathie favorise le développement et l'épanouissement de leurs facultés naturelles, comme l'air et la lumière favorisent celui de la vie physique; elle dispose, en outre, les enfants à supporter sans aigreur des interventions souvent pénibles pour leur amour-propre, à les accepter avec confiance, à les mettre à profit avec courage.

III. DEVOIRS SPÉCIAUX DES PARENTS ENVERS LEURS ENFANTS. — Les devoirs généraux dont nous avons parlé se précisent pratiquement et se déterminent en devoirs spéciaux, dont certains concernent le corps de l'enfant, d'autres son âme, d'autres enfin son établissement.

1. *Devoirs relatifs au corps.* — 1. En règle générale, les parents sont tenus de procurer à l'enfant tout ce qui est nécessaire pour la conservation de sa vie et de sa santé, et d'écarter de lui tout ce qui pourrait nuire à l'une ou à l'autre. Ce devoir commence dès le moment de la conception, peut-être même avant, et dure jusqu'au jour où l'enfant est capable de se suffire à lui-même. Il ne s'imposerait plus tard et jusqu'à la mort que si, pour une raison ou pour une autre, l'enfant était tombé dans l'absolu dénuement.

Avant la naissance, les parents doivent éviter, non seulement toute manœuvre abortive qui ferait d'eux directement des criminels, mais encore tout ce qui

peut indirectement amener la mort de l'enfant ou sa naissance avant terme, dans des conditions de viabilité très diminuées; ainsi les fatigues excessives, les longues courses en auto, l'abus des boissons alcooliques. Ils doivent éviter même tout ce qui peut agir de façon délétère sur le sang ou le système nerveux de l'enfant et nuire par là au bon équilibre de son tempérament; ainsi, les excès dans le boire ou le manger, le défaut de sommeil, une vie trop agitée. A ces devoirs négatifs s'en ajoutent d'autres, positifs, pour la future mère: prendre une nourriture saine et fortifiante, s'assurer un repos suffisant, se donner un exercice modéré, etc. Les sages prescriptions de l'hygiène et de la médecine deviennent pour elle affaire de conscience et même de justice, car elle n'est pas seule en cause et l'enfant qu'elle porte a des droits.

Après la naissance, les parents doivent fournir à l'enfant l'habitation, la nourriture, le vêtement, l'exercice qui lui sont nécessaires, et cela dans des conditions d'hygiène suffisantes pour lui procurer la santé. C'est là un devoir envers le corps, et donc indépendant de la valeur intellectuelle ou morale de l'enfant. Il est fondé sur ce que les parents doivent, autant que possible, rendre leurs enfants physiquement capables, non seulement de vivre, mais de se subvenir plus tard à eux-mêmes, de créer et d'élever à leur tour une famille. Il est fondé, en outre, sur l'incontestable importance de la santé, au point de vue psychologique et moral. On sait, en effet, que la santé est source de joie, d'épanouissement pour l'âme, de générosité, et qu'elle dispose ainsi à la vertu. L'enfant qui souffre est, au contraire, morne, triste, sombre, il devient facilement susceptible, exigeant, égoïste; d'autre part, en raison même de son état de santé on sera amené à le contrarier le moins possible, on n'osera guère réprimer en lui les penchants mauvais, on suivra ses caprices; ainsi, indirectement, la mauvaise santé dispose au vice.

2. *Il est donc défendu aux parents d'abandonner leurs enfants.* — Un tel abandon constitue une faute grave à un double point de vue, négatif et positif. D'abord, il implique une renonciation de principe totale à l'accomplissement d'une série de devoirs, c'est donc un grave péché d'omission. Puis, il expose l'enfant à de sérieux dangers, pour sa vie parfois, en raison des conditions même de l'abandon, pour son éducation souvent, puisqu'il est privé de l'atmosphère où normalement elle doit se faire, pour sa réputation toujours, car l'enfant trouvé sera suspecté, non seulement de naissance illégitime, mais de lares physiques ou morales, parce qu'on ignore ses ascendants et son hérédité.

Les principes généraux de la morale permettent cependant d'admettre des circonstances atténuantes et même des excuses: ce sont l'impossibilité physique due à une extrême pauvreté, et l'impossibilité morale résultant d'une crainte grave des parents pour leur vie ou leur réputation. La seule illégitimité de l'enfant constitue probablement, au jugement de saint Alphonse, un juste motif d'abandon. *Theol. mnr.*, L. II, n. 3360. La question se pose, dans ces cas, de savoir à quoi restent obligés les parents.

Ils ont évidemment à prendre toutes précautions utiles pour obvier autant que possible aux dangers que nous venons de signaler. Afin de sauvegarder la santé et la vie de l'enfant, ils choisiront le lieu et le moment de l'abandon de telle sorte que l'enfant ne souffre ni de la faim, ni des intempéries et ne tarde pas à être trouvé. En vue de son éducation, ils veilleront à ce qu'il tombe en bonnes mains et soit recueilli si c'est possible, dans une maison religieuse ou un orphelinat catholique.

Ils ont en outre à compenser, dans la mesure du

possible, le dommage causé au prochain ou à la société par leur défaillance. Ils doivent donc indemniser le particulier à la charge duquel serait tombé leur enfant abandonné, ou l'institution qui ne pourrait entretenir l'enfant sans détourner de leur fin les biens qu'elle possède, par exemple un hospice dont tous les revenus sont destinés, de par la volonté des fondateurs, à secourir des vieillards.

Mais que penser du cas, très fréquent de nos jours, où l'enfant aurait été recueilli dans une maison d'enfants trouvés? Beaucoup de moralistes jugent probable qu'il n'y a pas alors de dommage et donc qu'il n'y a pas lieu à restitution, parce que les maisons de ce genre ont précisément pour but de sauvegarder la vie des enfants de familles pauvres et l'honneur des parents riches. Obliger ceux-ci à payer les dépenses d'entretien de leurs enfants abandonnés pour échapper à la honte serait, disent-ils, les forcer à se découvrir (S. Alphonse de Liguori, Noldin). D'autres estiment au contraire, que ce raisonnement pêche par la base. Sans doute, pensent-ils, il y aurait danger pour les parents d'être découverts si leurs paiements devaient être périodiques et étaient mentionnés dans des registres de comptabilité; mais le danger devient chimérique, aujourd'hui surtout où il y a tant de moyens d'opérer des transferts d'argent, si les parents s'acquittent de leur dette par le versement anonyme d'un capital ou par des largesses faites de temps à autre de manière à fournir une compensation générale. Pour notre part, nous ne croyons pas qu'il y ait ici obligation en stricte justice quand les fondateurs et donateurs n'ont rien exigé formellement de la part de certains bénéficiaires de leur œuvre, mais qu'il y a obligation en vertu de l'équité, car il ne convient pas que des riches fassent entretenir leurs enfants par la charité et qu'ils diminuent ainsi des ressources qui pourraient être employées à étendre les bienfaits d'une institution. Le devoir des parents ne saurait d'ailleurs être modifié du fait de l'abandon, même légitime: sinon l'inconduite se trouverait favorisée et donc encouragée.

3. *Ln nourriture.* — a) Dans la première enfance, la mère est obligée de nourrir elle-même son enfant quand elle le peut (*per se tenetur*). C'est en effet le vœu de la nature et par conséquent de Dieu; c'est l'intérêt de l'enfant et c'est celui de la mère.

En fait, les mammifères nourrissent leurs petits et la nature donne à la mère du lait aussi longtemps que son enfant en a besoin; la fonction de nourrice est à ce point inséparable de la maternité que, pour avoir une autre nourrice, il faut chercher une autre mère. L'enfant peut d'ailleurs être considéré comme un complément de la maternité; la mère qui nourrit achève de communiquer à son enfant son sang et sa chair. Tout cela indique assez le plan providentiel et trace nettement à la mère son devoir. D'autre part, le lait est la première nourriture qui convient à l'enfant, et le lait maternel est de beaucoup celui qui est le plus approprié à ses besoins, soit par sa composition chimique, soit par sa température normale, soit par la manière dont il est transmis sans risque de souillure. Enfin, la mère a intérêt à nourrir son enfant, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue psychologique. S'il faut en croire les médecins, il est imprudent pour elle de s'allranchir du devoir naturel de l'allaitement, et y renoncer équivaut souvent à mettre en péril sa propre santé. Au contraire, la mère qui nourrit trouve dans cette fonction d'indiscibles joies; elle crée entre elle et son enfant des liens nouveaux qui entretiendront dans son cœur l'amour maternel, et dans celui de son enfant la reconnaissance.

Sur l'importance de cette obligation, beaucoup de médecins sont plus sévères que les théologiens : ils

parlent d'un grave devoir, alors que les moralistes disent volontiers : *dû gravis did potest* (Noldin) ou taxent seulement de faute vénielle une omission non justifiée (S. Alphonse). Les premiers ont sans doute raison, du point de vue physiologique, et à considérer les statistiques de la mortalité infantile. Les seconds ont peut-être fait parfois trop bon marché du vœu de la nature et admis trop facilement comme valables des excuses insuffisantes.

On allègue la plupart du temps la faiblesse, l'innéme de la mère. Mais les médecins sérieux affirment que l'allaitement, loin de les aggraver, contribue souvent à les faire rapidement disparaître. On allègue la défense faite par le médecin. Mais ne l'a-t-on pas souvent sollicitée, provoquée? On s'autorise même parfois de la simple coutume; on ne nourrit pas parce que « cela ne se fait pas » et qu'il est « bien porté » de ne pas le faire. Mais, si une coutume aussi déplorable peut engendrer la bonne foi, elle ne saurait supprimer la loi, car la nature ne cesse de protester contre elle. La *consuetudo apud familias nobiles vigens*, pour laquelle certains moralistes sont pleins d'indulgence, devrait au contraire attirer leurs foudres et les presser de remettre en lumière le devoir.

Toutes ces excuses avouées en cachent d'ailleurs souvent d'autres, inavouées celles-là parce qu'elles sont trop évidemment inavouables, par exemple la crainte d'une sujétion constante, pénible, que l'on juge intolérable; ou la crainte d'une diminution de beauté. On renonce à remplir un devoir aussi sacré que doux, parce qu'on ne veut renoncer à aucun plaisir mondain ni à aucune admiration. Pareil égoïsme et pareille lâcheté ne méritent que mépris.

Les seuls motifs qui dispensent réellement du devoir de l'allaitement sont l'impossibilité physique et l'impossibilité morale. Il arrive, exceptionnellement, qu'une mère n'ait pas de lait. Il arrive que l'ayant, elle ne peut cependant le donner sans exposer gravement sa santé ou celle de son enfant, par exemple parce qu'elle est atteinte d'une maladie de cœur ou de tuberculose. Force lui est alors de s'abstenir. Il en serait de même si elle devait, pour subvenir aux besoins de sa famille, se livrer à des travaux pénibles; mais le législateur ou à son défaut les œuvres sociales ont à intervenir pour remédier à une situation aussi anormale et pour rendre possible à la mère l'accomplissement de sa fonction de nourrice.

Quand une suppléance s'impose, les parents ont le grave devoir d'apporter tous leurs soins au choix de la nourrice (S. Alphonse), non seulement au point de vue de la santé, mais encore au point de vue du caractère et de la vertu, pour éviter que l'enfant n'ait à subir de mauvais traitements ou ne contracte des habitudes vicieuses. Pour les mêmes raisons, ils donneront leur préférence à une nourrice venant habiter chez eux. Quand, à défaut de nourrice, ils auront recours à l'allaitement artificiel, ils auront à s'inspirer des prescriptions de l'hygiène, en prenant les précautions indispensables soit dans le choix du lait, soit dans l'emploi des moyens d'ingestion.

b) Dans la suite, l'alimentation ne doit pas être laissée au hasard : la santé du corps et même celle de l'âme sont intéressées à ce que soient observés les principes dictés par l'expérience ou par la raison, que Fénelon ne dédaignait pas de rappeler, dans son *Traité de l'éducation des filles*.

Les aliments n'ont pas une valeur absolue; leur valeur pratique dépend de l'âge, du tempérament, de la santé. L'alimentation doit donc être progressive et adaptée. Elle doit être régulière quant au temps, quoique plus ou moins fréquente selon l'âge; cette régularité est favorable à la santé, car elle assure aux organes le repos nécessaire; elle n'est pas sans impor-

tance mime an point de vue moral, par l'habitude qu'elle fait contracter, comme par la soumission qu'elle impose au corps cl à scs instincts. Elle doit être enfin modérée, aussi bien par la quantité cl la qualité des aliments que par la manière dont ils sont absorbés. Gorgier l'enfant de nourriture, lui servir habituellement des mets trop raffinés, lui permettre de se jeter sur eux avec avidité, c'est à la fois nuire à sa santé et à son tempérament qui s'alourdira, et favoriser en lui le développement de toutes les tendances grossières qui se rattachent nu péché capital de gourmandise. Voir art. Gourmandise, t. Vf, col. 1520-1525.

4. *Le vêtement.* — Les parents auront compris leurs devoirs relatifs à la manière de vêtir leurs enfants quand ils seront persuadés que le vêtement ne doit pas être affaire de coquetterie ou de vanité, mais d'hygiène et de pudeur. Loin de suivre aveuglément des modes absurdes ou immorales, ils se laisseront guider, en même temps que par le bon goût, par la prudence et les conseils de la sagesse. Le vêtement qu'ils donneront à leurs enfants dès le berceau et pendant toute la période de la croissance sera donc assez léger pour ne pas être un fardeau et ne pas provoquer une transpiration débilitante; assez ample pour faciliter la circulation du sang, une respiration profonde, le développement normal de toutes les parties du corps, et les mouvements des membres; mais toujours suffisant pour prémunir contre les dangers de l'ordre physique ou de l'ordre moral.

5. *Les conditions générales d'hygiène.* — L'enfant a besoin d'air, de lumière, de sommeil, d'exercice et de délassement. Ces besoins engendrent chez les parents autant de devoirs.

Inutile d'insister sur l'air, la lumière et le sommeil, dont chacun reconnaît la nécessité. Host cependant des parents qui n'en tiennent pas assez compte lorsqu'il s'agit pour eux de choisir une maison ou une chambre; il en est aussi qui oublient que l'air et la lumière n'exercent tous leurs effets bienfaisants qu'à la faveur d'une parfaite propreté corporelle, et que le sommeil, pour être pleinement réparateur, exige, outre des conditions physiques extérieure*, un certain calme intérieur des nerfs, de l'imagination et de l'émotivité.

Les exercices et les jeux auxquels les petits se livrent si volontiers et souvent si bruyamment ne sont pas sans inconvénients pour les grandes personnes; mais, par le mouvement, le plaisir, la détente qu'ils procurent, ils sont nécessaires au corps et à l'âme. Les parents doivent donc les tolérer et même les encourager. · Laissez donc jouer les enfants ·, disait Fénelon; et que leurs jeux soient libres, exempts de contrainte, pour être joyeux; qu'ils soient en même temps simples, pour procurer une joie douce, modérée, exempte de passion. Les exercices aussi doivent être agréables pour constituer en même temps un délassement. Ceux que l'on pratique aujourd'hui, sous le nom de sports, réalisent généralement cette condition; mais à leur propos surtout il y a lieu d'éviter les excès. Si les parents ne veillaient et n'intervenaient, trop de jeunes verraient une fin là où il n'y a qu'un moyen, et se passionneraient pour le sport au point de compromettre gravement, en se surmenant, une santé à laquelle, normalement, il devrait profiter.

2° *Devoirs relatifs à l'enfant.* — 1. *Le but.* — En général, les parents sont tenus de procurer à l'enfant tout ce qui est nécessaire pour le développement de sa vie intellectuelle, morale et religieuse, en vue de lui préparer un avenir heureux ici-bas et dans l'autre vie.

Ils doivent meubler son esprit des connaissances qui lui seront nécessaires, en lui procurant une instruction suffisante; ils doivent surtout former son intel-

ligence en lui apprenant à observer, à réfléchir, à juger, à raisonner; former son goût, et favoriser chez lui l'esprit d'invention. Ils doivent surveiller l'apparition en lui des tendances mauvaises pour les réprimer, développer sa volonté et ses puissances affectives, tout en les orientant vers le vrai, le beau cl le bien, pour faire de lui un homme de caractère et d'idéal. Ils doivent élever son âme aux réalités supérieures, en lui faisant connaître la religion et en l'habituant à en vivre, à eux incombe en particulier, en même temps qu'au curé, le grave devoir de l'instruire progressivement de* vérités dont la connaissance est nécessaire · de nécessité de moyen ou de précepte » pour le salut, comme l'enseignent les théologiens au traité *De fide*.

Mais ce ne sont pas là trois buts distincts et que l'on peut poursuivre l'un après l'autre : l'éducation intellectuelle ne doit pas être séparée de l'éducation morale, parce que · science sans conscience n'est que ruine de l'âme »; l'éducation intellectuelle et morale ne doit pas être séparée de l'éducation religieuse, parce que la vie chrétienne n'est pas un luxe, un complément qui viendrait se juxtaposer ou se superposer à la vie proprement humaine, mais qu'elle est cette vie même, spiritualisée, surnaturalisée. Le but qui s'impose aux parents est donc de former le « vrai chrétien » tel que le définit Pie XI, encyclique *Kappresentanti in terra* · l'homme surnaturel qui pense, juge, agit avec constance et esprit de suite, suivant la droite raison éclairée par la lumière surnaturelle des exemples et de la doctrine du Christ ».

2. *Les moyens.* — a) *L'école et le catéchisme.* — Les parents sont très souvent incapables, faute de temps* ou de compétence, de donner à l'enfant l'instruction dont il a besoin. Pour ne pas laisser son esprit inculte cl pour lui permettre d'affronter, plus tard, dans de bonnes conditions, les difficultés de la vie, ils ont pratiquement le devoir de l'envoyer à l'école.

Ils gardent, cependant, la responsabilité du choix des maîtres, ainsi que le devoir de contrôler et de compléter ou faire compléter leur enseignement. L'école est, en effet, par nature · une institution auxiliaire et complémentaire de la famille · (Pie XI). Pour le bien de l'enfant, elle doit éviter de se mettre en contradiction avec la famille, et même s'harmoniser positivement avec elle; sinon elle ferait œuvre de contre-éducation. Voir art. École, l. iv, col. 2082. Voilà pourquoi l'école neutre ou laïque, de laquelle est exclue la religion, ne convient pas à l'enfant chrétien. Les papes Pie IX, Léon XIII et Pie X. l'ont déclaré en de multiples documents dont il suffira de rappeler ici les principaux : Pie IX, lettre *Quum non sine*, 14 juillet 1864; *Syllabus*, prop. 48, Denzinger Bannwarl, n. 1748; Léon XIII, encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, 8 fév. 1884; encyclique *Mititantis Ecclesiæ*, 1^{er} août 1897; Pie X, encyclique *Pascendi*, 8 sept. 1907; *motu proprio : Sacrorum antistitum*, 1^{er} sept. 1910. Conformément à cette doctrine, le *Codex juris canonici* fait défense aux enfants catholiques de fréquenter des écoles non catholiques, neutres ou mixtes : *Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quæ nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent*. Can. 1374.

Pie XI, encyclique *Dappresentanti in terra*, renouvelle et confirme les déclarations de ses prédécesseur et les prescriptions canoniques. Il précise qu'il ne peut même pas être question d'admettre pour les catholiques · cette école mixte où l'instruction religieuse étant donnée à part aux élèves catholiques, ceux-ci reçoivent tous les autres enseignements de maîtres non catholiques, en commun avec les élèves* non catholiques ». La raison en est que la religion doit être le fondement et le couronnement de tout l'enseignement et que, comme l'enseigne Léon XIII, encyclique *Militantis Ecclesiæ*, H est indispensable non

seulement que la religion soit enseignée ft certaines heures, nulls que · tout le reste <lc la formation soit imprégné de piété chrétienne ». Les parents ont donc le devoir de ne confier leurs enfants qu'û des écoles catholiques; ainsi pourra être réalisé plus facilement le programme fixé par le canon 1372 : *J'tdeles omnes da sunt a puerilia instituendi ut non solum nihil eis tradatur q iic hî catholicæ religioni morunique honestati adversetur. sed pñecipuum institutio religiosa ac moralis locum oldineat.*

En fait, cependant, il n'est pas toujours facile, ni même possible aux parents de se conformer à cette loi, soit parce qu'aucune école catholique n'est à leur disposition, soit parce qu'ils ne sont pas libres d'y envoyer leurs enfants, soit parce qu'elle est lñ^vll-sanlc pour les fins qu'ils sont en droit de poursuivre. D'autre part, le danger auquel sont exposés les enfants en fréquentant des écoles non catholiques peut être plus ou moins grand et plus ou moins prochain. On conçoit donc que l'envoi des enfants dans des écoles non catholiques, neutres ou mixtes, puisse parfois être toléré. Il ne peut l'être, déclare le Code, qu'au jugement de l'ordinaire, et moyennant certaines précautions déterminées par lm : *solius autem Ordinarii loci est discernere... in quibus rerum adjunctis et quibus adhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut ei? schohc celebrentur.* Can. 137 L Cette prescription aussi a été renouvelée par Pie XI, encyclique *Bappresentanti*.

D'après les règles générales de la morale, l'autorisation sera donnée d'autant plus difficilement el les précautions exigées seront d'autant plus strictes que le danger de perversion sera plus grand. La nature de ces précautions ressort de celle du péril auquel il s'agit de parer. Ce seront, par exemple, un complément d'instruction ou d'éducation donné dans l'école même, ou hors de l'école, dans les catéchismes ou les cercles d'études religieuses; un contrôle assidu des livres employés ou des cours professés; une réfutation sérieuse des erreurs ou des fausses maximes qui viendraient à être enseignées. Le Saint-Siège lui-même a montré la voie ft suivre, dans les décrets par lesquels il a déclaré que désormais les étudiants catholiques anglais pourraient fréquenter les universités d'Oxford et de Cambridge. Saint-Office, 26 mars 1895; Congrégation de la Propagande, 17 avril 1895. En France, des organismes sont nés, qui peuvent être d'un grand secours aux familles : les externats de lycéens, tenus par des prêtres, et les associations catholiques de parents d'élèves.

Il va sans dire qu'en aucun cas les parents ne pourraient envoyer leur enfant dans des écoles où seraient directement cl irrémédiablement menacée sa foi ou sa vertu; el que, s'ils le faisaient, l'enfant aurait le devoir de leur désobéir. Voir École.

b) *L'action individuelle.* — L'instruction peut se donner collectivement dans les écoles. L'éducation morale cl religieuse est beaucoup plus œuvre d'action individuelle; c'est pourquoi elle revient presque exclusivement ft la famille. En tous cas, die ne peut guère se réaliser parfaitement en dehors de celle-ci. Les moyens qui sont ft la disposition des parents pour exercer cette action sont d'ailleurs multiples.

a. *La correction.* — L'enfant a des défauts que souvent il ignore. L'est A scs parents de les lui signaler et de les réprimer avec fermeté, dès le plus jeune âge, en se souvenant qu'ils trouvent parfois un terrain favorable dans certaines dispositions physiologiques, et qu'il y a, par suite, une · thérapeutique des péchés capitaux ». Négliger habituellement de corriger l'enfant n'est pas seulement faiblesse de la part des parents, mais grave manquement A leur devoir. < Celui qui ménage la verge hail son llls, mais celui

(pii l'aiinc le corrige de bonne heure. · Pros., xm, 24. • N'épargne pas la correction à l'enfant; si tu le frappes de la verge, il ne mourra point. Tu le frappes avec la verge, cl lu délivres son âme du schéol. » Prov.. xxiil, 13-14.

Mais la correction, pour être efficace, ne doit pas être trop dure. A mesure que l'enfant grandira, on fera davantage appel à sa conscience et on l'amènera, par persuasion, à désirer cl à vouloir lui-même la correction de ses défauts. Le programme a été tracé par saint Paul, quand il a écrit aux Éphésiciens : < Pères, n'exaspérez pas vos enfants, mais clevez-les en les corrigeant el les avertissant selon le Seigneur », vi, 4.

b. *La persuasion.* — L'âme de l'enfant est comme une cire molle; elle subit facilement l'empreinte de quiconque la traite avec bonté. Elle est généreuse; elle suit volontiers les appels qui tendent à l'élever. Aux parents de lui tracer la voie par des indications précises données au bon moment, de l'y engager par des conseils, de la «oulcnir dans scs efforts par des encouragements appropriés.

c. *L'exemple.* — L'instinct d'imitation est particulièrement développe chez l'enfant et chez l'adolescent. L'exemple les entraîne facilement vers le bien ou vers le mal. Les parents doivent donc agir eux-mêmes selon les leçons qu'ils donnent. Vivre conformément à la morale cl à la religion, pratiquer en toutes circonstances les vertus de véracité, de justice, de charité, de piété, savoir unir l'énergie à la patience, la fermeté ft la douceur est pour eux un moyen · meilleur et plus efficace que tous les autres > (Léon XIII, encyclique *Inscrutabili*, 21 avril 1878), de créer chez leurs enfants des habitudes de soumission à Dieu, de droiture dans la conduite el les paroles, de possession de soi, de dévouement au devoir : *Longum iter per prsecepta, breve el efficax per exempla.* Au contraire, les exemples mauvais, surtout quand ils viennent des parents et sont fréquemment répétés, ne peuvent que fournir à l'enfant des occasions de pécher, jeter le trouble dans son âme el peu à peu le pervertir; ils sont toujours une faute, et qui peut devenir très grave.

Il ne suffit pas que les parents donnent le bon exemple. ils doivent veiller ft ce que l'enfant en soit entouré et u'en reçoive pas d'autres. Leur vigilance écartera autant que possible de son regard les images ou les spectacles plus ou moins indécents et leur substituera des tableaux qui portent ft la vertu; clic mettra hors de la portée de l'enfant les lectures dangereuses et lui en fournira de bienfaisantes; elle le détournera des mauvais camarades et lui en procurera de bons, au contact desquels il deviendra meilleur.

Cette action individuelle peut et doit être de tous les instants; elle revêt d'ailleurs, selon les circonstances, des modalités très diverses. Il y faut beaucoup d'intelligence et de tact, beaucoup d'attention, de persévérance, de dévouement cl de coeur.

c) *Les sacrements.* — Plus délicate que toute autre, la formation morale cl religieuse de reniant trouve un auxiliaire particulièrement puissant dans les sacrements.

a. *Le baptême.* — Un des premiers devoirs des parents est de faire baptiser leurs enfants. Puisque ce sacrement est nécessaire nu salut et que, sauf *in extremis*, il ne peut être conféré ft l'insu des parents, ceux-ci n'ont pas le droit d'en priver ceux auxquels ils viennent de donner le jour; ils doivent, au contraire, leur assurer aussitôt que possible le bienfait de la régénération cl de la grâce. Le rituel romain invite le prêtre à les presser de faire baptiser leurs enfants le jour même de leur naissance, ou le lendemain au plus tard. Différer le baptême sans raison suffisante est au moins une négligence; le remettre longtemps est une faute; exposer l'enfant ft mourir sans l'avoir reçu est une faute grave.

Quand l'enfant sera en Age de le comprendre, on lui parlera du baptême qu'il a reçu, des promesses qui y ont été faites pour lui, de la vie surnaturelle qu'il y a acquise.

b. *La pénitence.* — La confession annuelle est obligatoire pour tout fidèle, de l'un et l'autre sexe, quand il est arrivé à l'âge de discrétion, c'est-à-dire de raison. Can. 906. Les parents sont responsables de l'accomplissement de ce devoir par leurs enfants. Ils ont à le leur faire connaître et à les y préparer, ou du moins à les envoyer au prêtre qui se charge de leur préparation.

La réception de ce sacrement, les premières fois surtout, et l'examen de conscience qui précède la confession, sont d'ailleurs pour les parents, en particulier pour la mère, une excellente occasion d'aider l'enfant à découvrir ses défauts, de l'éclairer sur leur malice, de les lui faire regretter, de lui suggérer de bonnes résolutions, tout en lui inspirant une salutaire crainte de Dieu et des sentiments de reconnaissance pour sa bonté. Plus tard, des confessions fréquentes pourront contribuer puissamment non seulement à former la conscience de l'enfant et à purifier son âme, mais à former sa volonté, à augmenter sa force de résistance au mal, à l'orienter plus résolument dans la voie du bien; sans prélever des grâces sacramentelles qu'elles procureront, mais dont nous n'avons pas à rappeler ici la nature et l'efficacité.

c. *L'eucharistie.* — Comme la confession annuelle, la communion pascalle est obligatoire pour tout fidèle parvenu à l'âge de raison, can. 859, § 1. c'est-à-dire à l'âge de sept ans environ. Décret *Quam singulari* de la Congrégation des Sacrements, 8 août 1910. Là encore, la responsabilité des parents est engagée. *Obligatio præcepti communionis sumendæ impuberis gratuit, in eos quoque ac præcipue reculit, qui ipsorum curam habere debent, id est parentes, tutores, confessarium, institutores et parochum.* Can. 860. C'est à eux, en même temps qu'au confesseur, de juger si la préparation de leur enfant est suffisante pour la première communion. *De sufficienti puerorum dispositione ad primam communionem iudicium esto sacerdoti a confessionibus eorumque parentibus aut iis qui loco parentum sunt.* Can. 851, § 1.

À l'occasion de cette préparation, ils feront mieux connaître la personne et la vie de Jésus, ils développeront dans l'âme de leurs enfants l'amour du divin Maître, ils formeront leur cœur en leur faisant comprendre que l'amour vrai va jusqu'au don de soi, et en les entraînant eux-mêmes au sacrifice.

Dans la suite, se souvenant des multiples effets de la communion, voir COMMUNION EUCARISTIQUE, t. m, col. 507-511, et des récentes recommandations pontificales, ils souhaiteront que l'enfant communie souvent si son confesseur l'y autorise, et volontiers ils le conduiront eux-mêmes à la sainte table.

d) *La prière.* — C'est l'acte religieux par excellence, celui qui met l'âme en union avec Dieu et lui fait produire les actes qui entretiennent sa vie spirituelle. La mère doit apprendre à l'enfant les principales formules de prières. Elle doit surtout lui apprendre à prier, en lui suggérant la pensée de Dieu, l'amour de Dieu, la confiance en Dieu, l'appel au secours de sa grâce. Elle commencera cet apprentissage de très bonne heure en utilisant d'abord de simples gestes qu'elle fera faire à l'enfant et des attitudes qu'elle lui fera prendre, puis des phrases brèves et claires qui expriment les sentiments correspondant à ces gestes et à ces attitudes, ensuite seulement les formules toutes faites qu'elle lui fera comprendre progressivement. Elle ne perdra pas de vue que l'éducation du sens religieux de l'enfant est sa tâche principale et doit être le couronnement de toute son œuvre éducative.

Dès que ce sera possible, les parents admettront

l'enfant à la prière commune récitée en famille, tant en raison de la valeur éducative de cette prière que des grâces qui y sont attachées.

r) *Les amures.* — De nos jours, les œuvres se sont multipliées et spécialisées à tel point que l'on en trouve à peu près pour tous les besoins. Nous n'avons pu les énumérer ici. On ne saurait dire qu'elles s'imposent en elles-mêmes, comme moyens nécessaires, et que les parents aient le grave devoir d'y envoyer leurs enfants; mais on ne saurait trop recommander à tous de ne pas négliger le secours qu'ils peuvent trouver dans l'une ou dans l'autre, pour la préservation comme pour le développement de leur vie morale et religieuse.

Quelles qu'elles soient, si elles sont bien conduites et judicieusement choisies, elles aideront l'enfant et surtout le jeune homme et la jeune fille à ne pas être des chrétiens de surface, faisant deux parts dans leur vie personnelle : l'une pour Dieu, l'autre pour eux-mêmes, ni des chrétiens sans action menant leur vie individuelle en marge de leur vie sociale.

3° *Devoirs relatifs à rétablissement des enfants.*

L'œuvre de l'éducation étant destinée, avant tout, à mettre les enfants à même de se suffire et de vivre leur propre vie, on peut dire que sa fin immédiate, son couronnement terrestre est rétablissement des enfants. Ceux-ci auront généralement à choisir une situation qui leur procurera des ressources et leur fera prendre rang dans la société; ils auront aussi, pour la plupart, à s'engager dans les liens du mariage en fondant un foyer qui perpétuera la famille; plusieurs enlin pourront être portés vers un idéal supérieur et aspirer au sacerdoce ou à la vie religieuse. Comment et dans quelle mesure les parents ont-ils à intervenir en tout cela?

1. *L'état ou la profession.* — a) Le choix d'un état de vie est affaire de vocation; tel est le principe dont le père et la mère devront s'inspirer. La vocation est un appel de Dieu s'adressant directement aux âmes qu'elle intéresse. Cela est vrai, non seulement de la vocation sacerdotale ou religieuse, mais encore du mariage, du métier ou de la profession, car tous les états relèvent du souverain domaine de Dieu et de sa Providence, tous ont leurs difficultés et exigent leurs grâces spéciales, tous sont plus ou moins intimement liés au salut des individus qui s'y engagent. Il appartient donc à l'enfant de choisir son état de vie. Les parents n'ont pas à choisir pour lui; ils n'ont le droit, ni de lui imposer leurs préférences, ni de s'opposer à ce qu'il suive les siennes. Vouloir disposer à leur gré de son avenir serait usurper à la fois les droits de Dieu et ceux de l'enfant et donc commettre une double injustice; ce serait aussi s'exposer à encourir la responsabilité du malheur temporel et même parfois du malheur éternel de l'enfant.

Cette doctrine est traditionnelle dans l'Église. On est amené à la rappeler souvent à propos de la vocation ecclésiastique ou religieuse, parce que c'est à leur sujet surtout qu'elle est battue en brèche par l'égoïsme de beaucoup de parents; mais saint Thomas l'énonce dans les termes les plus généraux : « Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie (*sui status*). » *Sum. theol.*, II^e. II^e, q. cxxxix, a. 6. Il ne fait d'exception que pour le cas où l'entrée des enfants en religion priverait de tout secours les parents nécessiteux, *loc. cit.*

On l'a vu cependant, la liberté de l'enfant n'est acquise, et cela se comprend, qu'à l'âge de la puberté; avant cet âge, *pueri uct puellæ... naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ.* *Ibid.*, a. 5.

b) Est-ce à dire que les parents doivent ou même puissent se désintéresser de la vocation de leurs en-

faillir? Nullement. Ils ont à y penser dès avant le moment où la question du choix d'un état se pose; ils ont à intervenir quand ce moment est venu; Ils ont ensuite à tenir compte de la décision prise.

Lorsque l'enfant est jeune» quand sa vocation est encore Ignorée et qu'il n'y pense guère, les parents ont le devoir de maintenir ouvertes devant lui toutes les issues que raisonnablement Ils jugent possibles, en évitant une spécialisation trop hâtive. Ils doivent s'inspirer en ceci, moins de leur Idéal théorique que de leur situation sociale et matérielle d'une part, et des aptitudes ou des dispositions physiques, intellectuelles et morales manifestées d'autre part par l'enfant lui-même. Ce serait, par exemple, une maladresse et une faute d'orienter un Jeune homme ou une jeune fille de faible constitution vers un métier qui exige une grande dépense de forces physiques ou vers une vie de bureau où il achèverait de s'anémier: de pousser vers une carrière exigeant des examens ou des concours difficiles un enfant qui n'y pourrait réussir; ou inversement d'interrompre prématurément, sans raison majeure, des études brillantes.

Quand le moment est venu de choisir, l'enfant est souvent indécis, parce qu'il ignore les avantages et les inconvénients des divers états auxquels il songe, ou ses propres aptitudes. Aux parents de l'éclaircir sans parti pris. Même renseigné, il n'a pas toujours de goût bien prononcé ou assez exclusif. Aux parents de le mettre à même de tenter les expériences nécessaires, par exemple en faisant un stage ou une retraite. Quand l'enfant a des idées arrêtées, ses desseins n'ont pas toujours été formés en parfaite connaissance de cause; quand il a des goûts manifestes, ils ne sont pas toujours judicieux. Aux parents d'éprouver sa vocation en lui ouvrant d'autres perspectives ou en attirant son attention sur certains aspects inaperçus de l'état qu'il préfère. Conseillers naturels et providence de l'enfant, les parents ont le devoir de veiller à ce qu'il ne prenne pas de décisions inconsidérées ou prématurées, de l'éclairer en mettant à son service leur expérience, de le guider par leurs suggestions et leurs conseils; en un mot, ils peuvent intervenir dans la délibération et ils ont même le devoir de le faire quand ils le jugent utile; mais leur rôle s'arrête là : la décision appartient, en définitive, à l'enfant.

Le choix fait, les parents doivent mettre l'enfant à même de réaliser son dessein. Ils doivent donc l'aider à se préparer, en lui donnant la possibilité d'acquérir les connaissances nécessaires et de réaliser les conditions requises pour le métier, la profession ou l'état de vie qu'il ambitionne. Ils doivent même, quand ils le peuvent, l'aider à s'installer en lui fournissant les moyens matériels de faire les acquisitions indispensables ou de reprendre une affaire. Tout cela est compris dans la prescription du *Codex juris canonici* : *Parentes gravissima obligatione tenentur... etiam temporali eorum bono providendi*. Can. 1113.

2. *Le mariage*. — Ce que nous avons dit de l'état ou de la profession s'applique aussi au mariage. Non seulement les Jeunes gens sont libres de contracter mariage ou de ne pas le faire, mais ils sont libres de choisir leur futur conjoint. Les parents n'ont pas à marier leurs enfants; c'est à ceux-ci de se marier selon leurs goûts.

Mais les parents doivent préparer au mariage ceux de leurs enfants qui manifesteraient cette vocation; ils doivent aussi au besoin orienter et guider leur choix en les faisant profiter de la connaissance qu'ils ont acquise des hommes et des choses; Ils doivent enfin, dans l'état actuel des mœurs, donner à leur fille qui désire se marier le moyen de le faire, en lui fournissant une dot raisonnable. Ceci est vrai même de la fille illégitime. S. Alphonse. *Theol. mor.*, I. HL n. 336.

Tous ces devoirs, dans la mesure où ils entraînent de grandes dépenses pécuniaires, impliquent pour les parents un autre devoir: celui du travail, de la prévoyance et de l'épargne. Il y aurait donc faute grave de leur part, non seulement s'ils dilapidaient leurs biens, mais encore s'ils ne cherchaient pas à acquérir de quoi élever selon leur rang et doter honnêtement leurs enfants. Saint Alphonse, *op. cit.* n. 336; Noldin, t. m, n. 295.

Il va sans dire qu'en parlant exclusivement des devoirs des parents, nous n'avons pas entendu nier leurs droits. Ils ont droit au respect et à la déférence de la part de l'enfant, même quand ils lui font des remarques ou lui donnent des conseils qui lui déplaisent. Ils peuvent, pour de graves et justes raisons, refuser d'approuver un projet d'établissement ou de mariage, et même s'y opposer formellement. Alors, si l'enfant passe outre, ils ne restent obligés de l'aider matériellement. en cas de besoin, qu'en lui procurant les aliments nécessaires pour vivre. S. Alphonse, *op. cit.* n. 337.

3. *Après Rétablissement des enfants*. — a) Les parents ont le devoir de s'effacer en laissant les enfants conduire eux-mêmes leurs affaires et leur ménage, et en acceptant de tenir désormais moins de place dans leur cœur.

Les intrusions du père dans la conduite des affaires, et de la mère dans celle du ménage sont une usurpation de droits; elles ont pour effet de rendre les parents odieux et souvent de jeter le trouble et la discorde dans les foyers. Il est normal d'autre part que, dans leurs entreprises personnelles, les enfants tiennent à leur indépendance; et il est conforme au plan providentiel qu'ils quittent leur père et leur mère pour s'attacher à leur conjoint. Gen., n. 4. Les époux ont le devoir de s'aimer, de vivre l'un pour l'autre et tous deux pour leurs enfants. Aux parents donc de bannir la jalousie qui leur ferait considérer comme intrus leur gendre ou leur bru, qui les porterait à diminuer à leur profil l'amour réciproque des époux, qui leur ferait souhaiter même parfois que ces derniers n'aient pas d'enfants.

b) Par contre, cependant, les parents ont le devoir, sans s'imposer, d'aider les enfants des conseils de leur sagesse. Ces conseils, discrètement donnés, viseront toujours au plus grand bien des enfants, à la prospérité de leurs affaires, à l'union de leur foyer, à l'accomplissement généreux de tous leurs devoirs familiaux.

Prévoyance et discrétion, prudence et désintéressement, telles sont donc les vertus que les parents ont à cultiver et à pratiquer à propos de rétablissement de leurs enfants.

IV. *Législation civile* Les données du droit naturel, en ce qui concerne les devoirs des parents, sont généralement admises dans leur ensemble, chez tous les peuples civilisés, encore qu'elles soient parfois plus ou moins contredites dans le détail de l'application.

Au chapitre des obligations qui naissent du mariage, le Code civil français déclare que « les époux contractent ensemble, par le seul fait du mariage, l'obligation de nourrir, entretenir et élever leurs enfants. » Art. 203. La jurisprudence précise que cette obligation, pour ce qui concerne leurs enfants communs, pèse pour le tout sur chacun des époux, mais n'est point solidaire. Elle ajoute que les frais d'entretien et d'éducation sont à la charge des enfants quand ceux-ci possèdent des biens personnels, et que les père et mère ne doivent les supporter seuls que s'ils ont l'usufruit légal des biens personnels de leurs enfants. Code civil, édition IL Bourdeaux. 31^e édit., Paris, 1931, p. 91

Le père, et dans certains cas la mère, sont administrateurs légaux des biens de leurs enfants mineurs non émancipés. Art. 389 sq. Ils ont le devoir de s'acquitter

de celle tâche en toute justice et au mieux des intérêts de leurs enfants.

Des moyens de correction sont mis par le Code civil à la disposition du père qui aura des sujets de mécontentement très graves sur la conduite d'un enfant », art. 375-377; mais la détention est chose si infamante et entourée de tant de dangers qu'on ne peut y avoir recours, en conscience, qu'à la dernière extrémité.

Enfin, dans l'intérêt des enfants naturels, le législateur a pris des dispositions dont les parents doivent se faire un devoir de profiler autant qu'ils le peuvent sans porter préjudice aux droits de leur famille légitime : la légitimation, art. 331-333, et la reconnaissance, art. 331. Voir *Adultère*, t. I, col. 467-468.

Le législateur français a tenu aussi à sanctionner les devoirs des parents envers les enfants. Nous ne pouvons donner ici sur ce sujet que de très brèves indications. L'article 302 du Code pénal, modifié par la loi du 21 novembre 1901, punit des travaux forcés l'infanticide commis par la mère. Une loi du 27 mars 1923, modifiant l'article 317 du Code pénal, a fait de l'avortement un délit justiciable du tribunal correctionnel. La loi du 19 avril 1898 sur « la répression des violences, voies de fait et actes de cruauté envers l'enfant » punit les parents qui auraient fait subir à leurs enfants de mauvais traitements ou les auraient privés de nourriture et de soins au détriment de leur santé. La loi du 24 juillet 1889, complétée par celle du 15 novembre 1921, « sur la protection des enfants maltraités et moralement abandonnés », a prévu la déchéance de la puissance paternelle, non seulement pour les parents qui brutalisent leurs enfants, mais pour ceux qui les laissent habituellement sans éducation et sans direction.

Les moralistes imitent des devoirs des parents, soit à propos du mariage, comme il est dit de Did., S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 330-3-11, édit. Gütting, t. I, p. 604-607; Noldin, *Summa theologiae moralis*, t. I, 10^e éd., p. 309-316; — soit à propos de la vertu d'inocence de piété, A. Vermeersch, *Theologia moralis principia, responsa, consilia*, t. n, p. 211-251 ; — soit à propos des devoirs d'état, A. Tannquercy, *Synopsis theologiae moralis*. l. n, 6^e éd., p. 118-159.

L'Église et l'eugénisme, édit. Le mariage et famille, Paris, 1930; P. Mélin, *Morale familiale*. Paris 1928; M. S. Gillet, O. P., *L'Église et la famille*: I. Viollet. *Morale familiale*; II. P. Coidet. *L'Église et le problème de la famille*, t. n-vi. Paris. 1926-1929.

Mgr d'Hilsl. carême de 1891, *ht morale de la famille*, le et 5^e conférences; *Kirchentexikon*, art. *Tamille*; K. P. de Pascal. *Philosophie morale et sociale*, t. n, Paris, 1896, p. 95-111; L. Seau, M. Kroell, etc., *Le maintien et la défense de la famille par le droit*, Paris. 1930.

Une édition du texte officiel français de l'encyclique de Pie XI sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, 31 déc. 1929, «ulvi ile nombreux extraits d'actes du Saint-Siège et de l'épiscopat. n paru à Paris, B nine Presse, 1930. Il y a de nombreux ouvrages sur ce sujet abondent. Signalons seulement Mgr Dupanloup, *De l'éducation*, 3 vol., Paris, 16^e éd., 1923; L. Viollet, *L'éducation par la famille*, et les autres publications de la collection « Les livres de l'éducateur » et « Petite bibliothèque d'éducation ». Paris, aux éditions Le mariage et famille ; II. Bethléem, *Catéchisme de l'éducation*, Ithiris, 1919.

E. Vansteenoerohe.

PARESSE. — La paresse, *pigritia*, au sens large et courant du mot, est une répugnance devant l'effort qu'exige l'accomplissement du devoir. En un sens plus restreint, elle consiste dans un dégoût des choses de Dieu, une paresse spirituelle qui porte le nom *dacedia*. On traite généralement de la fois de la *pigritia* et de *Vacedia*. Il a semblé préférable, pour plus de clarté, de parler ici successivement de l'une et de l'autre.

I. La *pigritia*. — 1^o *Notion*. — La paresse, telle qu'on l'entend généralement, est caractérisée par la peur et la fuite de l'effort. Le paresseux reste volon-

tiers oisif; ou, s'il agit, sa tendance se trahit dans la manière dont il le fait : il choisit son occupation, non selon la raison, le devoir qui s'impose ou la règle qu'il s'est tracée, mais selon le caprice du moment; il s'y met avec lenteur, la poursuit sans entrain ni vigueur, et a hâte d'en finir; la plus petite difficulté l'arrête ou le détourne; Il suit la loi du moindre effort et reste incapable d'un travail soigné, méthodique et approfondi.

Pareille tendance peut d'ailleurs se manifester dans tous les domaines ; physique, Intellectuel, moral, et même religieux.

L'atonie et la nonchalance qu'implique la paresse peuvent être dues et le sont assez souvent, surtout chez les enfants et les adolescents, à un mauvais état physiologique : tempérament trop lymphatique, assimilation insuffisante, troubles de la circulation, anémie, épuisement nerveux. On recule naturellement devant l'effort quand on est trop faible pour le fournir sans s'épuiser. Dans la mesure où la paresse est due à des dispositions morbides, elle n'est pas un péché, mais une maladie qui relève du médecin.

Il arrive plus fréquemment encore que, disposant d'énergies physiques suffisantes, on ne les utilise guère parce qu'on ne sait pas vouloir. On sera paresseux, on n'agira pas ou on agira mal, parce qu'on ne sait pas se décider, ou qu'après la décision on ne sait pas passer à sa réalisation, ou qu'on ne sait pas s'appliquer à poursuivre celle-ci jusqu'au bout. La bonne volonté ne manque pas, c'est la volonté tout court qui fait défaut. Dans la mesure où la paresse a pour cause une aboulie de ce genre, elle est morbide aussi et relève du psychologue ou du psychiatre plutôt que du moraliste.

La paresse proprement dite, celle qui est réellement imputable à l'individu et qui est proprement d'ordre moral, se rencontre chez ceux qui ont la force physique et la volonté nécessaires pour agir et bien agir, mais qui se refusent à le faire. Il y a en tout homme des germes de paresse, car l'effort coûte à la nature; le vrai paresseux est celui qui les laisse se développer en lui-même et porter leurs fruits.

2^o *Le péché de paresse*. — 1. *Sa nature*. — Ainsi définie, la disposition que l'on nomme paresse n'est opposée directement à aucune vertu en particulier; elle s'oppose, au contraire, en général à toute vertu dont l'exercice répugne à cause de sa difficulté. Elle n'est donc pas un vice spécial, mais bien une source de fautes d'espèces très diverses, selon qu'elle est à l'origine d'omissions ou de négligences relatives à tel devoir ou à tel autre. Néanmoins, quel que soit son objet, elle s'apparente à la crainte et à la sensualité.

Cicéron définissait déjà la paresse, *pigritia*, « la crainte de la fatigue ». *Tusculan.*, l. IV. c. vin, n. 12. Saint Jean Damascène la range, sous le nom d'acedia, *segnities*, au nombre des espèces de crainte. *De fide orthodoxa*, l. II. c. xv, P. G., t. xciv, col. 931. À leur suite, saint Thomas rapproche de la crainte la *segnities*, qui n'est autre, d'après la définition qu'il en donne, que la paresse au sens large du mot : *cum aliquis re, ugil operari propter Unioem excedentis laboris*. *Sum. theol.*, P-II-v, q. xli, a. 4. Si le paresseux fuit l'action ou y fait preuve de nonchalance, c'est par crainte d'un effort qui lui paraît excessif, en raison de la fatigue qui doit en résulter.

À l'inverse, le paresseux se laisse conduire aussi par un amour exagéré de ses aises et de son repos, c'est-à-dire en somme par le plaisir, qu'il préfère au devoir. Envisagée sous cet aspect, la paresse est donc une forme de la sensualité.

Bien qu'elle ne soit pas un vice spécial, la paresse est pourtant un péché bien caractérisé, en tant qu'elle est opposée à la loi du travail et de l'effort, qui est à la fois inscrite dans la nature de l'homme et imposée

directement par Dieu. L'homme, créé perfectible, se parfait par l'activité : ses muscles, ses sens, son Intelligence. sa volonté se développent naturellement par l'exercice. Le travail, dans le domaine de toutes ses facultés, s'impose à lui comme un devoir envers lui-même. Il s'impose aussi de par la volonté expresse de Dieu. Dès avant la chute originelle, « Jahwch prit l'homme et le plaça dans le jardin de l'Éden pour le cultiver et pour le garder », Gen., n, 15; après la chute, il lui ordonna de gagner son pain à la sueur de son front, Gen., m, 2; et Jésus signifia à chacun le devoir de cultiver et de faire fructifier les talents qu'il a reçus. La paresse » qui porte à se soustraire à cette loi, est donc mauvaise conseillère, et le paresseux, quand il cède à ses inspirations, commet un péché de désobéissance.

2. Sa *gravité*, — L'importance du péché de paresse se mesure à celle des devoirs que la paresse fait omettre ou négliger. Grave toutes les fois qu'il y a omission ou grave négligence d'un devoir très important, le péché est léger quand la négligence est minime et quand l'omission porte sur un devoir secondaire ou moins urgent.

En tant qu'elle est opposée à la loi générale du travail et de l'effort, la paresse est d'ordinaire une faute légère, parce que cette loi, tout en s'imposant dans l'ensemble, n'est pas urgente dans le détail des circonstances de la vie. Elle devient grave cependant si elle est habituelle et profonde, car « tout arbre qui ne produira pas de bons fruits sera jeté au feu éternel », Matth., vu, 19; ou si elle est accompagnée d'un mépris formel de la loi.

La gravité de la paresse résulte aussi de ses effets dans l'âme. Elle entraîne souvent à la duplicité et au mensonge, car celui qui s'en est rendu coupable cherche des excuses à ses omissions ou à ses négligences. Elle tend, lorsqu'elle n'est pas combattue, à plonger l'âme dans un assoupissement progressif. Prov., xix, 15, parce que, comme le dit saint Grégoire, « lorsqu'on se relâche dans l'ardeur de bien faire, on perd peu à peu jusqu'au goût de bien penser ». *Keg. pastor.*, I. II, c. xv. Enfin et surtout, elle engendre fréquemment l'oisiveté, avec tout le cortège de maux qui l'accompagnent.

Sans doute, l'activité humaine ne saurait être toujours intense : il nous faut des moments de détente et de repos. Mais, sauf lorsqu'il s'agit du sommeil, le repos ne doit pas être de l'inaction. L'enfant se détend par le jeu; l'homme courageux se délasse en variant ses occupations, en se livrant à des travaux moins absorbants, en cherchant de saines distractions; mais l'oisiveté est mauvaise, parce que l'inaction fait perdre le contrôle et la maîtrise de soi. Chez l'oisif, si l'intelligence et la volonté sont inertes, les facultés inférieures n'en sont que plus libres de suivre leur pente naturelle : l'imagination et la sensibilité qui régissent en maîtresses déclenchent la rêverie, soulèvent les pensées troubles, réveillent les instincts pervers et entraînent facilement aux pires folies comme aux plus honteuses dégradations. Au sens moral, comme au sens matériel, le champ du paresseux est plein de ronces et d'épines, Prov., xxiv, 30-31; c'est pourquoi le bon sens populaire, d'accord avec l'Écclésiastique, xxxii, 27, voit dans l'oisiveté « la mère de tous les vices », *mullam malitiam docuit otiositas*. Ézéchiél dénonce en elle, autant que dans l'orgueil et l'abondance, le crime de Sodome : *Ihcc /uit iniquitas Sodoma, sororis huius, superbia, saturitas panis et abundantia, et otium ipsius et filiarum ejus*, xvi, 19.

3. *Itemides*. — Les Livres sapientiaux, qui stigmatisent la paresse, cherchent aussi à corriger le paresseux. Ils montrent les conséquences matérielles de ce défaut : le paresseux n'entretient pas sa maison et elle s'effon-

dre. Prov., XXIV, 31, ou laisse passer l'eau, Eccl., x, 18; son champ est couvert de ronces et d'épines car le mur de pierres qui l'entoure est écroulé, Prov., xxiv, 31; il ne laboure pas et ne récolte rien. Prov., xx, 1; la pauvreté le surprendra, Prov., vi.9-11; x. L Ils veulent faire honte au paresseux par l'exemple de sagesse que donne la fourmi et ils le renvoient à l'école de cette travailleuse infatigable, Prov., xi, 6.

Il y a lieu de faire appel en outre à des stimulants d'un ordre plus élevé : on peut faire connaître au paresseux l'universalité de la loi du travail, lui faire sentir la noblesse de l'effort, en exalter la joie, en montrer la portée pour le croyant. Mais il sera bon de proposer en même temps des occupations assez faciles, qui permettront au paresseux d'exercer utilement son activité et de prendre goût au travail.

Enfin, si l'on est en présence d'un malade, on visera à lui rendre d'abord des énergies physiques, puis à lui donner confiance en soi et à rétablir en lui les connexions nerveuses qui conditionnent le vouloir efficace.

11. L'*acedia*. — 1. *Notion*. — La paresse, au sens où nous l'avons considérée jusqu'ici, peut exercer ses ravages dans tous les domaines de l'activité. En un sens plus restreint, elle ne se rapporte plus à la vie proprement humaine, mais seulement à la vie surnaturelle. aux relations de l'homme avec Dieu. On l'appelle alors ἀκηδία, *acedia*.

Le mot ἀκηδεῖα ou ἀκηδιᾶ n'était pas inconnu aux auteurs païens : on le rencontre chez Empédocle, Hippocrate, Lucien; Cicéron l'emploie dans une lettre à Atticus, xn, 45. Il évoque chez eux une idée d'insouciance et de négligence ou de tristesse et d'ennui. Dans la traduction des Septante, on le retrouve plusieurs fois avec ces derniers sens et dans certains passages où la Vulgate porte *tædium*. C'est de là sans doute qu'il a passé chez les Pères grecs. Il s'est latinisé sous des formes diverses : *acedia*, *acidia*, *occidui*. Le mot *acidia*, qui s'explique par l'iotacisme, a été rapproché de l'adjectif *acidus*, parce qu'on croyait froides les choses acides (*Sum. theol.*, HMI®, q. xxxv, a. 1, *ea quæ sunt acida etiam /rigida sunt*), et du verbe *accidere*, parce que l'idée de malheur est liée à celle de tristesse. Dans la Vulgate, on trouve aussi le serbe *acidior*, en un texte cité par saint Thomas où il est dit à propos de la sagesse : *Subjice humerum tuum et porta illam, et ne accidieris vinculis ejus*. Eccl., vi, 26.

L'état d'âme caractérisé par le mot *acedia* a existé de tout temps et n'est pas nécessairement en rapport avec des idées religieuses; car la mélancolie, le découragement, la fatigue de la vie peuvent naître à propos de tout et dans tous les milieux. Nos romantiques l'ont cultivé sous le nom de « mal du siècle », et Sénèque a écrit son traité *De tranquillitate animi* précisément pour guérir un mal qu'il définit : *tædium et displicentia sui, et nusquam residentis animi voluntas, et otii sui tristis atque tægra patientia*. On comprend cependant qu'il ait trouvé un terrain d'élection dans les âmes éprises d'un idéal plus élevé. Les anciens auteurs spirituels : les Pères du désert. Cassien, saint Jean Clément, saint Jean Damascène, Isidore de Séville, Alcuin, etc., ont beaucoup étudié *Vacédie*, en raison de sa fréquence chez les solitaires et les moines. Cassien l'a définie : *tædium et amictas contis, quæ infestat anachoretas et vagos in solitudine monachos*; et Guignes le Chartreux l'a parfaitement décrite, au xi^e siècle, dans les termes suivants : « Tu es saisi souvent. quand tu es seul en ta cellule, d'une sorte d'hierlie, de langueur d'esprit, d'ennui de cœur, et alors tu sens en toi un pesant dégoût : tu es à charge à toi-même; ces grâces intérieures, dont tu usais d'habitude si joyeusement, n'ont plus pour toi aucune suavité, cette douceur qui était en toi hier et avant-hier s'est lourde et désormais en grande amertume. » Bien d'ordon-

nant à ce que le mot *acedia* ait pris très tôt une signification exclusivement ecclésiastique, à tel point que, dans le français médiéval, *accide* est considéré comme synonyme de paresse, en langage de clercs. *Testament de Jehan de Meung*, vers 1339.

Saint Thomas d'Aquin, qui a étudié l'acédie avec plus de rigueur que personne, la distingue nettement de la paresse, en lui donnant le sens très précis de *tristitia de bono spirituali*, et souligne son effet, qui est d'enlever le goût de l'action. Nous inspirant surtout des considérations développées dans la *Somme théologique*, nous parlerons ici de l'acédie comme d'un dégoût des choses de Dieu, qu'éprouvent parfois les fidèles et même des personnes engagées dans les voies de la perfection; une lassitude qui les porte à négliger les exercices de piété ou de règle, ou même à abandonner toute activité dans l'ordre de la vie spirituelle, à cause de la difficulté de cette vie.

2^e *Le péché*. — Saint Jean Damascène définit l'acédie « une sorte de tristesse déprimante ». Une tristesse déprimante, dit saint Thomas. *Sum. theol.*, II^{II}*, c. l. XXXV, a. 1. est toujours mauvaise, soit en elle-même, soit dans ses effets. Mauvaise en elle-même, quand elle est causée par le mal qui résulte parfois d'un bien, elle est mauvaise par ses effets quand, causée par un mal véritable, elle abat au point de détourner de toute œuvre bonne. Ces deux malices peuvent se trouver dans l'acédie, qui est une tristesse relative au bien spirituel : mauvaise quand elle a pour objet un bien véritable, qui devrait réjouir, elle l'est aussi quand, ayant pour objet un vrai mal, elle envahit et paralyse l'âme tout entière; c'est pourquoi saint Paul veut que le pénitent regrette ses fautes, mais n'admet pas qu'il soit absorbé par une tristesse excessive ». Il Coi., il, 7.

En tant qu'elle est opposée au bien spirituel en général, c'est-à-dire à la vertu, l'acédie ne se distingue pas des autres vices : quiconque possède une vertu doit s'en réjouir comme d'un bien qui lui appartient; s'en attrister, c'est pécher contre cette vertu. En tant qu'elle fuit le bien spirituel à cause de la fatigue qu'il occasionne ou des privations qu'il impose au corps, elle se confond avec la sensualité. Mais elle est un vice spécial quand elle s'oppose à la joie que doit procurer le bien spirituel en tant qu'il est un bien divin. Cette joie est un effet propre de la charité: ne pas l'éprouver, s'attrister au contraire du bien divin, est une faute caractérisée, un péché contre la plus haute des vertus théologiques, un manquement au devoir d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. *Tristitia de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur*. *Sum. theol.*, II^{II}*, q. xxxv, a. 2.

On peut conclure de ce qui précède que l'acédie, *tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum*, est un péché mortel *secundum genus suum*. Un péché mortel en son genre n'a cependant toute sa gravité que s'il est pleinement volontaire. Il arrive souvent que l'acédie s'ébauche dans la sensibilité seule, comme une manifestation des résistances de la chair contre l'esprit. Diverses causes tendent, en effet, à faire naître une impression de lassitude jusque dans les âmes les plus éprises de perfection. Évagre le Pontique remarquait déjà que l'acédie tourmente le moine d'ordinaire entre la quatrième et la huitième heure, c'est-à-dire de 10 heures à 2 heures, et il l'appelait pour cette raison le « démon de midi ». *De octo vitiosis cogitationibus*, P. G., t. vi., col. 1272. Cassien parle de même de la sixième heure, *De institutis monasteriorum*, I, X, c. i. et saint Jean Climaque, c'est-à-dire après lequel elle accompagne le solitaire pendant toute sa vie pour ne le quitter qu'au moment de la mort, situait ses assauts trois heures environ avant le repos. *Scala paradisi*.

gradus xii. P. G., t. i. xxxviii, col. 857. La fatigue corporelle, le sommeil, la faim, des tentations plus fréquentes ou plus violentes, une absence prolongée de consolations sensibles, un dépit résultant d'échecs réels ou apparents dans la lutte contre le mal ou de réprimandes plus ou moins méritées, la simple monotonie des exercices réguliers et le besoin de changement qui nous est naturel peuvent être à l'origine d'une crise d'acédie. Les dégoûts éprouvés sous l'une ou l'autre de ces influences ne suivraient évidemment être plus que des péchés véniels. L'acédie n'est péché mortel que si la raison, ainsi sollicitée, consent à fuir et à déléster le bien divin, que si, par conséquent, la chair remporte tout à fait sur l'esprit, *Sum. theol.*, II^{II}*, q. xxxv, a. 3.

Ajoutons pourtant que l'acédie, comme la paresse en général, est grave aussi par ses conséquences : non seulement elle fait tomber dans l'oisiveté et expose à tous les dangers que celle-ci entraîne, mais elle conduit au relâchement et à la tiédeur, prélude de la ruine spirituelle. (Voir TIÉDI ru.)

3^o *Le péché capital*. — L'acédie n'est pas seulement un péché, elle est un péché capital et, selon saint Jean Climaque, un des plus graves, car les autres énervent chacun une vertu, tandis que celui-ci dissipe le trésor de toutes les vertus. *Scala paradisi*, gradus xii, P. G., I. Lxxxviii, col. 861.

On sait ce que sont les péchés capitaux, et que diverses listes en ont été dressées. Voir Capitulum I (*Péché*). *L'acedia, id est anxietas sive tedium cordis*, figure à côté de la *tristitia*, dans la classification de Cassien, *Collat.*, c. n. P. L., I. xi. ix, col. 611, ainsi que dans celle d'Évagre le Pontique, *De octo vitiosis cogitationibus*, P. G., t. XL, col. 1271, et dans celle de saint Jean Climaque, *Scala paradisi*, gradus xii, *De Mio seu acedia*. P. G., I. i. xxxviii, col. 857. Par contre, saint Grégoire le Grand ne la nomme pas, mais la fait figurer, sous le nom de *torpor circa præcepta*, parmi les défauts qui résultent de la *tristitia*. *Moralia*, I. XXXI, c. xlv, P. L., t. lxxvi, col. 621.

Parmi les auteurs du Moyen Âge, les uns font, comme Cassien, de *Vacedia* et de la *tristitia*, deux vices capitaux distincts; les autres rattachent, comme saint Grégoire, le premier au second. Ainsi Cassien est suivi par Alcuin, *Liber de virtutibus et vitiis*, c. xxviii s., P. L., t. ci. col. 632 sq.; tandis que saint Grégoire l'est par Pierre Lombard, qui parle *de Vacediam vel tristitiam*, *II Sent.*, dist. XLII, 6, édit. de Quarnbeck, t. i, p. 591, et par Théodulphe qui écrit : *acedia sive tristitia*, capitula xxxi, P. L., t. cv, col. 201. Isidore de Séville paraît avoir été assez hésitant : seule la *tristitia* figure dans la liste de huit péchés capitaux qu'il donne dans son *Differentiarum Uber II*, n. 161, P. L., t. i. xxxix, col. 96; par contre, dans le livre *De summo bono* ou *Sententiarum*, il distingue de la *tristitia*, qui détourne du devoir pénible, *Vacedia* qui fait chercher le repos auquel on n'a pas droit, I. II, r. xxxviii, P. L., t. cit., col. 638.

Saint Thomas d'Aquin commit la distinction introduite par Cassien, mais donne raison à saint Grégoire : *convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat*. *Sum. theol.*, II^{II}*, q. xxxv, a. 4, ad 3^o. Distinguant les péchés capitaux par les fins spéciales auxquelles ils correspondent, il ne fait pas figurer parmi eux la *tristitia*, dont à ses yeux *Vacedia* est une espèce, et il range celle-ci, à côté de l'envie et de l'orgueil, au nombre des vices qui font fuir un bien réel à cause du mal apparent qui lui est accidentellement uni. Plus précisément encore, il fait de *Vacedia* et de l'*invidia* deux vices « opposés à la joie de la charité; l'envie, parce qu'elle refuse de se réjouir du bien du prochain ». L'acédie, parce qu'elle refuse de se réjouir du bien divin. *Sum. theol.*, II^{II}*, q. xxxv, argum.

Du péché capital de tristesse qui, selon lui, inclut l'acédie, saint Grégoire fait dériver six autres péchés : *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa pnccepta, evagatio menti** circa illicita. *Moralium*, I. XXXI, c. xi.v, *P. L.*, I. I.xxvi, col. 621, Isidore de Séville, quand il distingue la tristesse de l'acédie, fait naître de la première quatre péchés : *rancor, pusillanimitas amaritudo, desperatio*, cl de la seconde sept : *otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, instabilitas mentis ct corporis, verbositas, curiositas. Quasi, in Deuteron.*, c. xvi, *P L.*, I. Lxxxtn, col. 3G6. Alcuin rattache cinq vices à la tristesse : *malitia, rancor, animi pusillanimitas, amaritudo, desperatio*, cl huit À l'acédie : *somnolentia, pigritia boni operis, instabilitas loci, pervagatio de loco in locum, tepiditas laborandi, tedium cordis, murmuratio et inaniloquia. De viri, ct vitiis*, c. XXXII-XXXIII, *P t.*, I. ei, coi. 635. Saint Thomas d'Aquin fait sienne rénumération de saint Grégoire ct s'etierce de l'expliquer logiquement.

L'homme, dit-il avec Aristote, *Éthique*, I. VIII, c. v-vi, est ainsi fait que la joie lui est nécessaire de temps en temps; la tristesse ne tarde pas à engendrer en lui deux mouvements : l'un par lequel il s'éloigne de ce qui peine, l'autre par lequel il se porte vers ce qui procure du plaisir; le premier comporte d'ailleurs deux formes successives : la fuite de ce qui attriste, et l'otiosité pour le détruire. Ainsi en est-il de l'acédie qui est une espèce de tristesse, relative à la tin de l'homme et aux moyens qui y conduisent. Elle porte à fuir celle tin par le désespoir. et ces moyens par la *pusillanimité* devant les conseils évangéliques ou par la *négligence des préceptes*. Elle porle à lui ler contre les sources de tristesse, par la *rancœur* qui s'attaque aux donneurs de conseils el par la *malice* qui veut faire délester les biens spirituels. Elle porle enfin au désir des plaisirs extérieurs et à la recherche des choses défendues : *evagatio mentis circa illicita. Sum. theol.*, IIM1®, «j. xxxv. a. I et ad 2..

Saint Thomas, qui Justifie ainsi l'énumération de saint Grégoire, quitte à en modifier l'ordre, estime d'ailleurs que celle d'Isidore peut facilement y être ramenée; car l'amertume qu'Isidore fait dériver de la tristesse est un elle! de la rancœur, l'oisiveté ct la somnolence qui font négliger ou omettre les devoirs s'identifient avec la *torpor circa præcepta*, el les cinq autres péchés que le même auteur rallâche à l'acédie sont des formes diverses de la recherche des choses défendues. *Loc. cit.*, ad 3wm.

Lu systématisation de saint Thomas se retrouve généralement chez tous les théologiens qui ont traité de la paresse comme péché capital. Les appellations varient parfois, mais seulement pour marquer des nuances; par exemple, la *malitia* devient *irrisio*, et la *rancor* devient *indignatio* chez Tanquercy, *Synopsis theol. moralis et pastoralis*, t. n. G* éd., n. 563.

1° *Hemédes*. — Les remèdes signalés plus haut à propos de la paresse au sens large du mot, valent aussi contre l'acédie; mais d'autres peuvent leur cire ajoutés, qui sont propres à la paresse spirituelle : penser À la mort et aux biens futurs éveille l'espérance ct donne courage, *quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tarda magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat acedia. Sum. theol., loc cit.*, n. 2. ad 1*m; se souvenir de ses péchés aide à supporter les peines qui sont de nature à les expier; faire en confession l'aveu de la tentation est un moyen de hi calmer; des entretiens fraternels peuvent avoir le même effet en dissipant la tristesse. Mais il importe surtout de tenir ferme cl d'agir; de tenir ferme en ne changeant, ni d'étal de vie, ni de couvent, ni de dessein; d'agir par la lecture, la psalmodie, le travail manuel, la prière.

les bonnes œuvres de tout genre. Le diable, dit Alcuin, tente plus difficilement celui qui n'est jamais oisif, *op. cit.*, col. 635; et Cassien se réclame de l'expérience pour préconiser la résistance plutôt que la fuite: *Experimento probatum est credite impugnationem non declinando /uglendam sed resistando superandam. De inslit, ccrnob.*, I. XL c. xxv, *P. L.*, t. xux, col. 398.

Outre les nutcop» cité* au cours de Part Iclr, surtout saint Thoma* d'Aquin, Cassien, saint Jean (Jinaqi c, saint Grégoire le Grand, Alcuin, voir Ir* nwrnlhtr* qui ont traité des» péché» capitaux. Dr plus, Noel Alexandre, *De i-ercatls*, dans le *Cursus* de Migne, t. xi, col. 1148-1170; Melchior Cano, *Lzi victoire sursoi-mémr.trud.* Legendre. Pari*, 1923,c.x; Faher, *Le progrès de Cdme dans la oie spirituelle*, trnd. de Brmliardt, Ihiri», 1A édit, en 1856, 1892, c. xiv; Vuillemiet, *Soyez des hommes*, l*nri»,lîK)8,c.xi. p. 185; J.Juiurronirr.LofAérnpou-lluc des péchés capitaux, Paris, 1922,c. in ;Tanquercy, *Précis de théologie ascétique rt mystique*, 5. éd.. Pari», 1924, p. 562-567. Sc r le mot *arcidla* rt ses diverse* Mgnifkation», voir une intéressante étude dan» Henry Ccchln, *Ix frère de Pétrarque et le Livre du repas des religieux*. Parte, 1903, p. 205-221 ; ct Du Cange, *Glossarli-m*.

E. VAXSTFLXIIEHG in..

PAREXA ou **PAREJA** François, frère mineur (xvr-xvn. siècle). — Originaire de Anon, dans le diocèse de Tolède, en Espagne, il partit, en 1593, comme missionnaire en Floride. Il publia : 1° *Catechismo en lengua castellana y timuquana*, Mexique, 1612. in-8°. 80 p.; 2e *Catechiimo y brève txposición de la doctrtna Christiana; muy util y necessaria ais par los Espafioles, como para los naturales, en lengua castellana y timuquana, en modo de preguntas y respuestas, ibid.*, 1617, In-8., 170 p.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Home. 1906, p. 90 ; J.-H Sbnrlea. *Supplementum*. 2r édit., t. 1, p. 291 ; Marccllino da Civezza, *Saggio di bibliografia san/mnctscana*. Prato, 1879, n. 8«»9; le même. *Storia dette missioni froncescane*, t. vu, parte 2. Prato, 1891. p. 490.

Am. Teetakrt.

PARGOIRE Jules, des augustins de l'Assomption (1872-1907). — Né à Saint-Pons-de-Mauchiens (Hérault), le 8 septembre 1872. il fit scs études classiques dans les alumnals des augustins de l'Assomption ct entra au noviciat de celte congrégation en 1889. Il émit scs vœux perpétuels deux ans plus tard cl partit aussitôt pour l'Orient où il passa le reste de sa vie. Scs etudes achevées à Jérusalem, il fut attaché des 1895 à la maison de Cadl-Keuy (ancienne Gimlcédoine) ct apporta dès la première heure son concours actif au groupe de religieux qui se consacraient aux études ecclésiastiques orientales. A deux reprise* (1901. 1905), il fil un voyage d'exploration au monl Athos avec son supérieur, le P. Louis Petit, futur archevêque d'Athènes, cl i) en rapporta de nombreux documents inédits. Pendant douze ans, le P. Pargolre fournir une somme d'études considérable, non seulement dans les *Échos d'Orient*. fondes en 1897 par le P. Louis Petit, mais dans divers périodiques français ct étrangers. Topographie. histoire ecclésiastique cl littéraire, hagiographie. épigraphie, liturgie, il a abordé les sujets les plus variés avec une égale maîtrise. Son œuvre principale, *//Église byzantine de 527 à SI7*, Paris, 1905, 1923. n'a rien perdu de sa valeur apres un quart de siècle. La compétence du P. Pargolre dans les sciences ecclésiastiques orientales a etc louée par des maîtres comme L. Duchesne el P. Batiffol. Il possédait, en effet, une érudition profonde cl une critique avisée qui font plus vivement déplorer sa mort prématurée (17 août 1907). La liste de scs travaux publiés en dehors des *Échos d'Drient* a été donnée par cette revue dans l'article nécrologique que lui a consacré le P. Louis Petit, septembre 1907, t. x. p. 258-259.

B Jantn.

1. **PARIS** (Anselme de) naquit à Reims le 26 novembre 1631, entra chez les génovéfains en 1617. Il vécut dans la retraite et l'étude, et mourut le 2 mars 1683. Il était l'oncle de François de Paris (ci-dessous, n. 6). — Le P. Anselme de Paris a composé une *Dissertation sur un Traité* de Ratramne, que l'on trouve au t. ni de *La perpétuité de la foi*. Il étudia la foi de l'Église grecque dans un écrit intitulé *De la croyance de l'Église grecque*, 2 in-12, Paris, 1675-1676. Il laissa inachevé un *Traité de controverses contre les Dissertations du ministre Claude*.

.Miclmud, *Biographie universelle*, t. xxxn, p. 136; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vm, p. 84.

J. Carreyre.

2. **PARIS** (Bernardin de), frère mineur capucin de la province de Paris (xvn^e siècle). — On lui a prêté une origine royale. Ses traits auraient assez bien rappelé ceux d'Henri IV. Il entra, en 1622, au noviciat des capucins, dans le couvent de la rue Saint-Jacques à Paris. Il exerça pendant trente ans la charge de gardien dans les divers couvents de sa province. Il fut un directeur d'âmes remarquable, très recherché des communautés religieuses, et un prédicateur de renom. En tous ses écrits, il se révèle théologien profond, servi par une érudition patristique très étendue. Il a composé les ouvrages suivants, tous publiés à Paris : 1. *Tractatus de communione Christi Jesu in canaculo : in quo probat a Christo corpus suum proprium in sacramento fuisse sumptum, ut regulam daret praeparationis ad eucharistiam*, 1658; 2. *De caelesti amore beatissima virginis Mariae, dum in terris viveret*, 1659; 3. *L'esprit de S. François formé sur celui de Jésus-Christ*, 1660. 1662, réédité à Paris, en 1880; 4. *Le religieux intérieur*, en 3 parties, dont le premier tome aurait paru à Paris en 1661, tandis que le P. l'balde d'Alençon, *op. cit.*, mentionne une édition de 1663; 5. *Le parfait novice instruit des voyes qu'il doit tenir pour arriver à la perfection de son état*, 1668; 6. *L'intérieur de Jésus-Christ en l'eucharistie*, 1671; 7. *La communion de Marie, mère de Dieu, recevant le corps de son propre Fils en l'eucharistie*, 1672, récemment réédité par le P. Théodore de Massat à Toulouse, 1911; 8. *La sainteté de Dieu exprimée en Jésus-Christ pour servir d'exemplaire à la sainteté de tous les états que les fiddles peuvent porter dans le Christ*, 1674; 9. *De sanctitate sacerdotum*, 1675; 10. *Instructiones pro missionariis*, 1677; 11. *La religieuse dans son cloître*, 1678; 12. *Vitapanitens Domini nostri Jesu Christi*, 1679.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 46; l'balde d'Alençon, *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, t. xxxix, 1927, p. 468-169.

Am. Teetaert.

3. **PARIS** (Daniel de), frère mineur capucin, de la province de Paris (xvin^e siècle). — Prédicateur renommé et homme de science célèbre, il fut tour à tour maître des novices, lecteur de théologie et gardien. Il est l'auteur des ouvrages : 1. *Conférences théologiques et morales par demandes et réponses sur les commandements du décalogue et sur les sacrements de l'Église, avec des résolutions des cas de conscience sur chaque matière, à l'usage des missionnaires et des personnes qui s'employent à la conduite des âmes*; cet ouvrage comprend deux parties distinctes réparties en 6 tomes, Paris, 1741; 2. *De restitutione et de usuris*; 3. *Collationes in orationem dominicam*; ces deux ouvrages étaient prêts à être édités, quand il mourut; 4. *Abrégé de la vie du Bx Fidèle de Sigmaringa. capucin, missionnaire et martyr*, Paris, 1731; 5. *Vie du Bx Joseph de Leonisia, capucin*, Ibid., 1738.

Bernard de Bologne « *Bibl. script. O. Af. Cap.*, p. 70.

Am. Teetaert.

4. **PARIS** (Édouard de), frère mineur capucin de la province de Paris (xvir^e-xvin^e siècle), dans laquelle

il exerça les charges de lecteur en théologie, de gardien et de custode. Il a composé : *Réflexions sur les cent et une propositions condamnées par la Constitution « Unigenitus »*, Paris, 1717.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 77.

Am. Teetaert.

5. **PARIS** (François de), frère mineur (lin du xn^e siècle). — Tous les détails biographiques de ce docteur franciscain nous échappent, (c'est à l'ill. Sbaraka que revient le mérite de l'avoir tiré de l'oubli complet, dans lequel il était tombé. Nous savons par un témoignage de Denys le Cistercien, *In Sent.*, dist. J. q. π, a. 2, qu'il fut régent du Studium des frères mineurs à Paris et qu'il composa un *Commentarium in IV Sententiarum libros*. Voici d'ailleurs ce texte important et significatif : *Actum etiam medium (inter fruitionem et usum) ponit pneslantissimus Magister, et pater meus Magister Franciscus de Parisio regens in domo Minorum lib. I, dist. I, art. 2, conci. I, quant probat decent rationibus*, etc... Le *Commentarium in IV libros Sententiarum* de Denys le Cistercien a été publié à Paris, en 1502. De ce témoignage il résulte que François de Paris fut le professeur et le maître de Denys le Cistercien et qu'il doit avoir professé vers la fin du xiv^e siècle. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Denys le Cistercien cite les écrivains suivants, qu'il dit vivre au moment où il écrivait, à savoir : Henri de Hesse. Gombalde, bachelier de l'ordre des prêcheurs, Jean de Buxeris et le canne Facinus. Or, nous savons que tous ces écrivains ont vécu vers la fin du xiv^e siècle. En effet, Henri de Hesse a été nommé professeur à Paris en 1375 et Gombalde, avec deux autres prêcheurs, deux mineurs, un cistercien, un carme et Henri de Hesse, a obtenu la licence en théologie à Paris, en 1376, et mourut en 1384. Comme, d'un côté, tous ces écrivains vivaient encore quand Denys le Cistercien composa son commentaire et que, d'un autre côté, François de Paris apparaît dans ce même commentaire, comme régent du Studium des frères mineurs, il faut en conclure que ce dernier a vécu dans la seconde moitié du xiv^e siècle. Nous ignorons toutefois si François de Paris a composé encore d'autres ouvrages. Dans une liste de docteurs, composée vers 1460, contenue dans le cod. 26 I. I, fol. 228v^o-229, de la bibl. de Bubenow, et publiée par Th. Hyl (Die Rubenow-Bibliothek, Greifswald. 1865), un certain François de Parisio, O. F. M., est appelé *Doctor summus*. Il faut probablement l'identifier avec notre François de Paris; cf. J. Spettmann, O. F. M., *Quellenkrilisches zur Biographie des Johannes Péchant*, dans *Franzisk. Studien*, t. n. 1915, p. 197.

J.-H. Sbaraka, *Supplementum*, 2e édit., t. 1, p. 294; Quéatif-Eclair, *Scriptores O. P.*, t. i, p. 686.

Am. Teetaert.

6. **PARIS** (François de) (1690-1727) naquit à Paris, le 30 juin 1690. Il était le fils aîné d'un conseiller au Parlement, à qui il devait succéder dans sa charge, mais il voulut entrer dans l'état ecclésiastique. Il vint au séminaire Saint-Magloire, où il étudia spécialement l'Écriture sainte. Il resta toujours diacre, et, dans la dernière partie de sa vie, il ne voulut jamais faire aucune fonction de son ordre, et il resta deux ans sans communier. 1723-1725: il se retira au collège de Basieux, puis à la Trappe et enfin chez les ermites du Mont-Xalerlen et au faubourg Saint-Marceau, rue de Bourgogne, où il se livra à toutes sortes d'austérité. En 1717, il adhéra à l'appel des quatre évêques, et en 1721, il écrivit à l'évêque de Montpellier, Colbert de Croissy, sur la signature du formulaire. En 1726, il signa la requête des curés de Paris au cardinal de Noailles, au sujet du mandement de l'évêque de Saintes contre les XII articles. Il mourut le 1er mai 1727 et

fut enterré le 3 mnl au cimetière dc Saint-Médard, où son tombeau devint célèbre, par les « miracles », qui s'y opéraient. Les jansénistes l'iionorèrcnl comme un saint et on publia un oilcc complet sur le saint diacre Paris.

Tous les écrits dc François dc Paris sont posthumes; Us sont remplis des Idées jansénistes, ct beaucoup d'entre eux n'ont probablement pas été composés par le diacre, mais lui ont été attribués, pour favoriser leur succès. *Explication de l'éptlre de joint Paul aux Romains*, 3 ln-12, Paris, 1732. Cc sont, disent les *Xouvelles ecclésiastiques* du 30 novembre 1732, p. 230-231, • des instructions aussi utiles que consolantes sur la nature de la justice chrétienne et dc la conliance...; instructions familières sur la nécessité de lire l'Écriture ». *- *Explication de l'épltrc de saint Paul aux Gâtâtes*, 2 ln-12, Paris, 1733. - *Analyse de l'épttre de saint Paul aux Hébreux*, ln-12, Paris, 1733 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 3 novembre 1733, p. 178). — *Plan de la religfon*, ln-12, en France, 1740; dans l'avertissement de cet écrit, on lit qu'il est < le fruit du dessein qu'avait eu le pieux auteur d'expliquer toute la religion, dans des conférences aux clercs de la paroisse dc Saint-Cosmc », ct l'éditeur ajoute que cc n'est pas le seul écrit qui lui reste dc la grande quantité de papiers et de manuscrits du saint diacre, dont il a été le dépositaire (*Nouvelles ecclésiastiques* du 26 décembre 1710, p. 207). — *Science du oral, qui contient les principaux mystères de la loi*, par feu M. de Paris, ln-12, s. !., s. d. D'après le *Dictionnaire des livres jansénistes*, t iv, p. 2, « cet écrit n'est pas de M. de Paris... Après avoir fait de cet obstiné réfractaire un saint à miracles, on a prétendu faire aussi d'un imbécile, un écrivain et un docteur ». — Un *Compendium theologia* dogmatica* et moralis*, resté manuscrit, a été longuement analysé par A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse* de décembre 1920, t. x. p. 373-387. < La théologie du diacre Paris est inspirée des *institutions theologiques* de l'oratorien G. Juenin, gallican ct janséniste; Paris y expose les thèses jansénistes sur la prédestination. la grâce suffisante refusée par Dieu, même aux justes, la grâce clDcace déterminante... »

Michaud, *biographie universelle*, t. xxxiif, p. 137-138; lloctcr, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix. col. 205-206; Morari, *Le grand dictionnaire historique*, édit, dc 1759, t. vm, p. 85; Fellcr-Wclss, *biographie universelle*, t. vi, p. 372-373; Quérnrd, /xi *France littéraire*, t. v;, p. 596; Boyer, *Vie de Al. Paris, diacre*, ln-12, Bruxelles, 1731 ; Barthélemy Doyan, *Vie du diacre Paris*, ln-12, 1731; .1. Barbeau dc ln Bruyère, *Vie de Fr, de Paris*, ln-12,1731, augmentée par Goujet, en 1733, el 1713. (.« trois Vies du diacre Paris, un peu différente*», furent condamnée* par un mandement de l'archevêque dc Pari*, du 30 janvier 1732. comme contenant · de* propositions respectivement fausse*, scandaleuses, Injurieuses à l'autorité du Saint-Siègect A l'PgIKc, téméraires, impies, favorisant le* hérétiques, erronées, schismatiques et hérétiques ·; Vie dc At. de Paris, où Ton tâche de donner une idée des desseins de Dieu, dans la conduite, la sainteté et les miracles dc M. de Parii, condamné par un décret «le l'inquisition du 22 nortt 1731: Bondct cl Barraï, *Appelants célèbres*, p. 14-20; Luihclic, *Nécrologe del appttant* el opposants d la bulle Unigenitus*, p. 306-314: *Nécrvtoge des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du .VI ///· siècle*, t. i, p. 101-106; *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 janvier 1731, p. 125-126, ct du 28 janvier 1771, p. 13-16; Goujet, *bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIh siècle*, t. il, p. 555-561 ; Barraï, *Dictionnaire historique et trlliqUc*, t. III, p. 808-809; l-advocal, *Dictionnaire historique i-oHœü*, l. ni, p. 60-61 ; Montgcron, *la vérité des miracles opérés par t*Intercession de Al. de Paris*, 3 ln-4·, Pari*, 1737-17 11 ; P. Mathieu, *Histoire des miraculés ct des convulsionnaires de Saint-Afédard*, in-S·, Paris, 1861, p. 51-91 ; le *Dictionnaire des hérésies*, dan* V*Encyclopédieihéologiqiie* de Migne, t. xn, col. 728-710, étudie les miracles dc Paris. A la Bibliothèque nationale, fonds fr., n. 17 090: *Traité lhéologiqiie sur les miracles en général et ceux qu'on attribue <i M. Paris, en particulier*; n. 22 24A : recueil original d'informations, requêtes ct

attestations sur les miracles attribués au diacre Fr. de Paris. 1731-1738; *Nouvelles acquisitions françaises*, n. JJ3J : sur le diacre Paris; fonds Clairamlault, n. 548, 332 : pièce* prr*quc toutes lmprimées, relatives ^ de* miracles et surtout aux miracles du diacre Paris; *Encyclopédie des sciences théologiques* (prot.), t. x, p. 228-229; ,focher, *Atlgemeines Gelhrten Lextkon*, t. ni, col. 1259-1261 ; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. r, p. 278-280.

.L Carreyre.

7. **PARIS** (Héliodor· d·), frère mineur capucin dc la province dc Paris (xvn· siècle), prédicateur célèbre du Marais ct théologien illustre, composa les ouvrages suivants : 1. *Compendium theologiae dogmaticae*; 2. *Compendium theologiae! historiae*; 3. *Compendium theologiae mysticae*; L *Evangelium mundi, sive discursus evangelici supra depravatas sitculi mores*, 4 tomes in-8°, Paris, 1684; 5. *Veritates Christianae religionis*, 3 t. in-8®, ibid., 1684.

Bernard dc Bologne, BiM. script. O. Al. Cap., Venise, 1747, p. 114; t'baid d'Alençon, *Im spiritualité franciscaine*, dan* *Etudes tranctscalnes*, t. .xx.xix, 1927, p. 595.

Am. Teetaert.

8. **PARIS** (Hyacinthe de), (KERVER) frère mineur capucin dc la province dc Paris (xvn· siècle). Prédicateur renommé, adversaire acharné des protestants ct promoteur dévoué des séances dc controverse à Paris, il est l'auteur des ouvrages suivants publiés à Paris : 1. *Tractatus de passione Domini nostri Jesu Christi*, 1624; 2. *Institutio exaltationis S. Crucis in urbe Parisiensi 1632, cum statutis ejusdem Societatis*, ms. conservé à la Bibl. nationale; 3. *Articuli catholicae fidei sacrae Scriptura· textibus confirmati*, 1637 ; 4. *Catechismus super omnes articulos professionis fidei catholicis*, 1638; 5. *Collectio, seu Dictionarium prircipuorum S. Scripturae locorum pro omnibus fidei catholicae romanae apostolicae articulis intclhgendis*, 1644; 6. *Catechismus, sive instructiones super sacrosanctum missae sacrificium cum explicatione omnium caeremoniarum ab Ecclesia in sacri mysterii celebratione ordinarum : adhibita responsione ad omnes objectiones adversariorum hujus augustissimi sacrificii*, 1646; 7. *Alotiva convexionis domini de Claromonte de Amboyse dom. de Carland*, 1646; 8. *Contradictiones manifesta! quae in psalmis, precibus ecclesiasticis, in forma ministrandi sacramenta, in catechismis puerorum, interrogatoriis eorum qui ad canam, fidei confessionem et disciplinam ecclesiarum protensorum reformatorum super essentialia fidei puncta admittuntur*, 1646; 9. *Controversiarum volumina tria ad revocandos hareticos ad cognitionem veritatis catholiae*. Les trois volumes portent comme titre : o) *Doctrina impia pro*tensorum reformatorum, plurimas continens blasphemias*; f) *Pnetensi reformati extra Ecclesiam, el novar veritates a ministro Alolinau recognitor communi sua secta doctrina contraria**; c) *Ministrorum prtentensir religionis reformatae mendacia adversus sacrum Scripturam*, 1646.

Bernard de Bologne, *Ribl. script. O. At. Cap.*, p. 125; I.. Wadding, *Scriptores O. M.. Home*. 1906, p. 122; J.-H. Sbulalcxii. *Supplementum*, 2* édit., t. i, p. 386; F. Buttitudnzi, *Apologema, cspeio g exedendas de la serapea religion de menores capuchinos*, Turin, 1673. n. 719 ct 732, p. 206 ct 208.

Am. Teetaert.

9. **PARIS** (Jacques de) (**BOLDUCou EOUL-DUC**) frère mineur capucin dc la province dc Paris (xvi».xvn»siècle).— Le P. Apollinaire.*op.cil.*,présume, mais cependant sans trop l'afllrmer, que le P. Jacques appartenait à la famille parisienne du nom de Bolduc, qui fut Illustrée, à la fin du xvn· siècle, par Jean-Baptiste Bouldue, apothicaire du roi et membre de rAcadémie des sciences. Jacques Bolduc fut admis à la profession religieuse le 1S août 1581. Il montra de bonne heure assez dc vertu ct de talent, pour que ses supérieurs lui confiassent une chaire de théologie ct

pour être élu par ses confrères, dès 1590, à la dignité de définitur. De 1610 à 1620, il fut successivement supérieur des couvents de Beauvais, d'Auxerre, d'Elampes, de Pontoise et de Monfort-l'Amaury. Après cette date, une s'occupa plus que de la préparation et de la publication de ses ouvrages. 1. *Commentaria in librum Job* en deux parties dont la première, dédiée au cardinal Henri de Bondi, qui comprend les 21 premiers chapitres, fut publiée à Paris, en 1619, dépourvue de toute explication du sens tropologique. La seconde partie, quoique déjà prèle en 1621, à cause de nombreuses difficultés que sa publication rencontra, ne fut éditée qu'en 1637, à Paris, en même temps que la première partie. Cette édition en 2 volumes in-fol. est pourvue d'une ample explication du sens tropologique. Bernard de Bologne se trompe donc en plaçant la publication de la première partie en 1631, ainsi que le P. Apollinaire qui donne 1619 comme la date à laquelle parut la première édition de ce commentaire en deux volumes. Dans cet ouvrage, le P. Jacques donne d'abord une traduction du texte hébreu, puis une paraphrase; il collationne les diverses éditions et traductions en les comparant avec la Vulgate et discute avec soins les divers idiotismes. Dans la lettre d'introduction du premier volume de l'édition de 1637, adressée au cardinal François de la Rochefoucauld. Le P. Jacques se dit *fere octogenarius*. Il est donc inexact de dire, avec Bernard de Bologne, qu'il mourut à l'âge de 75 ans. 2. *Expositio in epistolam H. Judæ apostoli, in qua similia secundo* It. Petri postoli verba pariter expenduntur*, in-4°, Paris, 1620, (non 1630, comme le dit Bernard de Bologne). En 1630, cependant, le même exposé fut public en même temps que l'ouvrage suivant. 3. *De Ecclesia ante legem libri Ires, in quibus demonstratur quis a mundi principio usque ad Moysen luerit ordo Ecclesiae, quæ lesta, quæ tempta, quæ sacrificia, qui ritus et arremania? et alia mulla arcana ex fontibus praesertim sacri sermonis exhausta*, in-4°, Lyon, 1626. Paris, 1630. 4. *De Ecclesia post legem liber unus analogicus in quo ostenditur quanta sit similitudo inter legem naturalem et legem euangelicam*, in-4°, Paris, 1630. 5. *De orgio Christiano libri Ires : in quibus declarantur antiquissima et sacrosancta eucharistia typica mysteria, quæ in frumento ab Adam instituta, deinde a Nor additione vini illustrata perque totum orbem pie celebrata, sensim apud Gentiles In orgiorum vocabulo mendam, in ritibus horrendas foeditates contraxerant*. in-4°, Lyon, 1610. Ce livre, dont le titre est donné d'une façon défectueuse par L. Wadding et Bernard de Bologne, est cité par des antiquaires parmi les ouvrages rares. De la fusion des différentes œuvres du P. Jacques et de celles du Père Marc d'Aniane, un capucin espagnol anonyme de la province de Castille a composé un ouvrage compact intitulé : *Harmonia del bien y del mal. Duo sonoro*, in-16, Madrid, 1682.

Le P. Jacques Bolduc mourut à Paris le 8 septembre 1616 et non pas 1650 comme le disent plusieurs auteurs. à la suite de Bernard de Bologne.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. f). M. Cap.*, p. 12 ; L. Wadding, *Scriptore* O. M.*, Rome, 1906, p. 123; J.-H. Sbaraleo, *Supplementum*, 2^e édit., t. n, p. 6; Le Long, *Bibliotheca viem.* t. n. Paris, 1723. p. 516; J.-A. Hninirez Pinti, S. J., *In cantica canticorum*. l. 11. c. i. 6; P. Apollinaire. *Bolduc Jacques*. dans le *Diet. de la Bible*, t. t. col. 1S13-1S11.

Am. ΤΕΤΛΕΠΤ.

10. PARIS Mathieu, historien anglais (1200?-1259). Malgré les lumières qu'ont jetées sur ce personnage des travaux récents. Mathieu Paris est encore loin d'être parfaitement connu. Du fait qu'il a pris l'habit bénédictin au monastère de Saint-Albans (Hertfordshire) le 21 janvier 1217, on n'a conclu, non sans

vraisemblance, qu'il était né aux environs de 1200. Son nom qu'il écrit lui-même *Mathnus Parisiensis* ou *de Parisius* ne paraît pas donner d'indication sur son origine et il ne semble pas qu'il faille le mettre en relation avec la ville de Paris. Ce nom était, prétend-on, assez courant en Angleterre. Le seul événement saillant de la vie monastique de Mathieu Paris, c'est un voyage qu'il fit en Norvège en 1218, ayant été chargé par le pape innocent IV de visiter et de réformer l'abbaye de Munkholm, près de Trondjem, à laquelle il avait déjà rendu des services financiers l'année précédente. Sa vie de Paris se passa, en somme, dans le tranquille *scriptorium* de Saint-Albans, où il a travaillé d'abord sous la direction de Boger de Wendover, et dont il cul ensuite l'administration après la mort de celui-ci en 1226. Ce séjour à l'abbaye n'exclut pas d'ailleurs un certain nombre de voyages en Angleterre et peut-être même en France, voyages durant lesquels Paris cherchait à se documenter. Mais c'est peut-être à Saint-Albans même qu'il s'est procuré les matériaux les plus importants pour les grands travaux qu'il avait sur le chantier. Outre les ouvrages que lui fournissait la riche bibliothèque du monastère, outre les pièces qu'il réussit à y faire venir de divers côtés, il put y recueillir, de la bouche même de nombreux témoins, des renseignements précieux. Saint-Albans était un lieu de passage extrêmement fréquenté, et la cour du roi Henri III y fut, entre 1211 et 1258, de nombreux séjours. Paris nous parle des conversations qu'il eut à plusieurs reprises avec le souverain lui-même. C'est à Saint-Albans que notre auteur mourut en 1259, ou très peu après.

Mathieu Paris est exclusivement un historien et nous n'aurions pas ici à insister autrement sur son œuvre, si elle n'avait été exploitée, à l'époque de la Réforme, dans des intentions confessionnelles. Perdue de vue après ce moment, elle n'a été sérieusement étudiée, et pour elle-même, que dans la seconde moitié du xix^e siècle, où la critique historique a reconnu ses incontestables mérites. Elle comporte les numéros suivants : 1^o *Chronica majora*, très volumineuse chronique, rédigée suivant la méthode analytique (où l'auteur se sent quelquefois un peu gêné) et allant de la création du monde jusqu'à 1259. L'histoire littéraire de celle compilation a été bien débrouillée par H.-R. Luard, dans son édition de cet ouvrage. Jusqu'en 1235, Mathieu Paris ne fait guère que reproduire la chronique de Roger de Wendover (laquelle reposait elle-même, en grande partie, sur un travail antérieur dû, sans doute, à l'abbé Jean de la Celle, t. 1214). A celle chronique, Mathieu se contente de faire les modifications, additions, suppressions qu'il croit nécessaires, en renvoyant parfois à des « pièces justificatives », *Liber additamentorum*, qu'il réunit en même temps. A partir de 1235, la rédaction est exclusivement de Mathieu. A elle seule, d'ailleurs, cette partie qui couvre les années 1235 à 1259 est aussi volumineuse que tout le reste. Aussi bien, la période racontée est-elle d'une extrême importance: en particulier la dernière phase de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire attire spécialement l'attention de l'auteur; mais tous les événements du monde connu de lui, ceux de la Terre sainte en particulier, sollicitent également son regard. Il s'arrête d'abord en 1250, et donne une conclusion, s'occupe d'autres travaux, puis reprend son œuvre qui s'interrompt brusquement en mai 1259. 2^o *Historia Anglorum*, tel est le nom donné par le plus récent éditeur, F. Madden, à un ouvrage de Paris, appelé souvent autrefois *Chronica minora*, ou *Historia minor*. Composé après 1250, ce travail a été fait en extrayant de la Grande chronique, avec les additions et les modifications convenables, ce qui se rapportait plus spécialement à l'histoire de l'Angleterre, depuis la conquête

par Guillaume de Normandie, jusqu'en 1253. — 3e *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani*. De cette chronique de l'abbaye de Saini-Albans compilée entre 1390 et 1391 par Thomas Walsingham, c'est Mathieu Paris, qui a, selon toute probabilité, rédigé la première section de 793 à 1255. — 4. *Vite Offarum*, les vies des deux rois de Mercie, Oïton Ier et Ollon II. ont été attribuées à Paris. H.-R. Luard conteste cette attribution qui est au contraire maintenue par F. Liebermann. — 5. *Vita sancti Stephani (de Langton) archiepiscopi Cantuariensis*, Cette vie, dont l'attribution à Paris ne paraît pas contestable, n'est plus conservée que d'une manière fragmentaire (an. 1215-1220). Paris l'a composée en puisant d'une main un peu rapide dans ses ouvrages antérieurs. Cet archevêque avait eu d'assez sérieuses difficultés avec la curie romaine. Sa biographie est assez caractéristique de l'état d'esprit de notre auteur. — 6. À son propre témoignage (*Chron.*, l. v, p. 369), Mathieu avait écrit une *Vie de saint Edmond*, archevêque de Cantorbéry (1233-1210), dans laquelle il avait également consigné les *miracula* opérés par l'évêque Richard de Chichester (*ibid.*, p. 381). Il ne s'en est rien conservé.

La valeur de Mathieu Paris comme historien est considérable, et son œuvre constitue une des sources les plus importantes pour l'histoire générale et pour l'histoire ecclésiastique du XIIe siècle. L'ampleur et la sûreté ordinaire de son information, la sincérité dont il témoigne, la liberté aussi avec laquelle il exprime son jugement sur les personnes et les faits en font un témoin précieux. Mais son impartialité est parfois sujette à caution. D'esprit très « insulaire », il réagit avec vigueur contre ce qui pourrait atteindre les coutumes et les libertés de l'Angleterre. C'est ce qui explique en particulier l'altitude nettement agressive qu'il a prise, en nombre de passages, à l'endroit sinon de la papauté en tant qu'institution, du moins à l'égard de ses représentants les plus considérables au XIIe siècle. Ni Innocent III, ni Grégoire IX, ni surtout Innocent IV ne sortent grandis de son histoire, et il accumule contre ce dernier de considérables griefs. À la vérité, ce qu'il conteste, c'est moins le pouvoir de la papauté que la façon particulière dont celle-ci exerce ses droits en Angleterre. Il tient en spéciale horreur et les tributs féodaux imposés par la curie, et les levées de contributions ecclésiastiques extraordinaires qui se multiplient au XIIIe siècle, et les réserves en matière bénéficiale qui font aller à des étrangers les revenus de l'Angleterre, et les légats qui viennent trop souvent dans l'île pour servir les abus de la fiscalité pontificale.

Ce sont les protestations extrêmement vives de Mathieu Paris contre la curie qui ont motivé son insertion par Flaccius Illyricus dans le *Catalogus testium veritatis*, elles ont aussi amené Parker à l'éditer. Les plaintes sont si vives parfois, que Bellarmin et Baronius, les lisant dans ces publications protestantes, ont prétendu qu'elles avaient été interpolées par les éditeurs. Vaine échappatoire, car elles figurent en des manuscrits qui sont de la main même de l'auteur ou transcrits sous sa surveillance. Il est même remarquable que, révisant son œuvre, après qu'elle avait déjà été recopiée une première fois, Mathieu a pris la peine de corriger un certain nombre de ses critiques les plus véhémentes. Ces critiques s'expliquent par tout ce que nous avons dit et ne doivent pas donner le change sur les sentiments profonds du moine de Saint-Albans. Les abus, réels ou supposés, qu'il remarquait dans l'administration pontificale de son époque, ne l'amenaient pas à contester la réalité même des droits du Saint-Siège. L'on se tromperait lourdement, c'est F. Liebermann qui le fait remarquer, en faisant de lui un partisan de l'Empire dans la lutte de celui-ci contre

le Sacerdoce, et, ajoutant, en le considérant comme un précurseur de la Réforme.

1. *Textes*. — Des extraits de la *Grande chronique* avaient été donnés par Mathieu Flaccius Illyricus dans le *Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1556. p. 593-625; Parker donne une édition de la *Chronique* en 1571, reproduite à Zurich en 1580 et 1606, édition franchement mauvaise, et qui témoigne du plus capricieux arbitraire; en 1610, G. Wat donne à Londres une édition meilleure de la *Chronique* à partir de 1067 (sous le titre *Histria Anglorum*), de *Vita duorum Offarum et abbatum X. Albani*, et du *Liber additamentorum*; réimprimée à Paris, 1611. et à Londres, 1686. C'est à cette édition «pic sont empruntés les extraits de Brial dans le *Recueil des historiens des Gaules*, t. xiv, sur elle aussi que sont faites et la traduction française de Huttard-Bréhollrs, 1840, et la traduction anglaise de Giles, 1849-1851.— À partir de 1866, la collection anglaise des *Bolls series* donne successivement : 1. *Historia Anglorum (seu ut vulgo dicitur Historia minor)* par les soins de Fr. Madden, 3 vol., 1866-1869, le dernier contient une *Abbreviatio chronicorum Angine*, dont l'attribution à Mathieu Paris est plus que douteuse; 2. les *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani* de Th. Walsingham, publiés par IL-T. Riley, dont le 1. 1, 1867, contient les notices rédigées par Mathieu; 3. les *Chronica majora*, publiées par H.-IL Llanant. 7 vol., 1872-1883, travail magistral; F. Liebermann a extrait de ces éditions les passages plus particulièrement relatifs à l'Allemagne dans Mon. Germ. hist. Script., t. xxviii, 1888, p. 107-155; en 1879, ce même Liebermann a publié le texte encore inédit du fragment de la Vie d'Elcenne l'umglon. *Ungedruckte Anglo-Xormannische Gcschichtsquellen*, Strasbourg, p. 318-329.

2. *Travaux*. — On trouvera, en tête de l'édition de Wat, Londres, 1686, les notices et les *testimonia* antérieurs à 1640, rangés en deux catégories : les protestants, les catholiques. Blevr parmi ces derniers les appréciations de Baronius, *Annales*, an. 996, n. 63; an. 1197, n. 16 et 17, « *totus est (Matlucus) in carpendis romanm Eccleslm pontificibus* » et de Bellarmin, *De scriptor, eccles.*, an. 1215 : « *non jnuca leguntur tum in ipso libro cum in notis marginalibus quæ videntur addita ab hmrcticis ad invidiam conflandam Ecclestu romancv* », cette note passe dans les critiques catholiques postérieurs ; Possevin, *Pitseeu*, et d'autres.— Au XVIe siècle de : E. du Pin. *Xouitlle btblioth. des auteurs certes.*, t. X, 1706. p. 79; Fabricius, *Bibl. lat. Médite Aitatis*, l. v, Hambourg, 1736. p. 153-155.— La connaissance de l'auteur et de son œuvre doit à peu près tout aux travaux des auteurs anglais, ci-dessus nommés. Madden Hilcy et surtout Luard, voir les préfaces en tête de presque chacun des volumes édités; notice très complète de l'. Liebermann dans Mon. Germ. hist. Script., t. xxviii, 1888. p. 7-1-106; Th. DufTus Hardy, *Descriptive catalogue of mss. relating to the history of Great Britain and Ireland* (— *Bolls series*, n. 26). 1862-1871, voir la table alphabétique à la fin du t. m. notices « dans *Dictionary of national biography*, t. xliiii, 1895, au mot *Paris*, dans la *Brotest. Rral-Encyklopddie*, t. xn. 1993, au mot *Malluuis Baris*. — Peu d'études sur les idées mêmes de Paris, voir au moins : IL Plchn, *Der politische Charakter von Mathiüis Barisirnsis*, Leipzig, 1897. dans les *Slaats-und socialudssenschaftlthc Earschungen*, publiées par G. Schmoller. t. xtv, fuse. 3.

É. A MANN.

PARISIÈRE (Jean César Rousseau de LA) (1667-1736) naquit à Poitiers, le 3 mai 1667. Il étudia les belles-lettres, puis la théologie. En 1711, Il succéda à Fléchier sur le siège de Nîmes et il s'occupa très activement de son diocèse; les appelants de la bulle *Unigenitus* le signalent comme un de leurs adversaires. Délégué à l'assemblée du clergé de 1730, Il lit la harangue de clôture et, dans son discours au roi, il indiqua nettement ses sentiments sur les questions controversées. Il mourut à Nîmes, le 15 novembre 1736. — De son vivant, l'évêque de Nîmes ne publia que sa *Harangue au roi*, qui (et dénoncée par l'abbé Pucelle comme contenant des maximes propres à provoquer des troubles, mais l'évêque se justifia, dans une lettre adressée, le 18 novembre 1730, au cardinal de Fleury. La Parisière laissa de nombreux manuscrits aux jésuites, et le P. Senaull publia de lui un recueil, sous le titre *Bancgriques, sermons, harangues et autres pièces d'éloquence*, 2 in-12, Paris, 1710.

On lui attribue, mais à tort, cc semble, l'allégorie intitulée *Le bonheur et l'imagination*. Insérée dans les *Œuvres* de M. Bernard.

Michnud, *Riographie universelle*, t. xxxir, p. 117; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix, col. 217; Feller-Weiss, *Riographie universelle*, t. vi, p. 371; Richard el Ginnmd. *Bibliothèque sacrée*, t.xix, p. 21 ; Descsnrnts, *l ess siècles littéraires*, t. v, p. 91-92; l-éon Ménard, *Histoire des évêques de Nîmes*, 2 in-12, Iji Haye. 1737, t. n, p. 181-181 ; Léon Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique cl littéraire de Nîmes*, 7 in-4., Paris, 1750-1758, t. n, p. -113, 145-447, 451-155, 466-467, 178, 510-511, 520-523. 528-530, 510, 550-553; A. Germain. *Histoire de l'Église de Nîmes*, 2 In-12, Pari.* , IIW2, t. n. p. 4 12-450; *Gallia Christiana*, t. vi, col. 464-465; *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs français*, p. 195-196; Dreux-Duradict, *Histoire littéraire du Poitou*, t. n, p. 297-309 ct *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, l. iv, p. 463.

J. Ca RREYRE.

PAR ISIS Pierre-Louis, évêque français, Orléans, 12 août 1795-Arras, 5 mars 1866. — Connu pour son éloquence, appelé à donner en 1827 le panégyrique de Jeanne d'Arc, alors qu'il était simple vicaire à Saint-Paul d'Orléans, il fut nommé en 1828 curé de Gicn ct, le 28 août 1834, évêque de Langrcs. Il demeura à Langrès dix-sept ans. Durant ces années, il fut un des personnages les plusen vue, sinon le personnage le plus en vue.de l'épiscopat français. L'Église de France combattait alors pour la conquête de scs libertés indispensables ct, en premier lieu, jour la liberté d'enseignement. Elle était appelée au combat par Montalembert; l'épiscopat hésitait â suivre,soit par crainte d'un échec qui l'eût déconsidéré, soit parce qu'il lui répugnait de suivre un laïque ct de se placer sur le terrain où 'appelait celui-ci. Cc fut Parisis qui l'entraîna par sa fameuse lettre du 20 août 1844 : *Lettre de AL l'évêque de Langres à M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives aux libertés de l'Église*, où l'avaient amené scs entretiens avec l'évêque de Liège, van Bommcl.A partir de cc moment, il est au premier rang des combattants; il multiplie les brochures pour revendiquer la liberté de l'enseignement. Il a été question, A l'article Libéralisme, t. ix, col. 573-574, de son fameux *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*, 1847, où il réfute l'objection des libéraux anticléricaux qu'un catholique ne peut être libéral. Il jirofcsse alors, a-t-il été dit, « le libéralisme de Lamennais, mais soigneusement limité, précisé ct surtout nettement pratique ».

En 1848, après l'élection de Pic IX ct avec la révolution de février, il crut ouverte Père définitive de la liberté ct de l'entente entre la liberté ct l'Église. Mais cc chef « de la petite armée des *catholiques avant tout*, républicain, presque socialiste », comme écrit Debidoir, *Histoire des rapports de PÉglise et de t'État en France*, 1.i, p. 486, s'il sert sincèrement la liberté, c'est qu'il en attend le bien de l'Église. A l'Assemblée constituante, où il a été élu par le Morbihan, il siège au comité des cultes, chargé de mettre l'organisation ecclésiastique en harmonie avec la France nouvelle, ct à la commission désignée pour chercher des remèdes aux plaies sociales. A la Législative, où il figure aussi, il est l'un des quatorze de la commission nommée pour examiner le projet Falloux sur l'enseignement. Là, son attitude déroute Montalembert dont il commence à se séparer. Le projet Falloux est un compromis; autour de cc projet les évêques se divisent. Or, Parisis, qui a tant lutté pour la liberté de l'enseignement, est loin de l'approuver dans sa brochure, *La vérité sur la loi de l'enseignement*, 1850; au moment du scrutin, il s'abs-tiendra, parce que. dira-t-il ensuite, H ne voulait pas paraître blâmer Indirectement scs collègues opposants. Il sera cependant un des premiers à profiter de la loi.

Nommé le 12 août 1851 évêque d'Arras, il prend possession de son siège le 21 octobre; dès lors, il se consacre uniquement à scs devoirs épiscopaux et, s'il se mêle encore aux ailaircs publiques, c'est quand cc* devoirs mêmes l'exigent : il est alors effacé par Pie ct Dupanloup. Puis, on ne le trouve plus aux côtés de Montalembert ct dans les rangs des libéraux catholiques; ces libéraux prennent quelque peu figure de gallicans ct il est resté fidèle à l'ultramontanisme du début. Il est donc dans le camp des ultramontains avec vers dont i) prend plusieurs fois la défense contre les évêques qui le condamnent. D'autre part, il avait favorisé la candidature de Louis-Napoléon à la présidence de la République» puis après avoir affecté un dédain amer pour la vie publique et privée du prince (Lccanuct. *Montalembert*, I. ni, p. 7), il accepta le coup d'État ct exalta l'empereur à la grande indignation de Montalembert qui, ayant cru un moment aux promesses impériales, revint vite à la liberté. Il fallut le* événements d'Italie pour désenchanter Mgr Parisis; dès lors, il protesta soit par scs discours, soit par des brochures contre toute atteinte au pouvoir temporel ct aux droits souverains du pape. Ainsi l'écrit Intitulé : *L*évêque d'Arras à l'auteur de la brochure*, « *Le pape el le Congrès* », 1860. En 1865, après le *Syllabus*, par un nouveau *Cas de conscience sur les libertés publiques*, il tenta d'adapter aux principes de l'acte pontifical son *Cas de conscience* de 1847.

Robitaille, *Vie de Mgr Parisis*, Arms, 1866 ; L. Follloley, *Montalembert et Mgr Parisis*, Paris. 1901 ; *L'épiscopat françaisauXtX-siècle*, Paris, 1900; Ch. Guillemand, *Pierre-Louis Parisis*, 3 vol., Paris, 1916-1921; cf. la bibliographie de* articles Liiiùralismi , deuxième ct troisième périodes, ct Montalembert .

C. Constantin.

PARISOT pierre Curcl, plus connu sous le nom de Père **NORBERT** ct aussi de l'abbé **PLATEL** (1697-1769). - - Il naquit à Bar-le-Duc en 1697 d'une famille d'artisans, fit chez les jésuites de sa ville natale des études soignées, puis entra chez les capucins de Saint-Mihlcl, où il fit profession en avril 1716, sous le nom de Norbert. Il exerça le ministère à Tout, à Saint-Dié, à Pont-à-Mousson où il eut avec les jésuites de l'université ses premiers conflits. En 1734, il accom-pagne à Rome son provincial ct, s'étant fait remarquer pour son entregent, il est nommé en 1736 procureur général des missions étrangères de France. Peu après, il part pour Pondichéry, où il devait prendre une part considérable aux discussions entre jésuites ct capucins relatives aux rites malabarcs. Voirart. Ma l a i i a r e s (*Rites*), t. ix, col. 1719, 1730 sq. Ces discussions se compliquèrent d'un conflit de juridiction se rapportant au couvent des ursulines françaises qui venait d'être établi à Pondichéry. C'est pour exposer au Saint-Siège les griefs de scs confrères qu'en février 1740 le P. Norbert s'embarque à Pondichéry, à destination de l'Europe. (Il est impossible de trouver place pour un voyage en Amérique où le capucin, au dire du pamphlétaire Chevrier, aurait été expédié, comme indésirable, par les ordres du conseil souverain de la colonie.) Arrivé à Lorient en septembre 1740, il est à Rome à Pâques de 1711, ct semble avoir reçu d'abord de Benoit XIV un accueil très favorable.

Préoccupé de briser les dernières résistances que le Saint-Siège rencontrait encore dans la question des rites malabarcs et chinois, le pape agréa avec plaisir l'hommage que le P. Norbert lui lit, en 1742.de doux ouvrages qu'il venait de faire imprimer en Avignon, d une part, les *Mémoires contenant différentes relations au sujet des disputes entre les missionnaires*, d'autre part, *VOraison funèbre de M. de Visselou, evêque de Claudiopolis, vicaire apostolique en Chine*, que le P. Norbert avait prononcée à Pondichéry, le 11 décem

bre 1737 (sur *visi*^{delou}, voir t. ix, col. 1721-1723). Encouragé par celle approbation, le P. Norbert entendit élargir ses attaques contre la Compagnie de Jésus; l'on sut bientôt qu'il préparait la rédaction de volumineux mémoires où il était à penser que les jésuites ne joueraient pas le beau rôle. Ceux-ci firent intervenir la cour de Franco et le cardinal de Tencin, pour empêcher la publication. Voir sur celle négociation les documents inédits, fournis par P.-A. Kirsch, *Zur Geschichte der Zensurierung des P. Norbert*, dans *Théologische Quartalschri*/I, t. lxxvi, 1901, p. 361-378; ces documents confirment, dans l'ensemble, ce que le P. Norbert écrira plus tard dans ses *Lettres apologétiques*. Ne pouvant se faire imprimer à Borne, le P. Norbert se transporte à Lucques, où les deux volumes de *Mémoires* paraissent, en français et en italien, avec toutes les approbations nécessaires des autorités locales, fin juillet 1741. Le capucin en fit immédiatement hommage à Benoît XIV, qui se défendit ultérieurement d'avoir reçu le livre en mains propres. Kirsch, *loc. cit.*, p. 366, n. 3. Sur des plaintes très vives qui furent bientôt déposées, le pape, particulièrement irrité de ce que le P. Norbert avait fait figurer en tête de celle deuxième série de mémoires la lettre pontificale relative à la première série, déclara qu'il laisserait l'affaire suivre son cours devant le Saint-Office auquel l'ouvrage avait été dénoncé. La S. Congrégation rendit son jugement le 1er avril 1745. Texte dans *Analecta Juris pontificii*, t. i, Rome, 1855, col. 1257-1260. Le livre était condamné soit en français, soit en italien. Les considérants longuement motivés insistaient particulièrement sur le fait que la publication était contraire aux règles antérieurement promulguées et relatives aux livres traitant des missions; ils ajoutaient : « l'on ne pouvait pas permettre sans offense des bons et sans scandale des âmes que le livre jouit de la lumière publique ». Mais, toujours préoccupé de la répercussion possible de cette condamnation dans l'affaire des rites, que Benoît XIV venait de régler par la bulle *Omnium sollicitudinum* du 12 septembre 1741 le décret du Saint-Office ajoutait: « N. S. P. le pape interdit à toute personne d'inférer en aucune manière et de soutenir que la condamnation du P. Norbert renverse ou diminue en la moindre partie la constitution susdite, dont il requiert et prescrit la pleine observance de la part de tout le monde. »

À partir de ce moment, la vie du P. Norbert devient une longue série d'aventures dont le détail n'intéresse plus guère la théologie. Ses ennemis (et il en eut un peu dans tous les camps) aimeraient à le faire passer pour un apostat, ayant quitté son ordre sans permission régulière de ses supérieurs, ayant donné à diverses reprises, soit en Hollande, soit en Angleterre, soit en Allemagne, des gages aux calvinistes, aux Jansénistes d'Ulrecht, aux anglicans, aux luthériens, ayant vécu par ailleurs d'expédients plus ou moins avouables. Dans les volumineux mémoires et les apologies qu'il a multipliées, le P. Norbert publie de nombreuses pièces attestant que sa situation, pour extraordinaire qu'elle pût paraître, n'a jamais cessé d'être régulière. Seule une vérification systématique de toutes ces pièces permettrait des conclusions fermes. Toujours en 1745 (pie, le 24 avril 1759, le pape Clément XIII lui accordait un bref de sécularisation; constatant que « le frère Norbert de Lorraine avait été contraint par de violentes persécutions de fuir jusqu'à présent d'un pays dans un autre, molesté et continuellement poursuivi pour des motifs dont le pape était parfaitement instruit », il l'autorisait à demeurer hors de son ordre et le mettait sous la juridiction de l'évêque de Toul. Texte de ce bref dans les *Mémoires*, éd. de 1766, t. lit, p. 13 L Les capucins paraissent avoir conservé de bons rapports avec lui. L'abbé Parisot, qui d'ailleurs por-

tera plus volontiers désormais le nom de Platel, après avoir essayé de s'établir en Lorraine, puis à Paris, ne tarda pas à partir pour le Portugal où il secondera de tout son pouvoir la politique de Pombal, qui, après avoir fait expulser les jésuites (1759), s'attachait à les déshonorer. La lettre de l'abbé Platel sur l'exécution du jésuite Malagrida, 22 septembre 1761, jette un jour étrange sur la mentalité de son auteur, et c'est une mauvaise action. Platel ne tardera pas à quitter Lisbonne, en 1763; il dut séjourner quelque temps à Paris, où depuis 1761 les jésuites ne lui inspiraient plus de crainte. Il finit par rentrer en Lorraine, se retira aux environs de Commercy; il mourut le 7 juillet 1769.

La volumineuse production littéraire de l'abbé Parisot est presque entièrement dirigée contre les jésuites. À l'exception de deux ouvrages d'inspiration plus sereine : *Diurnal à l'usage des marins*, Marseille, 1742, rédigé lors de son voyage de retour en Europe, et *La foi des catholiques, où on voit que les accusations portées contre eux ne proviennent que du peu de connaissance qu'on a du fonds de leurs principes et de l'esprit de leurs pratiques*, Lisbonne, 1761, rédigé lors d'un assez long séjour à Wolfenbüttel, en 1759, et qui peut passer pour une apologie du catholicisme en face du protestantisme. Voir *Mémoires*, éd. de 1766, t. nr, p. 129 sq. En dehors de cela, tout le reste est ou défense personnelle ou diatribe contre les jésuites tournant à la manie. Voici les principales de ces productions : 1. *Mémoires contenant différentes relations au sujet des disputes entre les missionnaires*, 2 vol., Lucques (en réalité Avignon), 1712. — 2. *Oraison funèbre de M. de Visdelou, évêque de Claudiopolis*, Cadix (en réalité Avignon), 1712, insérée aussi dans les *Mémoires*, éd. de 1766, t. n. 2 partie, p. 107-173. — 3. *Mémoires historiques sur les missions des Indes orientales*, 2 in-4., Lucques, 1744. condamnés par le décret du P' avril 1745. Ces *Mémoires* ont été successivement augmentés. D'après un avis qui se lit en tête de la 3^e édition, il y aurait eu une 2^e édition à Paris, qui suivit de près la première, l'ne 3^e édition en 2 in-4^e porte l'indication Besançon, 1747, et le titre suivant : *Mémoires historiques présentés au souverain pontife Benoît XIV sur les missions des Pères jésuites aux Indes orientales, où Von voit leur constante opiniâtreté à défendre et à pratiquer les rites idolâtres et superstitieux du Malabar, condamnés et anathématisés fuir plusieurs papes, et les continuelles persécutions qu'ils ont faites aux fidèles ministres de l'Évangile et du Siège apostolique*. Cette édition est complétée par un t. m. paru à Londres, 1751, sous ce titre : *Mémoires historiques, apologétiques, etc., présentés en 1751 au souverain pontife Benoît XIV... avec un détail de la conduite des Pères jésuites à l'égard de Benoît XIV et de l'auteur de cet ouvrage*. Cette édition fut mise à l'index par un nouveau décret du Saint-Office. en date du 21 novembre 1751. *Anal. Juris pontific.*, t. v, col. 1261. Enfin, sous le nom de l'abbé C.-P. Platel, parut à Lisbonne. en 7 in-1^o. une édition nouvelle sous le titre : *Mémoires historiqu-s sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège, où l'on verra que le roi de Portugal, en proscrivant de toutes les terres de sa domination ces religieux révoltés, et le roi de France voulant qu'à l'avenir leur société n'ait plus lieu dans ses États, n'ont fait qu'exécuter le projet déjà formé par plusieurs grands papes de la supprimer dans toute l'Église*. Chose curieuse à signaler, cette édition porte en tête l'approbation de l'inquisition portugaise; les rapports des docteurs discutent gravement les raisons qu'avait données en 1745 et en 1751 l'inquisition romaine pour condamner le livre et démontrent que ces raisons n'ont point de valeur en Portugal. S'ne des temps! Les 1^{ers} premiers volumes de cette édition reproduisent sensiblement les 3 de la troisième édition, outre au t. ni, les pièces relatives

aux aventures ultérieures de l'auteur; les 3 derniers donnent surtout des pièces justificatives, relatives à l'histoire des missions. H va sans dire que cette masse de documents ne peut être utilisée sans un contrôle sérieux, mais il \ a dans tout cet amas des pièces que Ton ne saurait négliger. — 4. *Lettres apologétiques du P. Norbert, capucin, où il déuoitc des calomnies que les PP. jésuites ont répandu* (sic) *surtout en Italie et en France dans un grand nombre de libelles contre sa personne et ses ouvrages*, 2 in-8®, Lucques, 1746. — 5. *Lettre du P. Norbert à Monseigneur le prince de *.. au sujet des guerres présentes*, Anvers, 1757, curieuse pour faire connaître l'attitude adoptée, durant la guerre de Sept ans, parle capucin réfugié en Allemagne. - 6. *Histoire du passage du P. Norbert à Pétai de prêtre séculier*, s. l., 1759; les mêmes documents se retrouvent dans les *Mémoires*, édit. de 1766, t. ni, p. 1-154. — 6. *Lettre de M. l'abbé Platel à scs amis de Paris contenant une relation exacte et circonstanciée de l'exécution du P. Malagrida, jésuite*, écrite de Lisbonne le 22 décembre 1761; il en existe aussi une traduction italienne, qui paraît plus longue que l'original français.

Γ.-Α. de Chevrier, *La vie du fameux Père Norbert, ex-capu-etn, connu aujourd'hui sous le nom de l'abbé Platel*, Londres. 1762, est un pamphlet libidineux, qui en a malheureusement imposé aux auteurs subséquents; en dehors de quoi il ne reste plu-» que le^ auteurs do blo-Libliogrnphtc\ : Jôchcr-KotcTrnund, *Gclehrtes lxxikon*, t. v, 1816, au mot *Norbert*; Feller, *Biographie universelle*; QuCARD, *La France littéraire*, t. Vf, 1831, p. 146, au mot *Norbert*; Michaud, *Biographie universelle,h Norbert*; Hoefcr, *Nouvelle biographie générale,h Partsnl*; *Kirchcnlcxxikon*,2· édit., t. ix, 1895, art. *Parisot*, par t). Pfûlf, S. J. (informé, mais tendancieux); Hurler, *Nomenclator*, 3· édit., t. v a. 1912, col. 171. — l'-.H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. n a, Bonn, 1885, p. 771-776; P.-A. Kirsch, *Zur Geschichte der Zensurierung des P, Norbert*, dans *Theologische Quartalschri/t*, t. i.x x x v i, 1904, p. 364-378.

É. Amann.

PARJURE, voir Serment (/«"aux).

PARMENTIER Antoine (1668-1722) naquit, le 29 avril 1668, à Nivelles, dans le Brabant. Il fut docteur en théologie de la faculté de Louvain. En 1702, on le trouve curé de Braine-l'Alleud, à deux lieues de Nivelles. Il devint président du grand collège des théologiens, dits du Saint-Esprit, à Louvain, 1702-1722, et il reçut le litre de docteur en théologie, le 21 août 1703. Il mourut à Namur le 12 mai 1722. Il a laissé quelques écrits en vers sur la bulle *Unigenitus*, contre Opstrüel et d'autres opposants.

l'ellcr-Weks, *Biographie universelle*, I. vi, p. 376; Delvenne, *Biographie des Pags-Bas*, t. n, p. 221; *Biographie nationale belge*, t. xv, col. 61-1-615. Éd. Keussens a raconté longue nenl toute l'hhtolrc du grand et du petit collège de» thé dagicn-». dits du Saint-Esprit, dans les *Analctcs pour servir d l'histoire ecclésiastique de ta Belgique*, IP série, t. i, p. 153-215.

J. Carrbyre.

PAROUSIE. · L Sens et emploi du mot dans le Nouveau Testament, II. Les signes de la parousie. 111. Le temps de la parotisie.

1. Sens et emploi du mot dans le Nouveau Testament. Le mot · parouslc ·, παρουσία, est employé 24 fois dans le Nouveau Testament. Il a plusieurs acceptions.

1· Il a le sens de *présence*. Paul se réjouit de la présence de Stéphane, de Fortunat et d'Archaïque, χαίρω δέ ἐπι τη παρουσία Στεφανά, qui supplée à l'absence des Corinthiens. I Cor., xvi, 17. Exhortant les Philippicus à travailler a leur salut, il oppose le temps de son absence à celui de sa présence, iv τη παρουσία μου. Phil., il, 12. (.cite acception, que l'on retrouve encore dans II Cor., x, 10, est frequente chez

les classiques : Eschyle, *Perses*, 169; Euripide, *Alceste*, 606; Sophocle, *Afax*, 510, *fclectrc*, 948.

2° Le mot parousie a aussi le sens *d'arriver*, de *venue*, c'est le commencement de lu présence. Dieu console son apôtre par l'arrivée de Tile, ἐν τη παρουσία Τίτου. Il Cor., vu. 6-7. Paul annonce sa nouvelle parouslc aux Philippicus, c'est-à-dire sa nouvelle venue auprès d'eux ; διά τη ἐμη παρουσία πάλιν προ ὑμα . i, 26. Cette acception est également en usage chez les classiques : Euripide, *Alceste*, 209; Thucydide, i, 128. 5.

Le mot parousie est employé seulement quatre fois dans la Bible des L.XN : au sens d'arrivée dans Néhémle, n, 6, d'après une leçon du codex A (le codex B a πορεία, leçon qui s'harmonise mieux avec le contexte), ct dans II .Mac., vin, 12; au sens d'arrivée ou de présence dans Judith, x, 18; II .Mac., xv, 21.

3U Parousie est aussi un terme technique, une expression olllciclle pour désigner la *visite de personnages éminents*, généralement d'un roi, d'un empereur. Les papyrus, les *ostraca*, les inscriptions fournissent une abondante documentation, qui s'étend depuis l'époque des Ptolémées jusqu'au n* siècle apres Jésus-Christ. Les principaux textes ont été réunis par Adolf Delssmann dans son ouvrage devenu classique, *Licht oom Oxten*, Tubingue, 1909, p. 279-283.

En Egypte, à l'occasion de la parousie d'un prince, il y avait des contributions, des impôts, assez souvent mentionnes sur des *ostraca* (tessons de poterie qu'on utilisait pour écrire). Wilckcn, *Griechische Ostraka*, t. i, p. 271 sq., cité par Delssmann. Le papyrus de Flinders Petrie (u, 39) qui remonte au nr siècle avant J.-C., mentionne une contribution pour offrir une couronne d'or â un roi lors de sa parousie. On faisait de grands préparatifs; un papyrus retrouvé dans la momie d'un crocodile sacré raconte que, pour une parousie de Ptolémce II Soler, une grosse livraison de blé avait été faite: les fonctionnaires se sont donné beaucoup de mal : καί προσεδρευόντων διά τε νυκτό καί ημέρα μέχρι του το προκειμενον ἐκπληρώσαι καί την ίπιγβ-γραμμένην προ τ ν του βασιλέω παρουσιαν αγοράν... occupés assidûment null cl jour jusqu'à cc que la lâche fût accomplie cl que les marchandises fussent inscrites en vue de la parousie du roi... *The Tcbtunis papyri*, n. 48, I. 9 sq., vers 113 avant J. C.

Cc n'est pas seulement en Egypte que l'on trouve cet emploi du mot parousie, mais encore en Asie, en Grèce. Une inscription trouvée à Oibla, et datant du m· siècle avant J.-C., raconte une parousie du roi Sailaphar-nès dont un riche bourgeois paya les frais. Dillcnbcrger, *Sylloge inscriptionunt gni carum*, 2e édit., n. 226, 85. La première visite de l'empereur Hadrien en Grèce avait été le début d'une ère nouvelle; une Inscription de Tégée est datée de la LXIX· année de la première parouslc du dieu Hadrien en Grèce : έτου ξθ' άπά τη θεού 'Αδριανού το πρώτον ί τήν 'Ιούλλάδα παρουσία . *Bulletin de correspondance helh nique*, 1901, p. 275.

En souvenir d'une visite de Néron, les villes do Corinthe ct de Patras avaient frappé une monnaie, In première avec l'inscrlplion : *Aducntus aug(usli) Co-rfinthi*), la seconde avec une Inscription semblable : *Aducntus Augusti*. Ici *aducntus* est la traduction du mol grec παρουσία. Delssmann, *op. cit.*, p. 282.

4V Dans le Nouveau Testament, le sens technique de parousie est appliqué au *retour glorieux du Christ*, à la visite qu'il rendra de nouveau au monde lors du jugement, quatre fols dans Matth., xxiv, 3, 27, 37, 39; sept fois dans les épftres de saint Paul, I Cor., xv, 23; I Thés., n. 19; ni. 13; iv, 15. V, 23; II Thés., n, 1, 8; deux fois dans Pépftre de saint Jacques, v, 7, 8; deux fois dans la seconde de Pierre, i, 16: m, 4: une fois enfin dans la première de Jean, n. 28, soit 16 fois en tout.

La *Secunda Petri* (nr, 12) nomme aussi in parousie

du jour de Dieu, την παρουσίαν τη του Θζου ημέρα , expression équivalente à l'avènement du jour de Jahwch, avènement qui se confond avec la parousie glorieuse du Christ.

L'Antichrist, l'adversaire des justes, du règne de Dieu et du Messie, aura, lui aussi, sa manifestation: par la puissance de Satan il aura sa parousie : ου (ανόμου) έστιν ή παρουσία κατ' ένέργζιαν τοϋ σατανά. Il Dies., ιι, 9. C'est le triomphe de la Bête d ms l'Apocalypse, mais un triomphe suivi d'une défaite définitive.

La Vulgate rend bien les différentes acceptions du mot παρουσία, sauf une seule fois dans U Pci., i, 16, où elle a *præsentia*, tandis que *adventus* serait mieux. Dans I Cor., xvi, 17; II Cor., x, 10; P.ill., n, 12, elle traduit par *prwscntfa*; dans II Cor., vu, 6, 7; Phil., t, 26, par *adventus*. Comme les monnaies de Corinthe et de Patras, c'est encore par *adventus* qu'elle exprime le sens spécial de parousie, celui de visite solennelle, d'arrivée officielle et glorieuse. Matth., xxiv, 3, 27, 37, 39; I Cor., xv, 23; I Tness., n, 19; m, 13; iv, 15; v, 23; II Tness., n, 1, 8; Jac., v, 7-8; II Pet., ni, I; I Joa.. n, 28 et aussi II Thess., n, 9; II Pet., m, 12.

Peut-être lors de la parousie d'un Plolémie ou d'un diadoque aimait-on offrir une couronne, comme dans le cas rapporté par le papyrus de Minders Petrie que nous avons cité plus haut. Si cet usage a existé, il a pu amener saint Paul à associer l'idée de la couronne et celle de la parousie : *quelle est, en effet, mire espérance, notre joie, mire couronne de gloire? N'est-ce pas vous, devant Noire-Seigneur Jésus, dans (le jour de) sa parousie?* I Thess., n, 19.

Le sens spécial du mot parousie a Uni par prévaloir, si bien qu'aujourd'hui quand on parle de la parousie, il s'agit toujours de *l'avènement glorieux du Christ*.

Il suffira de donner ici quelques indications sur les signes et le temps de cette parousie.

IL Les signes de la uahocsik. — Dans le discours sur la ruine du temple et la fin du monde présent, Notre-Seigneur décrit sa parousie en termes apocalyptiques : Matth., xxiv, 21-30: «Car il y aura alors une grande détresse, comme il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura plus; et si ces jours ne devaient être raccourcis, aucune personne vivante ne pourrait être sauvée; mais, à cause des élus, ces jours seront raccourcis. Alors si quelqu'un vous dit: Voyez, le Christ est ici ou: C'est ici, ne le croyez pas; car il surgira de faux Christs et de faux prophètes, et ils fourniront de grands signes et des prodiges, de façon à induire en erreur, s'il était possible, même les élus. Voyez, je vous ai dit d'avance. Si donc ils vous disent : «Voici qu'il est au désert», ne sortez pas. «Voici qu'il est dans les celliers», ne le croyez pas; car ainsi que l'éclair sort de l'Orient et brille jusqu'au couchant, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Où est le cadavre là se rassembleront les vautours. Mais, aussitôt après la détresse de ces temps, le soleil sera obscurci, et la lune ne donnera pas sa lumière, et les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des deux seront ébranlées. Et alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront, et ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec grande puissance et gloire. » Trad. Lagrange, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 163 sq. Cf. Marc. xm. 19-26; Luc., xxi, 25-27; Luc ne parle pas de la chute des étoiles, mais seulement de signes dans les astres, soleil, lune, étoiles.

Saint Paul insiste en termes très obscurs sur le signe de l'Antichrist, qu'il appelle «l'homme du péché, le (ils de la perdition, l'adversaire, l'impie) ». II Thess., n. 3-12. Nous n'avons pas à expliquer ici la notion d'Antichrist; il suffit de rappeler que l'Apocalypse

l'entend dans le sens d'une puissance politique et philosophique adverse, et la *Prima Johannis* dans le sens d'hérétiques. I Joa., n. 18, 22.

L'obscur Issus et la chute des astres sont dans l'Ancien Testament des images qui désignent une puissante intervention de Dieu. Lors de la ruine de Babylone, les étoiles et les constellations ne font pas briller leur lumière, le soleil s'obscurcit, la lune ne donne plus sa clarté. Is., xxi, 10; au début du jugement exercé contre Édom, les étoiles tombent comme les feuilles de la vigne et du figuier. Is., xxxiv, 1; d ms ÉzéchieJ, le ciel prend le deuil lors de la défaite de l'Égypte, les astres s'obscurcissent. Ez., xxxv, 7-8. On trouve des images analogues d ms Amos, vii, 9; Joel, n, 2; Sophonie, i. 11, 15; Jérémie, iv, 23. Les auteurs bibliques aimaient associer la nature aux événements de l'histoire. Quand Israël sort d'Égypte, les montagnes bondissent comme des béliers et les collines comme des agneaux. Pt. exiv, L

Notre Seigneur reprend les expressions dont se servaient les prophètes pour désigner d'une manière éclatante les interventions de Dieu, soit de leur temps, soit d ms l'avenir, «au jour de Jahwch». L'écroulement des astres demeure sans doute une image; il n'est pas un prodrome de la parousie, mais en fait partie. Le ciel s'ébranle et le Fils de l'homme vient. Comme signes avant la parousie il reste la détresse et les faux prophètes. les faux Christs. Mais ces signes sont très vagues; on a plutôt l'impression d'un événement subit :

* Car il en sera de l'avènement du Fils de l'homme comme du temps de Noé. Car, de même que, dans le temps qui précéda le déluge, on mangeait et on buvait, on épousait et on donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra d ms l'arche, et ils ne se doutèrent de rien jusqu'à ce que vint le déluge et il les emporta tous, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme. Alors deux se trouveront d ms les champs : un est pris et un est laissé; deux femmes moudront à la meule : une est prise et une est laissée. » Matth., xxiv, 37-41, trad. Lagrange. Suit une exhortation à veiller, il faut dire prêt comme le serviteur qui attend son maître sans savoir quand il viendra. Matth., xxiv, 42-51. Mire a aussi toute une péricope sur l'incertitude du temps de la parousie, xm. 32-37. Le discours sur la parousie d ms Luc., xxi, 22-37, indique aussi un événement soudain. Alors que l'état de la Judée serait le signe de la ruine prochaine du temple et qu'on aurait le temps de fuir, Matth., xxiv, 4-20; Mire. xm, 6-18; Luc. XXI 8-21. la parousie arrivera à l'improviste, comme un voleur, ou comme le cataclysme du déluge.

III. Le temps de la parousie. — Pour plus de clarté, nous distinguerons ici les évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament, épîtres, Apocalypse, où il est parlé des temps de la parousie.

I. Dans les évangiles. — Toute une école critique a prétendu (pie Notre-Seigneur avait enseigné l'avènement prochain et presque immédiat du règne de Dieu. Jésus aurait accepté les idées eschatologiques de son temps. D'après J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Heiche Gottes*, Göttingue, 1900, il aurait attendu un avènement subit du règne de Dieu, une intervention miraculeuse qui aurait transformé le monde et inauguré un règne de justice dont lui-même aurait été le chef. M. Albert Schweitzer pense trouver dans le messianisme eschatologique la meilleure explication de la vie du Christ : Jésus attendait la manifestation imminente du règne de Dieu dont il croyait être le Messie : il l'attendait même pour le temps de la moisson. Le Ois de David deviendrait alors le Fils de l'homme annoncé par Daniel. Comme le moment approchait, Jésus envoie ses disciples en mission pour presser les gens de se convertir; ils n'auront pas achevé de parcourir les villes d'Israël (pie le Fils de l'homme sera venu (cf.

Mntth., x, 23) et le royaume de Dieu établi. Mais l'événement attendu ne vint pas. Alors Jésus comprit qu'il devait mourir avant et expier pour le peuple. Aussitôt après sa mort aurait lieu sa parousie, il reviendrait comme juge et inaugurerait sur la terre le règne final de Dieu. A. Schweitzer. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1913, p. 390 sq. Avec des nuances diverses les partisans de l'école eschatologique pensent que le message de Jésus se résume dans l'annonce de la proximité du royaume et de la parousie.

Les textes qui se réfèrent dans les évangiles à l'avènement du royaume peuvent se répartir en quatre séries. Je cite d'après les traductions du K. P. Lagrange. 1. Une première série présente le royaume comme déjà existant : « Mais depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume de Dieu est pris de force, et les violents s'en emparent. » Matlh., xi, 12; ci. Luc., xvi, 16. — « Mais, si je chasse les démons par l'esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu sur vous est arrivé. » Mntth., xn, 28; cf. Luc., xi, 20. — • Les pharisiens lui ayant demandé : quand donc vient le règne de Dieu? il leur répondit, et dit : « L'arrivée du règne de Dieu ne saurait être observée, comme si l'on pouvait dire : voici qu'il est ici, ou : il est là; car voici que le règne de Dieu est au-dedans de vous. » Luc., xvii, 20-21.

2. Une deuxième série de textes présente le royaume comme grandissant peu à peu avant d'être réalisé. On peut citer la parabole du grain de sénévé, toute petite graine qui devient un arbuste dans lequel les oiseaux du ciel font leurs nids, Matlh., xm, 31-32; Marc., iv, 31-32; Luc., xm, 18-19; la parabole de l'ivraie dans les emblavures, la bonne semence croît lentement en même temps que la mauvaise. Matlh., xm, 24-30. L'appel des gentils qui entrent dans le royaume à la place des Juifs implique bien aussi un certain laps de temps : parabole des invités aux noces, Matlh., xxi, 2-10; Luc., xiv, 15-24; parabole des vignerons homicides où la vigne est donnée à d'autres. Matlh., xxi, 33-44; Marc., xn, 1-11; Luc., xx, 9-18. On peut citer aussi des déclarations formelles de Notre-Seigneur : « Et cet Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers, pour prendre à témoin toutes les nations, et alors viendra la fin. » Matlh., xxiv, 14. À propos de l'onction de Marie de Béthanie, Jésus déclare : « En vérité je vous (le) dis, partout où cet Évangile sera prêché dans le monde entier, on parlera aussi de ce qu'elle a fait, en souvenir d'elle. » Matlh., xxvi, 13. Une longue perspective de développement est ouverte au regard des disciples dans les paroles du Sauveur après sa résurrection : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous en tout temps jusqu'à la consommation du siècle. » Matlh., xxviii, 19-20; cf. Marc., xvi, 15-18. Le royaume déjà existant grandira donc peu à peu à travers le monde. Les bons y sont mêlés avec les méchants (bon grain et ivraie) et chacun mérite ou démérite selon la qualité de ses œuvres (paraboles des talents ou des mines, dans Matlh., xxv, 14-30 et dans Luc., xix, 11-27). La fin du royaume est éloignée, car il devra s'étendre au monde entier et, pour encourager les ouvriers de son œuvre, Jésus leur promet son assistance. On pourrait rappeler ici les textes sur la promesse de l'Esprit-Saint, l'institution de l'Eglise et la primauté de Pierre.

3. Une troisième série de textes présente ou semble présenter l'avènement du royaume comme imminent. • Mais, lorsqu'ils vous poursuivront dans une ville, fuyez dans une autre;... car je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme. » Matth., x, 23. — « Envé-

rite, je vous dis qu'il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume. » Matlh., xvi, 28. Après un passage sur la parousie et la parabole du figuier dans Marc., xm, 24-29, on lit la déclaration suivante du Sauveur : Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas, que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. (30-31). Il en est de même dans Matthieu, xxiv, 21-35, et dans Luc., xxi, 25-33. Pendant le procès de la passion, le grand prêtre demande à Notre-Seigneur : Il est le Christ, le fils du Dieu béni; et Notre-Seigneur lui répond : Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance (c'est-à-dire : à la droite de Dieu), et venant avec les nuées du ciel. » Marc., xiv, 62; cf. Matlh., xxvi, 64.

4. Enfin une quatrième série de textes montre la volonté qu'a eue Notre-Seigneur de ne point fixer la date de l'avènement du royaume, ou de la parousie, et de laisser ses disciples dans l'incertitude à ce sujet. • Mais, quant à ce jour et à (celle) heure, personne ne sait, pas même les anges des deux, ni le Fils, mais le Père seul. » Matlh., xxiv, 36; cf. Marc., xm, 32. Les disciples doivent se tenir prêts comme les serviteurs qui ne savent pas si leur maître absent rentrera à la deuxième ou à la troisième veille. Luc., xn, 35-40. Il faut toujours veiller et se tenir prêt, car le Fils de l'homme viendra au moment où l'on n'y pensera pas. Matlh., xxiv, 42-44; xxv, 13; Luc., xn, 40.

La thèse eschatologique ne tient compte que d'une série de textes et néglige systématiquement les autres. La première série montre que le règne de Dieu est établi dans les âmes par Notre-Seigneur; dès le temps de Jésus le règne existe. C'est la première phase. Une deuxième phase a pour objet le règne de Dieu propagé à travers le monde par les disciples; à elle se rapporte la deuxième série de textes. La croissance du règne est lente et Jésus n'a pas voulu dire quand aurait lieu la parousie et la consommation finale (quatrième série). Une catastrophe toute proche est en vue; à elle se rapportent quelques textes de la troisième série.

Les perspectives d'apostolat, la diffusion de la bonne nouvelle à travers le monde, l'institution de l'Eglise contredisent la proximité de la fin des temps et de la parousie. L'enseignement de Jésus, les exhortations à travailler à la réforme de soi-même tendent à l'amélioration religieuse et morale des disciples et de l'humanité. Cet enseignement n'a pas une valeur transitoire en attendant l'avènement subit et prochain du règne de Dieu, qui transformerait le monde d'une façon soudaine. Il est le ferment qui fait peu à peu lever toute la pâte. Matlh., xm, 33; Luc., xm, 20-21. Le règne de Dieu n'arrive pas tout à coup, il arrive dans la mesure où les hommes deviennent meilleurs et sont apôtres, il grandit comme le grain de sénévé. Matlh., xm, 31-32. Il n'a pas la justice parfaite du royaume à venir dans le ciel, car l'ivraie est encore mêlée au bon grain, Matlh., xm, 36-40, et la lionne nouvelle a des destinées diverses dans les cœurs, comme la semence dans les terrains. Matlh., xm, 18-23; Marc., iv, 13-20; Luc., vi, 11-15.

Si l'essentiel du message de Jésus avait été l'annonce de la proximité de la parousie et de la fin des temps, comment expliquer que la foi des disciples ait pu subsister et grandir alors que les faits seraient venus lui infliger chaque jour un démenti?

On dit que le Sauveur a accepté les idées eschatologiques de son temps. Mais les Juifs étalent loin d'être d'accord sur l'eschatologie et l'avènement du règne de Dieu. Si quelques pessimistes, comme l'auteur de l'*Assomption de Moïse*, attendaient une intervention éclatante de Dieu vengeant les justes et faisant triompher Israël, d'autres, les scribes dont on retrouve les

idées dans les largums, la mischna ou les talmuds, pensaient que le règne de Dieu grandissait dans le monde, dans la mesure où les hommes se soumettaient à la Loi; ils n'attendaient pas d'intervention miraculeuse et soudaine qui changerait la face de la terre. Il n'y avait pas d'opinion régnante eschatologique. Le B. P. Lagrange l'a bien montré dans son *Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, et plus récemment dans son volume sur *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, où il consacre toute une leçon à la réfutation des Idées de .l. Weiss et de A. Schweitzer, Paris, 1918, p. 230-268; le lecteur voudra bien se reporter à ces ouvrages.

Il nous reste à examiner les textes de la troisième série qui servent de base à la thèse eschatologique.

Les paroles de Jésus aux apôtres : « Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme », sont rapportées par saint Matthieu dans le discours de mission, x, 5-42. Le premier évangéliste aime à grouper les enseignements du Sauveur dans de grands discours synthétiques où il réunit des paroles prononcées en diverses circonstances; cela ressort de l'étude de Matthieu et aussi de la comparaison avec les autres évangiles où les mêmes paroles sont rapportées dans des contextes différents. Ainsi Matthieu place le *Pater* dans le Sermon sur la montagne, en Galilée, au début du ministère, et Luc le rapporte plus tard et en Judée, probablement aux environs de Béthanie. Matth., vi, 9-13; Luc., xi, 1-4; cf. x, 38-42. La péripécie de Matth., vi, 19-34, se divise en quatre sections qui ont chacune leur parallèle dans Luc, mais en dehors du contexte de Matthieu. Matth., vi, 19-21 = Luc., xn, 33-34; Matth., vi, 22-23 = Luc., xi, 34-36; Matth., vi, 24 = Luc., xvi, 13; Matth., vi, 25-34 = Luc., xn, 22-32. On pourrait multiplier les exemples. Dans le discours de mission selon saint Matthieu, x, 5-42, les v. 17-39 appartiennent à d'autres discours. Les persécutions que les apôtres auront à endurer n'y sont point à leur place, c'est beaucoup trop tôt (Matth., x, 17-23); ces persécutions sont passées sous silence dans le même discours de mission par Marc., vi, 6-13, et par Luc., ix, 2-6, qui les rapportent dans le discours eschatologique, juste avant la passion. Marc., xm, 9-13; Luc., xxi, 12-19. A ce même endroit, Matthieu résume les persécutions en deux versets, xxiv, 9, 13, qui rappellent le passage x, 17-23. La mention des gouverneurs et des rois, au f. 18 de Matlh., dépasse aussi la perspective de la présente mission des apôtres, elle se rapporte au temps qui suivra la mort du Sauveur. Il faut en dire autant du f. 23. La suite du discours dans Matth., x, 24-39, est rapportée par Luc en diverses circonstances: Matlh., x, 24-33 = Luc., vi, 40, xn, 2-9; Malth., x, 34-36 = Luc., xn, 51-53; Matlh., x, 37-38 = Luc., xiv, 25-27; Matlh., x, 39 = Luc., xvii, 33. Le premier évangile a ajouté au discours de mission des paroles prononcées en d'autres circonstances, son plan est beaucoup plus synthétique que chronologique. Après le discours, contrairement à Marc., vi, 30, et à Luc., ix, 10, le retour des apôtres n'est pas mentionné. C'est sans doute que l'évangéliste n'a senti (pie son discours de mission dépassait de beaucoup l'horizon de la mission en Galilée. » Lagrange, *Le sens du christianisme*, p. 250. Toute la structure de Matth., x, 17-39, indique que le logion sur le retour du Fils de l'homme, x, 23, ne se rapporte pas à cette mission.

Le retour du Fils de l'homme concerne ici, comme certains passages du discours eschatologique, la ruine de Jérusalem, la catastrophe qui allait être la fin d'un monde. Le jugement de Dieu allait s'appesantir sur Israël. Il y a entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde une relation symbolique. Le bouleversement qui précède la chute de la cité juive est l'image du

bouleversement de la fin des temps. De même que la fin de l'économie juive annonce le début d'une ère nouvelle, la fin du monde coïncidera avec rétablissement définitif du royaume de Dieu. Il s'agit de deux grands jugements qui manifestent la puissance de Dieu et du Christ. Les deux perspectives sont mélangées dans le grand discours eschatologique que Notre-Seigneur a prononcé sur la montagne des Oliviers en face de Jérusalem, d'après Matth., xxiv-xxv; Marc., xm; Luc., xxi, 5-36; elles correspondent peut-être à deux discours que les évangélistes auraient résumés en un. En tous cas, Luc rapporte en Péricope un discours sur la parousie, xvii, 22-37, que Matthieu place en grande partie dans le discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Cf. Luc., xvii, 22-25, et Matth., xxiv, 26-27; Luc., xvii, 26-27, et Matlh., xxiv, 37-39; Luc., xvii, 34-35, et Malth., xxiv, 40-41; Luc., xvii, 36-37, et Matlh., xxiv, 28. — Si on préfère dire que le divin Maître a traité ensemble de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde, il faut distinguer auquel des deux événements les péripécies se rapportent. Dans Matthieu et dans Marc, plus régulièrement que dans Luc, qui a précédemment rapporté le discours sur la parousie, elles tonnent entre clics des parallélismes remarquables. Les temps de détresse se correspondent, avant la ruine du Temple, Malth., xxiv, 4-8; Marc., xm, 5-8; Luc., xxi, 8-11, et avant la parousie, Matlh., xxiv, 21-22; Marc., xm, 19-20; Luc., xxi, 25-27; de même la conduite des fidèles, avant la ruine du Temple, Matth., xxiv, 9-14; Marc., xm, 9-13; Luc., xxi, 12-19, et avant la parousie. Malth., xxiv, 23-28; Marc., xm, 21-23; la description de la ruine du Temple et de Jérusalem. Matth., xxiv, 15-20; Marc., xm, 14-18; Luc., xxi, 20-24, et la description de la fin du monde et de la parousie, Matth., xxiv, 29-31; Marc., xm, 24-27; Luc., xxi, 25-27. Après ces deux développements parallèles sur la ruine du Temple, Matlh., xxiv, 4-20; Marc., xm, 5-18; Luc., xxi, 8-24, et sur la parousie, Matth., xxiv, 21-31; Marc., xm, 19-27; Luc., xxi, 25-27; cf. xvii, 22-37, viennent la parabole du figuier et son application, Matth., xxiv, 32-35; Marc., xm, 28-31; Luc., xxi, 28-33, et des comparaisons qui indiquent un avènement subit. Matth., xxiv, 36-44; Marc., xm, 32-37; Luc., xxi, 34-36. La parabole du figuier reprend pour l'illustrer le développement sur la ruine du Temple, la génération présente ne passera pas sans avoir vu cette catastrophe. Les comparaisons sur l'avènement subit se rapportent au moment de la parousie. La pensée va et vient selon un rythme. On trouvera l'explication de celle exégèse dans les grands commentaires du R. P. Lagrange et dans un article publié par lui sur *L'avènement du Fils de l'homme*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 382-411. Voir aussi L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. n. Paris, 1928, p. 280 sq.

Jésus a bien annoncé une catastrophe prochaine, mais ce n'était pas la fin du monde. La parousie aurait lieu au moment voulu par le Père, en attendant le règne de Dieu devait croître parmi les nations, il y a deux perspectives distinctes que l'on n'a pas le droit de confondre.

C'est à la phase terrestre du règne que se rapporte Matth., xm, 28 (cf. Marc., ix, 1; Luc., ix, 27). Dans Marc., xiv, 62; Matth., xxvi, 64, Jésus n'annonce... pas que les sanhédrins, avant leur mort, auront une vision de la gloire du Christ ou que la parousie est imminente; il affirme simplement que sa dignité s'imposera à eux dans tout l'éclat décrit par Daniel. » Lagrange, *Saint Marc. lac. cit.*

2° Dans les épîtres et l'Apocalypse. — D'après certains auteurs non catholiques les apôtres auraient enseigné la proximité de la parousie. Voici, dans l'ordre du Canon, les principaux textes qui font difficulté :

Rom., xm, 11-12 : » ...Vous savez en quel temps

nous sommes; c'est désormais l'heure de nous réveiller du sommeil — car maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous avons embrassé la fol — la nuit est avancée et le jour est proche (trad. Lagrange).

I Cor., x, 1 M2 : Tonies ccs choses leur sont arrivées (aux Hébreux) d'une manière typique el l'Écriture est pour notre instruction, à nous, que la fin des siècles a atteints. Voilà pourquoi, que celui qui estime être debout veille à ne pas tomber. * — xv. 51-52 : < Voici que je vous dis un mystère : nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés, en un instant, en un clin d'œil, lors de la dernière trompette; car la trompette sonnera et les morts se lèveront incorruptibles et nous, nous serons changés. »

XVI. 22 : μαράν ἄθᾶ (ΚΠΚ Ι'ΙΟ) (Notre-)Seigneur vient, ou μαράνα Οἱ (ΚΠ 7ΩΙ7Ο), Seigneur, viens!

Phil., iv, 5 : « Que votre clémence soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. »

I Thess., IV, 15-18 : « Voici, en effet, ce que nous vous disons. d'après la parole du Seigneur: nous, les vivants, les laissés pour la parousie du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux (pii se sont endormis; car le Seigneur lui-même, au signal (donné), à la voix de l'archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel el les morts dans le Christ surgiront d'abord, puis nous les vivants, les laissés, nous serons enlevés ensemble avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi pour toujours nous serons avec le Seigneur. Donc consolez-vous les uns les autres par ces paroles. ■

Hébr., x, 25 : « Ne désertons pas notre assemblée, comme la coutume est à quelques-uns, mais exhortons-nous, d'autant plus que nous voyons s'approcher le jour » — X, 37 : car encore un tout petit peu de temps; celui qui doit venir viendra el ne tardera pas. ·

Jac., v, 7-8 : « Ayez donc patience, frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur. Voici, le laboureur attend le fruit précieux de la terre, ayant patience à son égard jusqu'à ce que (celui-ci) reçoive les premières et les dernières pluies. Ayez patience vous aussi, fortifiez vos cœurs, car la parousie du Seigneur est proche. »

I Pet., iv, 7 : · Mais la fin de toutes choses est proche. »

I Joa., n. 18: « Petits enfants. c'est In dernière heure. Comme vous avez entendu (dire) que ('Antichrist vient, il y a maintenant plusieurs Antichrists. Par la nous connaissons que c'est la dernière heure. »

Apoc., i, 7 : « Voici, il vient avec les nuées, et tout œil le verra. » — x x ii, 7 : « Et voici que je viens promptement... 11 : Car le moment est proche. 12 : Voici que je viens promptement el ma récompense avec moi, pour rendre à chacun selon son œuvre... 20: Oui. je viens promptement. – Amen! Viens, Seigneur Jésus. ·

Dans les épîtres et l'Apocalypse, la parousie apparaît parfois à l'horizon des événements contemporains. Les apôtres encouragent et stimulent les fidèles en leur parlant de cet événement. On pense aux oracles de la seconde partie d'Isaïe et à ceux d'Ézéchiël qui consolait les captifs de Babylone en leur parlant de la restauration messianique. La parousie appartient à la prophétie, et la perspective manque, comme d'ins la prophétie. Ainsi dans Is., vn-ix, 6, il semble qu'Emmanuel va venir sauver son peuple après l'invasion assyrienne; Mgr Pelt écrit : « La pauvreté de l'enfance et de la jeunesse du Messie en Galilée paraît avoir pour cause les dévastations de Téglatphalasar. · *Histoire de l'Ancien Testament*, t. n, Paris, 1922, p. 163. Dans Michéc, v, on retrouve la même juxtaposition des temps messianiques et de la délivrance de la domina-

tion assyrienne. Des événements très éloignés les uns des autres apparaissent souvent voisins dans la prophétie; ils sont vus en dehors du temps. Mais la juxtaposition n'est pas l'affirmation d'une succession immédiate ou seulement rapprochée. Dieu sans doute aurait pu faire connaître la chronologie des événements. Il ne l'a pas voulu. A la question qui lui était posée sur l'époque de sa parousie. Notre-Seigneur a répondu par une fin de non-recevoir. Matth., xxiv, 3, 36; Marc., XIII, 32. La raison de cette pédagogie est peut-être à chercher dans la faiblesse humaine. Il y a des vérités qui, à certains moments de l'histoire, sont trop lourdes à porter. La chronologie des temps messianiques aurait découragé les anciens Israélites, celle de la parousie aurait pu être dangereuse pour la foi de plusieurs des premiers chrétiens venus du judaïsme. Ceux qui avaient espéré un messianisme triomphant se consolaient à la pensée du retour glorieux du Seigneur. Nul doute que l'attente du Messie n'ait soutenu les générations juives et que celle de la parousie n'ait stimulé les premiers chrétiens. Dieu ménage la révélation pour le bien des âmes. Une clarté complète eût été aveuglante.

Les apôtres dans leur amour pour Jésus ont pu désirer son retour, mais dans ce cas leur désir est demeuré tel. Il faut reconnaître que la distinction entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde était moins facile à faire avant l'année 70 que depuis. Néanmoins les apôtres ont si bien ignoré le temps de la parousie qu'ils ont repris les fidèles quand ceux-ci l'ont crue prochaine. A Thessalonique, des fidèles attendaient une parousie imminente; certains même ne travaillaient plus. II Thess., n, 1-3; m, 11-12. Paul intervient, il ne veut pas (pie les Thessaloniens se laissent ainsi troubler. Dans la première épître qu'il leur avait adressée, il avait bien laissé entendre qu'il ignorait lui-même le temps de la parousie quand il leur avait dit que le Seigneur viendrait comme un voleur. I Thess., v, 2. Cette fois, il leur montre que la parousie n'est pas proche comme certains se l'imaginent; avant elle il y aura la grande manifestation de l'Antichrist, II Thess., n. 3-12; il veut qu'on ne s'inquiète pas et qu'on travaille en paix. 11 Thess., n. 2; ni. 12. A la fin de son évangile, saint Jean proteste contre le bruit répandu parmi les fidèles que lui-même ne mourrait pas avant la parousie. Joa., xxi, 23. A des esprits forts qui objectent le retard du Seigneur, Pierre répond que, pour Dieu, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour ». 11 Pet., ni, 3-10.

L'étude des épîtres de saint Paul montre bien que la parousie n'était pas imminente dans sa pensée et que même il la voyait dans une perspective assez lointaine. Expliquant aux Komnins le plan de Dieu pour le salut de toute l'humanité, il dit (pie l'aveuglement d'Israël durera jusqu'à ce que la masse des païens soit entrée dans l'Eglise, après Israël reviendra et sera sauvé, xi, 25-32. Ainsi donc, avant qu'ait lieu le retour du Christ, le monde païen sera converti et après cela Israël sera sauvé. Ces deux événements, auxquels il faut ajouter la manifestation de l'Antichrist, devaient exiger dans les prévisions de l'apôtre un certain laps de temps.

Si saint Paul paraît parfois se compter parmi les vivants au jour de la parousie, I Thess., iv, 15-18; I Cor., xv, 51-52, cités plus haut, il ne faut voir dans l'emploi du pronom « nous » qu'une figure de style, car en d'autres passages, notamment dans la même épître aux Corinthiens, il se range parmi les ressuscités, c'est-à-dire parmi ceux qui seront morts à ce moment :

Mais Dieu qui a ressuscité le Christ nous ressuscitera aussi par sa puissance ·. I Cor., vi. 11. Et ailleurs : sachant (pie celui qui a ressuscité le Christ Jésus, nous ressuscitera aussi avec Jésus et nous présentera (à lui) avec vous. » II Cor., iv, 14

Quand les apôtres parlent des dernier* temps c'est dans un sens très largo, qui ne signifie pas que la fin du monde soit toute proche. La venue de Jésus, sa résurrection glorieuse divisent en deux parties, en deux âges, l'histoire du monde, c'est-à-dire les temps. Il y a les temps premiers ou une iens qui ont été une préparation, ils sont passés (cf. I Cor., v, 17), el il y a les temps nouveaux ou derniers, ceux de l'économie établie par Noire-Seigneur. Les temps messianiques sont le dernier Age. du monde avant la consommation finale; ils sont « la tin des siècles ». I Cor., x. 11.

Le texte le plus difficile est peut-être I Joa., n, 1«, cité plus haut. Il faut lire ce texte en tenant compte de l'ensemble des écrits joanniques. < On croirait, écrit le P Allô â propos de ce passage, qu'il (saint Jean) se juge à l'extrême limite des temps, si l'on ne savait par son Apocalypse dans quel sens très large il faut prendre une pareille expression (la dernière heure). · L*Apocalypse, Paris, 1921. p. cxxn. L'Apocalypse, en effet, envisage une longue lutte du bien et du mal dans le monde.

Pierre et Jacques, dans les textes déjà cités, ne disent pas (pie la parousie aura lieu sans larder, mais seulement qu'elle est proche. La perspective demeure vague, elle encourage et console. C'est le cas de rappeler l'absence de perspective dans la prophétie.

Le lecteur trouvera des informations complémentaires sur le temps de la parousie dans l'ouvrage du P All« sur l'Apocalypse, surtout p. xcvi-cxxviii.

Le théologien et l'exégète catholiques doivent toujours se rappeler les enseignements (pie donne le magistero de l'Eglise. Nous ne saurions mieux terminer ce bref article qu'en rapportant les documents que le magistère a promulgués touchant la parousie.

Le décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), condamne la proposition suivante (n. 33) : *Evidens est cuique, qui pnrconceptis non ducitur opinionibus. Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinae in evangeliiis synapticiis contenta authenticitate carere.* Cf. également proposition n. 52. Texte dans Benzinger Bannwart, n. 2033,2052.

L'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907) condamne formellement l'opinion moderniste qui prête au Christ une erreur sur le temps de sa parousie : *Permittunt fmodernisin' apologetic), immo vero asserunt. Christum ipsum in indicando tempore adventus regni Dei manifeste errasse : neque id mirum, inquiunt, videri debet; nam et ipse vita legibus tenebatur!* Denz.-Bann., n. 2102.

La commission biblique pontificale, le 18 juin 1915, a rendu un décret sur l'interprétation des textes relatifs à la parousie dans les épîtres de saint Paul :

Propositis sequentibus dubiis pontificia Commissio de Ke biblira ita respondendum decrevit :

I, *Utrum ad solvendas difficultates, quae in epistolis sancti Pauli aliorumque apostolorum occurrunt, ubi de parousia ut aiunt, seu de secundo adventu I), A'. Jcsu Christi, sermo est. rxrgeta catholico permissum sit adserere. Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit?*— Hcíp, : Negative

II. *Utrum, prius oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia sancti Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri, dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum, quo omne id, quod hagtopographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuat a Spiritu Sancto, perpensis quoque textibus epistolarum apostoli, in se consideratis, modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmare oporteat, apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse, quod non perfecte concordet cum illa temporis parousiir ignorantia, quam*

ipse Christus hominum esse proclamavit? Hc%p. : Affirmative.

III. *Utrum, attenta locutione grrrra ήμεϊ ol ζώυτε ol περΟχιπόμενν, », perpensa quoque expositione Pn Irum, imprimis sancit Joannis Chrysostomi, tum in patrio idiomate, turn in epistolis Paulinis versutissimi, liceat tanquarn longius petitam el solido fundamento destitutam rejicere interpretationem in scolis catholicis traditionalcm (ab ipsis quoque novatoribus scrceuh XII retentamj, qua: verba sancti Pauli in J Thess., iv, 17-17, explicat quin ullomodo involvat affirmationem parbusie, tam proximrr ut Apostolus seipsum suosque lectores adnumeret fidelibus illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo?*— Bc%p. : Negative.

J. Ch a î n e.

1. **PASCAL I^{er}**. pape du 25 janvier 817 à avril mai 821. — Élevé au trône pontifical à la mort d'Éllennc IV. lequel n'avait régné que sept moi», Pascal avait fait partie, depuis longtemps, de l'administration romaine: en dernier lieu i) était abbé d'un des monastères du Vatican, celui de Saint-Étienne. LZ de ses premiers soins fut de signifier son élection i. l'empereur Louis le Pieux. Jaffé, *llegcsta*, n. 2545; en meme temps, ou un peu plus tard, il demandait au souverain une reconnaissance expresse tant des droits du Siège apostolique sur le domaine temporel qu'avaient constitué les diverses donations carolingiennes, que de la situation qui était faite au pape. Jaffé, n. 2518. On a dit à l'article L é o n III comment la proclamation de Charlemagne comme empereur, en Pan 800, avait compliqué la question, déjà passablement embrouillée, des droits respectifs que possédaient à Borne et le pape et le souverain franc.

Louis le Pieux cnit le moment venu de préciser ces divers points. Le *Privilegium* remis par lui à l'envoyé du pape, le noinenclalcur Théodore, et dont le texte s'csi conservé, répond aux *desiderata* exprimés par Pascal. Texte dans *P. L.* t. XCVUI, col. 579-588, d'après l'édit de G. Ccnni. L'authenticité de cette pièce n'est pas reconnue de tous. Pagi et Murntorl la contestaient déjà en bloc. Peut-être est-il plus sage d'y constater certaines altérations postérieures. C'est la position que prend, tacitement. L. Duchesne quand il écrit : · Ce privilège contient d'abord une confirmation des droits de l'Eglise romaine sur les territoires italiens qui. d'une façon ou de l'autre, rentrent (lins son domaine, la ville de Home, la Tuscie, dans scs limites d'avant 787, la région de Pérouse, l'ancienne Campanie. Tibur, l'Exarchat (de Kavenne) tout entier, la Pentapole, y compris Ancône, t'mana et Osimo. le territoire de Sabine, la Tuscie lombarde dans les limites où elle avait été codée par Charlemagne, la rente payer jadis au palais de Pavie par le reste de la Toscane lombarde et le duché de Spolcte; enfin les territoires d'outre-Liris cl les patrimoines de l'Italie du Sud. c'est-à-dire des domaines sur lesquels le pape avait des titres, mais des titres seulement. Pour toutes ces possessions ou revendications l'empereur accorde sa garantie. » *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Paris, 1898, p. 95. On remarquera que c'est le premier document qui permette de dresser une carte à peu près exacte des États «l·.

Plus importantes peut-être que ces précisions géographiques étaient les stipulations relatives aux droits du pape en ces territoires. Sa souveraineté n'y scr.dt limitée par aucune intervention impériale : *Nullam in cis nobis partem aul potestatem disponendi vel iudicandi subtrahendiue aut minorandi vindicamus*, déclare l'empereur. *Loe. cil..co* 585 B. Les sujets du pape, en difficulté avec celui-ci, ne trouveront point assistance à la cour franque. Tout au plus celle-ci se résen c-l-cle le droit d'intercéder pour eux auprès de leur souverain légitime. Il semblerait donc que l'empereur renonce à

tout droit de regard sur l'administration pontificale. Mais, en réalité, le souvenir des incidents pénibles qui, à plusieurs reprises, avaient troublé le règne de Léon III pèse encore sur la cour franque. Le paragraphe sur la souveraineté pontificale se termine par une restriction importante; l'empereur, y est-il dit, n'écouterà pas les plaintes de ceux qui, de l'État pontifical, viendraient réclamer auprès de lui : *exceptis his qui violentiam vel oppressionem potentiarum passi ideo ad nos venerint ut per nostram intercessionem iustitiam accipere mereantur*, coi. 586 A. Ceci ouvre la porte à de multiples interventions, et nous verrons que, sous le pontificat de Pascal I^{er}, cette réserve va jouer. En somme, l'empereur n'abdique guère qu'en apparence la suzeraineté sur l'État romain. Par contre, il proclame clairement la liberté de l'élection pontificale, et le droit pour l'Église romaine de consacrer immédiatement le nouvel élu sans avoir à attendre *Vexequatur* impérial : *Liceat Romanis... eum quem divina inspiratione et beati Petri intercessione omnes Romani uno consilio atque acordia sine aliqua promissione ad pontificatus ordinem elegerint sine aliqua ambiguitate vel contradictione more canonico consecrare*, coi. 586-587. Ce point est d'importance; on annulait par là le précédent qu'aurait pu constituer l'ancien eminent suivi à l'époque byzantine et qui subordonnait la consécration pontificale à la reconnaissance impériale. Toutefois, le *Privilegium* maintenait une démarche que le pape devait faire après sa consécration. *Dum consecratus iucrit, legati ad nos vel ad successores nostros reges Francorum dirigantur, qui inter nos et illuni amicitiam et charitatem ac pacem sociant. Ibid.*

Les relations entre Pascal et Louis se maintinrent en somme dans les limites ainsi tracées; à plusieurs reprises, on vit des envoyés pontificaux arriver à la cour impériale. Au printemps de 821, se présentent à Nîmègue deux dignitaires romains, sur la mission desquels les historiographes de Louis s'expriment de manière un peu mystérieuse. Voir *Annales* d'Eginhard. *P. L.*, t. *αv*, col. 490 B, et cf. la *Vita Ludovici* de l'Astronome, *ibid.*, col. 950 C. En octobre de la même année, toute une légation pontificale est à Thionville pour les fêtes du mariage du jeune Lothaire. *Ibid.* Mais nous ne voyons pas que le pape ait eu aucune part dans les démarches des ecclésiastiques qui, en 822, imposèrent au débonnaire souverain sa première pénitence publique à Attigny. A l'automne de cette même année, le jeune Lothaire arrivait en Italie, *ut iustitias laceret*, disent les *Annales*, *ibid.*, col. 495 A. Dès l'année 817, il avait été associé à l'empire par son père qui l'avait couronné à Aix-la-Chapelle. *Filium suum primogenitum Hlotharium coronavit (Hludovicus), et nominis atque imperii sui socium sibi constituit. Ibid.*, col. 481 G. Mais, de même qu'Étienne IV avait profilé d'une occasion favorable pour imposer le diadème impérial à Louis le Pieux, déjà couronné par son père Charlemagne, de même Pascal mit-il à profit la présence à Borne du jeune Lothaire, à Pâque 823, pour lui conférer l'unction impériale et la couronne. Peut-être était-ce après entente préalable avec Louis, comme le pense L. Duchesne. En tout cas, comme le dit fort justement cet historien : « Les princes francs ne voulaient point être empereurs par la grâce du pape, le pape au contraire tenait énormément à les consacrer. Il savait ce qu'il faisait, et sa persévérance finit par fixer la tradition. » *Op. cit.*, p. 96. Lothaire tint d'autre part, à Home, un plaid de justice, dont mention est faite dans un diplôme impérial de l'année 840. Bühmer-Mühlbacher-Lechner, *Die Regesten des Kaiserreichs*, n. 1077 (1043). Le jeune empereur jugea, en faveur de l'abbé de Farfa, les contestations qui s'étaient élevées entre celui-ci et le pape.

Mais la présence en Italie et à Borne du jeune empe-

reur avait réveillé l'opposition toujours latente contre l'administration pontificale. Pascal s'inspirait en somme des méthodes qui avaient rendu Léon III si impopulaire; il rencontrait des difficultés analogues. A l'été de 823, on apprit à la cour impériale que des événements sanglants s'étaient déroulés à Borne. Deux dignitaires de premier ordre, le primicier Théodore et le nomenclateur Léon, avaient été massacrés, *eo quodse in omnibus fideliter erga partes Lotharii juvenis imperatoris agerent. Annales* d'Eginhard, col. 495 C; cf. *Vita Lut.*, col. 952; Thégan. *Vita Lud.*, *P. L.*, t. *cvi*, col. 118. On ne se privait pas de dire, dans les milieux impérialistes, que le pape (était complice du mouvement populaire qui avait abouti à ce drame sanglant. La cour impériale décida d'envoyer immédiatement à Borne une commission d'enquête; c'était l'application même de la réserve clairement marquée dans le *Privilegium* de 817. La commission se croisa, au départ, avec une ambassade romaine qui se hâtait d'apporter des explications; on la laissa dire, mais on laissa aussi les enquêteurs poursuivre leur route. Ceux-ci d'ailleurs n'arrivèrent pas à élucider la question. Aussi bien se trouvait-on dans la même impasse où l'on s'était engagé à l'automne de l'an 800 lors des démêlés du pape Léon III avec ses adversaires. Il fallut recourir au même procédé qui avait alors permis d'en finir. Comme Léon III, Pascal se soumit à la formalité de la *purgatio per sacramentum*. Dans une assemblée solennelle, où figurait un grand nombre d'évêques, il jura qu'il n'avait été pour rien dans les attentats en question, mais que d'ailleurs les victimes avaient bien mérité leur sort : *Se ab huius facti communione... iurejurando purificavit, et interfectores predictorum hominum, quia de familia sancti Petri erant summopere defendens, mortuos velut majestatis reos condemnavit, jure casos pronuntiavit. Annules*, col. 496 A; cf. *Vita Lud.*, col. 953 A; Thégan, t. *cvi*, col. 418. La cour franque se contenta provisoirement de ces explications et de cette procédure. Mais il est bien évident que ces événements l'amènèrent à revenir sur les stipulations du *Privilegium* de 817. A l'automne de 824, Lothaire reparaissait à Borne. Mais c'est avec Eugène II, successeur de Pascal, qu'il eut affaire, celui-ci étant mort depuis le printemps précédent (avril ou mai, la date n'est pas exactement connue). L'enquête faite par l'empereur semble bien avoir révélé des faits peu à l'honneur du pape défunt ou de son administration : *reperit csl quod quorundam pontificum vel ignorantia vel desidia, sed et iudicum cicca et inexplebili cupiditate multorum praedia injuste fuerint confiscata. Vita Lud.*, t. *civ*, coi. 954 A. Cf. Bühmer-Mühlbacher-Lechner, *Regesten*, n. 1021 (988). Il faut, d'ailleurs, que l'impopularité du pape défunt ait été bien grande, en certains milieux, puisqu'à sa mort le peuple romain voulut empêcher qu'on l'enterrât à Saint-Pierre. Ce fut seulement quand Eugène II eut réussi à se faire unanimement reconnaître, qu'il fit transporter le corps de son prédécesseur à la sépulture que celui-ci s'était préparée dans le transept de droite de la basilique vaticane. Voir Thégan. *Vita Lud.*, *n.30, P.L.*, t. *cvi*, col. 418.

A distance, les souvenirs de ce pontificat, somme toute assez malheureux, se sont effacés, et la mémoire de Pascal est restée en vénération auprès des archéologues pour les importants travaux de restauration qu'il entreprit dans Borne, à Saint-Pierre, à Saint-Praxède, à Sainte-Marie in Domnica, à Sainte-Cécile et ailleurs. Plusieurs des belles mosaïques qu'il fit exécuter sont arrivées jusqu'à nous. Sur le détail de ces travaux, voir le *Liber pontificalis*, avec le commentaire de L. Duchesne.

Il faut signaler également une initiative qui lui fait grand honneur. En 822, d'accord avec l'empereur Louis, Pascal chargeait Ebbon, archevêque de Heims,

d'organiser de concert avec l'archevêque de Cambrai. l'évangélisation des régions, au delà de l'Elbe, dans la direction du Danemark et de la Suède. Jaffé, *Regesta pontificia*, n. 2553. Dès l'année suivante, Ebbon, de retour à la cour franque, pouvait donner sur ses premières tentatives les renseignements les plus optimistes. *Annales* d'Eginhard, roi. 496 C. Sur l'attitude plus que raide de Pascal à l'égard de Raban Maur, alors abbé de Fulda, voir *Mon. Germ. hist. Epistol.* t. V, p. 528, n. 26.

Nous ignorons ce que furent les rapports de Pascal avec Constantinople, où, après la trêve du règne d'Irène, l'iconoclasme avait repris, violent sous Léon V (813-820), un peu plus modéré sous Michel le Bègue (820-820). La correspondance de Théodore le Studite contient deux lettres adressées par celui-ci à un pape, que Baronius identifie avec Pascal Ier. *Epist.*, l. II, xm et xiv, rapportées respectivement par Baronius aux années 817 (cf. *Annales*, an. 817, n. 21) et 818 (ad hunc an., n. 1). Mais il est difficile de préciser, dans le détail, les secours que put fournir le pape au moine persécuté.

Sources. — La notice du *Libre pont.*, 6L Duchesne, t. n, p. 52-68, précieuse pour l'archéologie, est muette sur tous les événements de quelque importance du pontificat; c'est d'elle que provient l'histoire de « l'incendie du Borgo », dont on sait l'intérêt au point de vue de l'histoire de l'art. — La source principale est constituée par les *Annales* dites d'Eginhard (le texte de l'édition t. civ, reproduit celui des Von. *Germ. hist. Scriptores*, t. 1), desquelles dérive directement la *Vita Hindouici* dite de l'Astronome, *P. L.*, t. civ; la *Vita Hludorici* de Thégan, *P. L.*, t. c m, n'ajoute que peu de traits particuliers. Pour les lettres de Pascal Ier, voir *Regesta pontificia*, t. mm., 2^e edit., p. 318-320.

Travaux récents. — I. Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im M. 4., 5. edit.*, t. ni, p. 35-55; B. H. P. *Die Pnhtk der Pâpstr*, t. I, p. 329-331; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Paris, 1898, p. 91-99; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschland*, 3^e P. edit., t. II, Leipzig, 1912, p. 192-196, on trouvera p. 193, n. I, une discussion sommaire, avec énumération « des auteurs pour et contre, de l'authenticité du *Privilegium Ludovici*. Hauck croirait assez volontiers à l'authenticité de la première partie (relative au territoire pontifical), mais avec des interpolations; ce qui dans le *Privilegium* se rapporte aux relations des deux pouvoirs lui paraît beaucoup plus douteux.

É. A m a n n.

2. PASCAL II, pape du 13 août 1099 au 21 janvier 1118. — Originaire d'un petit village rattaché à la ville de Galeata, dans la région de Bavenne, Rainier, tel était son nom, entra de bonne heure en religion. Venu à Borne, vers l'âge de vingt ans, pour les affaires de son couvent, il fut remarqué par le pape Grégoire VII (1073-1085), qui le retint à son service et l'initia par lui à accorder le titre cardinalice de Saint-Clément. Ce dut être vers 1080. On sait peu de chose de Rainier sous les pontificats de Victor III (1086-1087) et d'Urbain II (1087-1099). Celui-ci étant mort à Borne le 29 juillet 1099, Rainier fut élu pour lui succéder quinze jours plus tard, le 13 août, et consacré le lendemain, sous le nom de Pascal. Son long pontificat sera marqué par une recrudescence de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire, qui va prendre un caractère très spécial. Mais s'il ne put mettre un terme, en Allemagne, à cette douloureuse querelle, il eut plus de succès dans ses rapports avec le reste de la chrétienté.

Le Pascal II et les KMPKHKYH allemands — Sous le pontificat d'Urbain II la situation de la papauté, si compromise sous le règne de Victor III, avait été s'affermissant de manière continue. Sans doute le pape impérial, Guibert (le pseudo-Clément III) était parvenu à se maintenir en face d'Urbain; mais finalement, terré à Ravenne, il faisait bien petite figure à côté du grand pape qui, à Plaisance, en mars 1095, à Clermont-d'Auvergne en novembre de la même année,

avait vu se grouper autour de lui les représentants de toute la chrétienté et venait de lancer l'Occident latin à la délivrance du tombeau du Christ. Vieilli, fatigué d'une lutte sans issue, l'empereur Henri IV n'était plus homme à diriger les événements. L'Allemagne, visiblement, se lassait du schisme et des contre-coups qu'il avait sur toute la vie politique et religieuse. Le successeur d'Urbain bénéficierait de cette situation.

1. *Pascal II et Henri IV* (1099-1106). — Le plus facile était pour Pascal de se débarrasser de l'antipape. C'était, paraît-il, le vœu des Romains; et la prudence conseillait de le réaliser, car Guibert venait de s'installer à Albe, à proximité de Rome. Il en fut bientôt chassé, et se retira à Civita Castellana. Ces événements ont pu se passer à l'automne de 1099; en septembre 1100, Guibert mourait. Henri qui, de fait, semblait l'avoir à peu près abandonné ne se préoccupa pas de lui donner un successeur. Les guibertistes s'en chargèrent; une nuit de la fin de septembre, rassemblés à Saint-Pierre-de-Rome, ils élurent comme pape, l'évêque de Saint-Rufine, Théodoric. La joie de celui-ci fut de courte durée; il ne tarda pas à être chassé de la cité léonine. Cent-cinq jours après son élection, il était pris par les gens de Pascal II; on se contenta de l'interner au monastère de la Cava, où il mourut bientôt. A cette nouvelle, les adversaires de Pascal, d'intelligence peut-être avec des partisans de l'empereur, essayèrent, en février ou mars 1102, de donner un successeur à Théodoric, en la personne d'Albert, évêque de Sabine. Le succès fut encore plus médiocre, et la nomination de l'antipape ne fut qu'une échauffourée sans lendemain. Arrêté sur l'heure, le nouvel élu fut, lui aussi, enfermé dans un monastère. Il faudra attendre trois ans pour que se reproduise une nouvelle tentative. A l'automne de 1105, l'archiprêtre Maginulfe, profitant habilement des divisions intestines qui ne cessaient d'agiter Rome, et appuyé par un partisan de Henri IV, réussit à se faire élire le 18 novembre et à s'emparer du Latran où il fut consacré sous le nom de Sylvestre IV. Pascal avait eu le temps de s'enfuir et s'était retiré au sanctuaire vénéré de Saint-Jean, dans l'île du Tibre, puis dans la cité léonine. Il put rentrer en force dans la ville dès le lendemain, et Maginulfe gagna Tibur, puis Osimo, sans qu'on le voie faire dorénavant acte de juridiction. Il ne fera sa soumission définitive à Pascal, qu'en 1111, dans des circonstances sur lesquelles nous reviendrons.

A coup sûr, il n'est pas impossible de discerner en ces divers soulèvements la main des agents de Henri IV. Celui-ci, par contre, ne semblait les suivre que d'un œil assez distrait. Il aurait préféré faire la paix avec l'Eglise romaine. Quand avait été connue en Allemagne la mort de Guibert, on avait conseillé à l'empereur de rassembler à Mayence, pour Noël 1100, une diète où l'on délibérerait sur les moyens de refaire l'unité ecclésiastique, depuis si longtemps rompue. Stumpf, *Regesten der Kaiser*, n. 2948; texte un peu mieux dans *Constitui. imperatorum. Mon. Germ. hist., Leges*, sect. IV, t. I, p. 121. Même idée exprimée en 1102; selon la *Chronique* d'Ekkehard, Henri au début de cette année se déclare prêt à partir pour Rome; il y convoquerait pour la Chandeleur un concile où l'on ventilerait canoniquement la cause du pape et la sienne et où l'on referait l'union du Sacerdoce et de l'Empire, rompue depuis si longtemps. *P. L.*, t. c l i v, col. 985 C. Nous savons peu de choses des tentatives de négociation qui purent avoir lieu à ces deux moments. S'il y en eut, elles laissèrent le pape inflexible; pour lui, Henri IV était excommunié, il n'y avait plus à négocier avec lui. Voir la lettre à Gérard de Constance du 18 janvier 1100, voir *Regesta*, n. 5817, où Pascal dément tous les faux bruits de sa réconciliation avec Henri. Le synode qui se tint au milieu du carême de l'année 1102

stigmatisa une nouvelle fois l'empereur et ceux qui ne tiendraient pas compte des condamnations ecclésiastiques. Le schisme (allemand) y fut déclaré une des plus graves hérésies. *Chronique* d'Ekkhard, *ibid.*, col. 986.

Le pape s'ancrait d'ailleurs de plus en plus dans l'idée que l'investiture laïque, qui était au point de départ de la lutte entre l'empereur et le Saint-Siège, était la cause principale des maux dont l'Eglise avait souffert. La réforme grégorienne avait, on le sait, des visées beaucoup plus larges; Pascal semble n'en avoir guère retenu que ce point. Et ce n'était pas seulement pour l'Allemagne qu'il insistait. Plusieurs lettres de cette époque se réfèrent aux difficultés anglaises. Jaffé, n. 5808. 5928. 5929; elles témoignent d'une pareille Intransigeance.

Seule la disparition de l'empereur excommunié pourrait ramener la paix. Pascal n'hésitait donc pas à lui créer des difficultés, à lui aussi bien qu'à ses partisans. Voir la lettre du 21 janvier 1102 à Robert, comte de Flandre, le remerciant d'avoir exécuté Cambrai, et lui demandant de mener la vie dure aux gens de Liège. Jaffé, n. 5889; cf. l'adresse au pape de Sigebert de Gembloux à l'occasion de cette lettre. *Codex Udalrid.* n. 113. dans Jaffé, *Hiblioth. rcrum germ.*, t. v, p. 201-225. Même note sévère à l'endroit des partisans de l'empereur, dans une lettre du 2 février 1101. Jaffé, *Regesta*, n. 5970. La situation d'Henri IV, d'ailleurs, devenait de plus en plus inquiétante à la fin de l'été : son fils Henri V, qu'il avait fait couronner roi des Romains à l'Epiphanie de 1099, se révoltait ouvertement et groupait autour de lui tous les mécontents de l'Allemagne; en même temps il se rapprochait du Saint-Siège et déclarait ouvertement qu'il ne se séparait de son père que pour terminer les affaires ecclésiastiques au mieux des intérêts de l'Eglise. Sur le synode tenu à Nordhausen, à la Pentecôte de 1105, voir Ekkehard. *Chronicon*, col. 991 sq. Les décisions prises à Nordhausen ne restèrent pas lettre morte. Dans les mois qui suivirent, les évêques impérialistes furent chassés de leurs sièges et remplacés par des évêques fidèles au pape. C'était, en Allemagne, la fin du schisme. A la fin de l'année, Henri IV abdiquait, non sans avoir essayé d'abord de mettre le pape de son côté. *Codex Udalrid.* n. 120, p. 230. Au printemps de 1106, à la vérité. Il retirait son abdication, en appelait au pape de l'indigne conduite de son fils, l'une fois de plus la guerre civile recommençait et une grande bataille allait se livrer dans la région située entre Liège, quartier général du père, et Aix-la-Chapelle où le fils rassemblait ses forces, quand Henri IV mourut après une courte maladie, le 7 août 1106. ayant reçu d'ailleurs les sacrements de l'Eglise. La sépulture ecclésiastique régulière lui serait d'ailleurs refusée jusqu'en 1111. C'est alors seulement que son corps reçut dans la cathédrale de Spire sa sépulture définitive.

2° *Pascal II et Henri V. Premiers rapports* (1106-1110). — Il pouvait sembler que la disparition du vieux souverain et l'avènement de son fils marqueraient la fin de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire par un règlement de la question des investitures. Tous les gestes faits par Henri V au cours de l'année 1105 avaient été empreints de la plus grande bienveillance, disons même de la plus grande humilité, à l'endroit de l'Eglise et du Saint-Siège. Or, à peine le nouveau roi sera-t-il le maître incontesté, qu'il reprendra, mais avec une ténacité plus grande, la politique paternelle. D'ailleurs cette question des investitures sur laquelle on se butait de part et d'autre, fourmillait de malentendus. Le souverain temporel voyait dans l'abandon d'une pratique plusieurs fois séculaire la renonciation à un droit essentiel de la couronne, au seul moyen par lequel se constatait de manière tangible que le pouvoir temporel des dignitaires ecclésiastiques était une délégation du Mien.

Les gens d'Eglise, de leur côté, imbus désormais des idées grégoriennes, s'obstinaient à voir dans « l'investiture laïque » une usurpation du pouvoir ecclésiastique par le pouvoir civil. Cette idée de transmettre des « droits spirituels » par une intervention séculière, ils la dénonçaient comme hérétique, alors que le geste traditionnel pouvait recevoir une autre interprétation. Bien rares étaient ceux qui, comme Yves de Chartres, arrivaient, au milieu de ce cliquetis d'opinions, à conserver leur sang-froid et à peser avec équité les droits respectifs du Saint-Siège et des couronnes.

Pascal II lui-même se raidissait de plus en plus sur la question. On le vit bien à la première prise de contact entre lui et Henri V, à l'automne de 1106. Au concile réuni à Guastalla (entre Parme et Mantoue), le 22 septembre, des envoyés du roi étaient présents. Il s'agissait d'assurer, par des mesures opportunes, la pacification religieuse de l'Allemagne; le pape y montra une grande condescendance, il fut entendu que les évêques consacrés durant le schisme seraient admis à continuer leurs fonctions, pourvu qu'ils n'eussent été ni intrus (*intrusores*), ni simoniaques, ni criminels (*criminosi*), et de même les clercs de tous ordres qui se trouveraient être de bonne vie et mœurs. Mais, en même temps, le concile renouvelait la défense faite aux laïques de donner l'investiture. Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 1209; cf. Jaffé, *Regesta*, p. 726, après le n. 6091. Nonobstant cette interdiction, Henri V ne laissa pas de suivre les vieux errements. Voir dans Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, I. in, p. 892, n. I, un certain nombre d'exemples. Et, au printemps suivant, il envoyait au pape une députation chargée de maintenir ses droits. C'est en France qu'elle rejoignit Pascal.

Depuis le début de cette année, en effet, le pape parcourait ce pays; il y était venu, dit Suger, *ut regem Francorum* (Philippe Ier) *et ilium regem designatum Ludovicum* (Louis le Gros) *et Ecclesiam gallicanam consuleret super quibusdam molestiis et novis investitura ecclesiastica querelis, quibus eum infestabat et magis infestare minabatur ille rex imperator. Vita Ludovici Grossi*, c. ix, *P. E.*, t. c l x x x v i, col. 1267. C'est à Châlons-sur-Marne qu'il fut rejoint par les envoyés du roi des Romains, dont l'archevêque de Trèves était le porte-parole. Les deux thèses impériale et pontificale s'affrontèrent; les Allemands s'emportèrent au point de déclarer (pic » la réponse qu'ils attendaient, ils iraient la chercher à Rome, mais à la pointe de leurs épées. On eut bien de la peine à les calmer. Suger, *ibid.*, col. 1270. Quelques jours plus tard, rassemblant à Troyes mi nombreux concile (*universale concilium*, dit Suger), le pape y prenait position, avec une netteté sans pareille, contre l'investiture laïque : *Qui ab hora investituram episcopalem seu aliquam spiritualem dignitatem a laicali manu suscepit, si ordinatus fuerit, d i j' o n a t ū h, simul et ordinator ejus.* Il renforçait en même temps les autres articles de la réforme grégorienne. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 1217 sq.; cf. Jaffé, *Regesta*, p. 730, après le n. 6136.

Ainsi, une nouvelle fois, la lutte était déclarée entre les deux pouvoirs. Les menaces de Pascal ne restaient pas vaines; quelques-uns des hauts dignitaires ecclésiastiques allemands étaient frappés dans les mois qui suivirent. Hauck, *loc. cit.*, p. 895. Quant au roi, on lui donnait un délai d'un an pour venir s'expliquer à Rome et ventiler la question dans un concile général. Ekkehard, *Chronique*, col. 1017-1018. A Bénévent, d'ailleurs, à l'automne de 1108, le pape, en un synode plus restreint, renforçait les mesures prises à Troyes : *Constituit ut quicumque investituram Ecclesie vel ecclesiasticam dignitatem de manu laici acceperit et dans et accipiens communionem privetur.* Jaffé, *Regesta*, p. 735, après le n. 6205. Même pénalité portée au concile du Latran, 7 mars 1110. *Ibid.*, p. 710, après le n. 6257.

Détournée un instant de la question par les affaires de Pologne, de Bohême et de Hongrie, l'attention du pape se reportait, à l'été de 1110, sur l'Italie, où il s'agissait d'aller chercher, avec la couronne impériale, la liquidation de la querelle des investitures. Dès 1109, ses envoyés, les archevêques de Cologne et de Trêves, avec une suite brillante, s'étaient présentés à Home. On leur avait donné de bonnes paroles : le pape recevrait Henri en toute douceur, s'il se présentait en roi catholique, en fils et en défenseur de l'Eglise, en ami de la justice. *Annales Patherbrunnenses*, an. 1109. Mais quelle serait l'attitude de Pascal lors de la rencontre décisive?

.* *Pascal II et Henri V. Le grand conflit de 1110.* — A l'automne de 1110, Henri passa les Alpes. Les débuts de l'hiver le virent en Lombardie; c'est seulement en janvier que l'armée allemande se rapprocha décidément de Home. Une ambassade s'en détacha, pour aller traiter d'avance avec le pape des conditions mêmes du couronnement. Sur la série des événements (pu se sont déroulés entre le 1 février et le 13 avril 1111) on est très abondamment renseigné, et il est aisé d'en reconstituer la suite. Ce qui est plus difficile, c'est d'imaginer les ressorts qui poussèrent alors les acteurs du drame que nous avons à raconter. Un véritable couj) de théâtre allait en effet se produire, que rien, semble-t-il, ne faisait prévoir.

Coup de théâtre, le mot n'est pas trop fort pour qualifier l'issue de la négociation qui se déroula, le 1 février 1111, dans le vestibule de Saint Pierre (chapelle de Sancta Maria in Turri) entre les plénipotentiaires pontificaux dont le principal était un laïque influent, Pierre-leon, et les envoyés de Henri V. Ceux-ci en crurent-ils leurs oreilles, quand ils entendirent Pierre-leon proposer, au nom de Pascal, la renonciation de l'Eglise d'Allemagne à tous ces droits temporels (*regalia*), dont la possession était, de l'aveu même des impérialistes, la seule raison d'être de l'investiture laïque ? A ces dignitaires ecclésiastiques, qui liaient en même temps de grands seigneurs temporels, le pape demanderait, il Imposerait, de renoncer à tout ce qui faisait, depuis l'époque de Charlemagne, leur force et leur dignité. L'Eglise d'Allemagne cesserait d'être une puissance temporelle; elle ne vivrait plus que de ses biens patrimoniaux et des oblations de ses fidèles. La sécularisation des domaines ecclésiastiques qui ne se réalisera définitivement que de nos jours était tout uniment proposée par le pape du XII^e siècle : Pascal ne voyait que ce moyen d'obtenir la liberté de l'Eglise. Car, en échange de cet abandon, il exigeait du futur empereur qu'il renonçât de son côté à cette mainmise du pouvoir civil sur les nominations ecclésiastiques, qui avait dans la remise par le souverain de la crosse et de Panneau, son symbole le plus apparent. Qu'il y ait eu, comme le prétendra ultérieurement Henri, dans les propositions du pape, un piège tendu à la bonne foi du souverain, c'est ce que, avec la lauck, il faut assurément rejeter. En formulant ces propositions, Pascal était sincère. Peut-être néanmoins n'en réalisait-il pas d'un seul coup toutes les conséquences. L'empereur les acceptait, sans doute; mais l'Eglise d'Allemagne, qui, dans l'aventure, avait bien son mot à dire, les accepterait-elle de la même manière ? Il s'agissait pour elle d'une radicale transformation dans les conditions mêmes de son existence et de son activité (L'est d'elle, « n définitive, que l'empereur et le pape disposaient, sans l'entendre, et la présence parmi les plénipotentiaires allemands de l'archichancelier. Albert, archevêque de Mayence, contrebalançait d'ailleurs, dans leur groupe, l'autorité des autres représentants laïques du roi des Humains. — Invraisemblables ou non, les conditions furent acceptées de part et d'autre. Au nom de Henri V fut faite la promesse suivante :

Illex scripto refutabit omnem investituram omnium Ecclesiarum in manu domni papae, in conspectu cleri et populi, in die coronationis nostrae. Et postquam dominus papa fecerit sicut in alia carta scriptum est, sacramento (innabit quod nunquam te de investituris ulterius intromittet. Et dimittet Ecclesias liberas cum oblationibus et possessionibus nostris ad regnum nostrum non pertinebant.

En échange de quoi le pape promettait ce qui suit :

Dominus papa praenuntiavit episcopis praesentibus in die coronationis ejus (ac. Henrici), ut dimittant regalia regi et regno quod tunc regnum perirebant tempore Caroli, Ludovici, Henrici et aliorum predecessorum ejus. Et scripto firmabit sub unanimitate auctoritate sua et justitia ne quis eorum vel potentium vel alientium vel vicariorum eorum intromittant se vel impediant eadem regalia id est civitates, ducatus, marchias, comitatus, monasteria, teloneum, mercatum, advocatus regni, iura centurionum et curtesque manifeste regni erant cum pertinebant eis, militiam et castra regni. Nec ipse regem et regnum super hiis ulterius inquietabit et privilegium sub anathemate conservabit, ne posterius ei inquietare praesumant.

(Les deux textes dans *Consiil. imperat.*, t. I, p. 137-139; cf. *laflc, Îltgtàà*, n. 6289j)

C'était sous ces conditions que le pape s'engageait à couronner incessamment le roi des Romains.

Rapportés au quartier général qui venait de s'établir à Sutri, ces préliminaires y furent acceptés (8 février). Le roi et ses grands jurèrent de ne rien faire d'hostile au pape. Le jour du couronnement, qui fut fixé au dimanche suivant, 12 février, s'échangeraient au cours même de la cérémonie les ratifications définitives. Henri semble bien s'être rendu compte dès ce moment de ce qu'avaient d'inexécutable les propositions de Pascal; mais il a dû réserver l'effet de surprise pour le moment même de la cérémonie; Il ne semble pas que les évêques de la suite (en dehors de l'archichancelier) aient etc mis au courant de ce dont il avait été convenu à Home, le 4 février. C'est quand le cortège fut entré à Saint-Pierre, le dimanche de la quinquagesime, après que déjà Henri avait été salué par le pape du titre d'empereur et avant qu'il ne s'approchât de la confession, c'est à ce moment que fut soudain révélée à l'épiscopat allemand toute l'importance du traité conclu entre Henri et Pascal. La chancellerie pontificale avait préparé le texte que le pape devait lire; il s'est conservé sous le titre de *Paschalis I privilegium prima conventionis*. Texte dans *Constit. imperat.*, t. I, p. 111.

D'assez longs considérants en formaient la première partie : Les lois divines et les canons ecclésiastiques, y lisait-on, défendent aux prêtres de se mêler des affaires temporelles. Or, en Allemagne, ces questions séculières sont devenues leur principale occupation. Les ministres de l'autel sont devenus les serviteurs de la cour, parce qu'ils ont reçu des rois, cités, ducs, marquisats, droit de monnaie; et dès lors s'est établie l'intolérable coutume que les évêques élus ne pussent recevoir la consécration avant d'avoir été investis par la main du roi. De là sont dérivées et la simonie et l'ambition. A ces maux qui avaient causés les investitures, les papes Grégoire VII et Urbain II avaient cru porter remède en interdisant, sous des peines très graves, l'investiture laïque. Ces dispositions, Pascal les avait confirmées. Il apportait maintenant un remède plus efficace en ordonnant aux ecclésiastiques d'abandonner définitivement à l'autorité royale tous ces droits régaliens. L'Eglise se contenterait désormais des oblations des fidèles et de ses biens patrimoniaux, et les évêques n'auraient plus de raisons de séjourner à la cour. *Oportet enim episcopos curis suarum expeditis curam morum agere populorum nec ecclesiis suis abesse diutius.*

A comparer la narration pontificale et le récit impérial de cette mémorable journée (voir *Constit. imperat.*, p. 118 et 151), on a l'impression que le pape commençait

par demander au roi la renonciation aux investitures; l'empereur veut, au contraire, qu'on lise d'abord le document papal. Cette lecture fait sur tous les assistants une violente impression de surprise. *Universis in faciem ejus resistentibus et decreto suo planam turre-sim inclamantibus, scilicet episcopis, abbatibus, tam suis quam nostris et omnibus Ecclesia* filiis*, dit la narration impériale. Le récit pontifical nous montre les évêques allemands, accompagnés de plusieurs évêques lombards, se retirant pour délibérer, dans le *secretarium* avec l'empereur et les grands. La délibération fut très longue et sans doute houleuse. Les évêques revinrent enfin et leur première démarche aurait été un geste de soumission : *ad pontificis vestigia corruerunt et ad oris oscula succurrunt*; mais les « familiers du prince » apparurent et la discussion reprit de plus belle autour du pape. L'écrit en question, disait-on, ne pouvait être sanctionné en justice. Les partisans du pape répondaient, en justifiant la renonciation des clercs à tous les soucis temporels. Dans toute cette confusion le temps passait, le jour tombait déjà que la messe n'était point commencée. Du couronnement impérial il n'était plus question, seuls les plus optimistes osaient encore proposer qu'on y procédât sur l'heure, et que l'on remît à huitaine la suite de la négociation. En fait, le pape et son entourage, gardés par les soldats, faisaient déjà figure de prisonniers. Quand la messe eut été célébrée, non sans peine, on ne permit plus au pape de rester dans sa chaire épiscopale; la nuit venue, lui et tout son monde, désormais gardés à vue, étaient enfermés dans *Vhospitium extra ecclesiae atrium*. Ainsi se termina la première péripétie du drame.

Le lendemain, les Romains se soulèvent et essaient de forcer la cité léonine. Peu rassurés, les Allemands l'évacuent, emmenant avec eux le pape et sa suite. La captivité du pape dans le camp germanique allait durer deux mois. On imagine aisément à quelles instances, à quelles sollicitations il fut en butte, durant ce temps. Sous ses yeux, l'armée allemande dévastait la campagne romaine; ses meilleurs amis, ses plus fidèles conseillers étaient tenus en une étroite prison. On lui parlait des souffrances des exilés, on lui faisait entrevoir la possibilité d'un schisme. A tout cela le remède était tout trouvé : que le pape concédât à l'empereur le privilège de donner l'investiture, aussitôt tout rentrerait dans l'ordre; l'Eglise romaine n'aurait point de protecteur plus dévoué que le nouveau César. Lassé d'une lutte sans issue, le malheureux pape dut céder : *Victus tandem miseriis filiorum*, dit la narration pontificale, *laborans gravibus suspiriis atque gemitibus et in lacrimas totus effusus* : « Cogor, ait, pro Ecclesia: liberatione ac pace hoc pati, hoc permittere quod pro vita mea nullatenus consentirem. » *Ibid.*, p. 119.

Le 11 avril, au pont Mammetis, il faisait à Henri la promesse de lui accorder le droit d'investiture, promesse que confirmaient par serment quinze cardinaux qui avaient été autorisés à le rejoindre. Ce serment garantissait la promesse que Pascal n'inquiéterait pas Henri pour les actes injustes qu'il venait d'accomplir, ni pour les investitures des évêques et des abbés. Jamais il ne porterait d'anathème contre la personne du roi. Il couronnerait Henri le plus tôt possible, et l'aiderait de tout son pouvoir à conserver la royauté et l'empire. Le lendemain, toujours dans le camp, un acte en bonne forme était dressé de ce *Privilegium Paschalis*, le texte s'en est conservé. *Ibid.*, p. 114; cf. Jaffé, *Regesta*, n. 6290. Le pape commence par y rappeler les honneurs et les privilèges dont le Saint-Siège a toujours entouré la dignité impériale. Lui-même y ajoutait celui-ci : *ut regni tui episcopis vel abbatibus libere prater violentiam et simoniam electis investituram virge et anuli conferas. Post investitionem vero canonice consecrationem accipiant ab episcopo ad*

quem pertinuerint. Interdiction dès lors était faite de consacrer un personnage élu par le clergé et le peuple en dehors de l'assentiment du souverain, à moins qu'il ne fût investi par celui-ci. La concession de ce privilège était légitimée par la munificence des souverains allemands « l'endroit du clergé, par la concession qu'ils lui avaient faite des droits régaliens : ne fallait-il pas que le royaume fût affermi par la collaboration des évêques et des abbés, et que, d'autre part, l'autorité royale intervint pour imposer aux électeurs le respect des lois ecclésiastiques? Ce document, qui exprimait, en somme, toute la thèse impérialiste sur les investitures se terminait par la menace de l'anathème contre quiconque oserait sciemment le discuter : *Si qua persona hanc nostrae concessionis paginam sciens, contra eam temerario ausu venire lentaverit anathematis vinculo... innodetur*. On n'imagine pas plus entière capitulation. La messe fut célébrée sur l'heure par le pape; après avoir communiqué, il donna la communion à Henri : Que le corps du Christ, lui dit-il, soit pour la rémission de tes péchés, pour l'affermissement de la paix et d'une véritable amitié entre loi et moi, entre le Sacerdoce et l'Empire. Et ils échangèrent le baiser de paix. D'ordre de l'empereur, l'antipape Maginulfe, qui se trouvait dans le camp, fit sa soumission et déposa le pontificat. Jaffé, *Regesta*, p. 774.

A ce prix le pape était libre; il entra le soir même dans la cité léonine, pour préparer le couronnement impérial. Celui-ci eut lieu le lendemain 13 avril, à Saint-Pierre. Avant la communion, le pape, à la vue de toute l'assistance, remit à l'empereur le privilège rédigé la veille. Il avait bu jusqu'à la lie le calice d'amertume! — Les portes de la ville même de Borne étaient demeurées fermées pendant toute la cérémonie; l'empereur n'y entra pas, et retourna au camp; bientôt son armée s'éloignait de Borne en direction de l'Allemagne. Le pape, lui, rentra en sa bonne ville, au milieu de l'allégresse des Romains, heureux de le revoir, après les étranges événements qui venaient de se dérouler.

I* *Pascal II et Henri V. Les suites du pacte de UH*, — Cette joie était loin d'être partagée par l'entourage pontifical. Les premières effusions passées, il fallut bien se rendre compte de l'énormité des concessions au prix desquelles la délivrance du pape avait été achetée. Les vrais grégoriens furent atterrés; une vive opposition ne tarda pas à se manifester. Dans Rome même, elle était menée par ceux des cardinaux qui n'avaient pas signé la promesse appuyée par serment du 11 avril. De loin, Brunon de Scgnl, qui était devenu abbé du Mont-Cassin, soutenait cette campagne. Dans plusieurs lettres qui semblent avoir eu une assez large diffusion, il n'hésitait pas à dénoncer l'investiture laïque comme une hérésie, et il tirait la conclusion : *Omnis qui huiusmodi defendit haereticus est*. Voir *P. L.* t. ci.xv, col. 1139 sq. Quand, durant les chaleurs de l'été, le pape se fut retiré à Terracina, les deux cardinaux-évêques, Jean de Tusculum et Léon d'Ostie, prirent l'initiative de rassembler les cardinaux, et l'assemblée se déclara contre le *privilegium*, le *pravilegium*. comme on commençait déjà à dire. Celle démarche nous est connue par la lettre sévère adressée par Pascal aux deux meneurs de l'opposition. Jaffé, n. 6301. *Quod in personam nostram*, écrivait le pape, *imo in patrem vestrum, prater ipsius Ecclesiae: iudicium atque, praesentiam vos egistis, etsi vobis ex zelo Dei visum sit. non tamen, ut mihi videtur, canonico tramite insistis*. En même temps, le pape ordonnait à Brunon de quitter le Mont-Cassin, et mandait aux moines de lui donner un successeur. Jaffé, n. 6302, 6303.

Ces manifestations italiennes étaient peu de chose à côté de l'agitation qui se révélait en France et dont le chef était l'archevêque de Vienne, Guy, le futur Cal-

liste II. Son voisin, l'archevêque de Lyon, Josceran, se montrait aussi fort animé, et Gérard d'Angoulême, qui, à plusieurs reprises, avait exercé les fonctions de légat pontifical, s'associait à ces deux prélats. Il fut question de rassembler à Anse (sur la Saône) un concile où se traiterait la question de l'investiture laïque et de l'attitude à prendre à l'égard du pape. Des convocations furent adressées par l'archevêque de Lyon, qui s'autorisait de concessions à lui faites par Grégoire VII pour exercer dans les Gaules une autorité primatiale. Nous avons la réponse qu'au nom des évêques de la province de Sens fil à cette proposition, Yves, évêque de Chartres. Voir .Won. *Germ. hist., Libelli de life*, t. II, p. 649 sq. Seul ou à peu près des canonistes de l'époque, celui-ci arrivait à faire le départ exact entre ce qu'il y avait d'absolu et ce qui était pure contingence dans la question des investitures en général et dans l'affaire du pape Pascal en particulier. S'il refusait d'obtempérer à la convocation de Josceran, ce n'était pas seulement par protestation contre une autorité dont les litres lui paraissaient mai assurés, c'est encore parce qu'il ne voyait aucune utilité à des assemblées, *in quibus non possumus eas personas contra quas agitur condemnare Del judicare quia nec nostro, nec ullius hominum probantur subiacere iudicio*. C'est du pape évidemment qu'Yves de Chartres veut parler et il ajoute qu'après tout, l'attitude prise par celui-ci, n'est pas absolument blâmable, si le pape ne s'y est rangé que pour éviter de plus grands maux. Cette question des investitures, continue-t-il, est infiniment complexe. Parler à ce propos d'hérésie, comme on le fait en ce moment, c'est perdre de vue le sens exact des mots. A pousser les choses au pire, on peut dire seulement que l'investiture donnée par les laïques est une usurpation de pouvoir, qui pour le bien et l'honneur de l'Eglise doit être supprimée, *salvo pacis vinculo si fieri potest*. Là où l'on peut la supprimer sans schisme, qu'on la supprime. Où elle ne peut l'être sans amener de violentes séparations, *cum discreta reclamazione differatur*. Elle n'enlève rien aux sacrements ecclésiastiques et ne les empêche pas d'être saints.

L'attitude énergique d'Yves de Chartres, auquel faisait écho Hildeberl du Mans, semble bien avoir empêché la convocation de ce concile d'Anse, qui aurait pu être fort préjudiciable aux Intérêts de Pascal. Mais, étant donnée l'excitation qu'avaient causée dans tous les esprits les luttes de la période grégorienne, on comprend assez que cet appel au bon sens et aux principes de la saine théologie ait été peu entendu. Sans doute Gerhoch de Belchenberg exagère-t-il, à son habitude, quand il écrit, parlant de la concession faite par Pascal : *Pro qua re universi pene Francie episcopi consilium inierant quatenus excommunicarent ipsum papam Paschalem tanquam Ecclesia hostem et destructorem, nisi privilegium idem ipse qui dedit damnavisset. De investigat. Antichristi*, L I, c. xxiv, dans *Mon. Germ. hist., Lib. de lite*, I. m, p. 331. Mais il est bien certain que ni Josceran dr Lyon, ni Guy de Vienne ne cessèrent leur violente opposition. En Lombardie, Placide de Nouantula rédigeait un traité en due forme pour établir qu'il était contraire à tous les principes d'accorder aux laïques le droit d'investiture. Texte dans *P. L.*, I, CLXitt, col. 615-690, et mieux dans *Mon. Germ. hist., Lib. de lite*, t. n, p. 569-639. Chose curieuse, l'auteur de cet intéressant traité se faisait de la thèse même de la primauté pontificale, qu'il défendait avec beaucoup de zèle, une arme pour attaquer les concessions qui venaient d'être faites. En cette conjoncture, les plus animés contre Pascal, c'étaient précisément ceux qui croyaient davantage à l'autorité suprême du pape dans l'Eglise.

Devant cette opposition grandissante, le pauvre pape eut un moment de découragement ; il songea à se

démettre du souverain pontificat et a se retirer dans la solitude. Peut-être ce dessein reçut-il un commencement d'exécution. D'après Suger, *ad eremum solitudinis confugit, moramque ibidem perpetuam fecisset, si universalis Ecclesiae et Romanorum violentia coactum non reduxisset. Vita Lud. Gr.*, c. ix, *P. L.*, t. clxxxvi, col. 1272 C. L'histoire des évêques d'Angoulême, parlant de l'évêque Gérard et de son rôle dans cette affaire, dit expressément que Pascal, *quia rem illicitam fecerat, deponere se a papatu promiserat et ad Pontianas insulas habitu religioso exire disposuerat. Mon. Germ. hist., Script.*, t. xxvr, p. 823. Mais il est bien difficile de rien préciser sur ce séjour qu'aurait fait le pape à Plie de Ponza. Quoi qu'il en soit de la réalité de cette fugue et de la durée de ce séjour, il est certain qu'une décision s'imposait d'urgence, si l'on voulait éviter un schisme. L'n concile réuni au Latran en février 1112 et où l'on comptait 130 évêques s'occupa longuement de la question. Les discussions durent être assez vives, si l'on en croit la notice relative à Gérard d'Angoulême, ci-dessus mentionnée. A la 5^e séance, le pape se vit en assez fâcheuse posture; quelles que fussent les circonstances atténuantes qu'il avait le droit d'invoquer, il reconnut humblement qu'il avait mal agi : *Scriptum illud quod magnis necessitatibus coactus, non pro vita mea, non pro salute aut gloria mea sed pro solis Ecclesiarum necessitatibus sine fratrum consilio aut subscriptionibus feci, super quo nulla conditione, nulla promissione constringimur, prave factum confiteor et omnino corrigi. Domino prinstante, desidero*. La correction, c'était le concile qui la fournissait le lendemain, 23 février. Le pape ayant déclaré la veille que, vu le serment qu'il avait prêté le 12 avril de l'année précédente, H ne se reconnaissait pas le pouvoir d'anathématiser l'empereur ou simplement de l'inquiéter au sujet des investitures, les membres de l'assemblée, se substituant au moins partiellement au pape, prononcèrent, par la bouche de Gérard d'Angoulême, la sentence suivante :

Privilegium illud, quod non « t privilegium sed vere debet dici prnvtlegiuin, pro liberatione captivorum et Ecclesia* a domno papa Paschali per violentiam llenrici regis extortum, nos omnes, in hoc sancto concilio cum eodem papa congregato, canonica censum et ecclesiastica auctoritate, iudicio Sancti Spiritus damnatum et irritum esse judicamus, atque ideo cassamus, cl ne quid auctoritati* et efficacitatis habeat penitus rxromnumicunius. Ideo autem damnatum c*t quia in eo privilegio continetur quod electus canonice a clero et populo a nemine consecratur, nisi prius a rege investiat, quod est contra Spiritum «.anctum et canonicam institutionem. Texte dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. 11, p. 370; cf. Jaffé, *Regesta*, p. 715.

Ce privilège, qui n'est point un privilège, mais qu'il faudrait plutôt appeler un sacrilège (*le jeu de mot latin ne peut être traduit que par d peu prts*), extorque par la violence du roi Henri au pape Pascal, pour la libération des captifs et de l'Eglise, nous tous, dans ce saint concile rassemblé autour du pape, de par censure canonique et de par l'autorité de l'Eglise, nous le déclarons condamné et annulé par le jugement du Saint-Esprit. Nous le cassons donc; et pour qu'il n'ait autorité ni efficacité, nous l'excommunions complètement. Il est damnable parce qu'on y lit précisément qu'un (prélat) canoniquement élu par le clergé et le peuple ne doit être consacré qu'il n'ait reçu préalablement l'investiture du roi, ce qui est contre le Saint-Esprit et l'institution canonique.

A coup sûr la personne même de l'empereur n'est pas expressément condamnée, mais les tenues employées, et en particulier celle sentence bizarre qui « excommunie le privilège », montrent bien quelle était la pensée des membres du concile, sinon celle du pape. Le bruit courut bientôt, que, parjure à son sentiment, Pascal avait excommunié Henri. Ce fut l'occasion de

nouvelles attaques contre le malheureux pape. Quoi qu'il fit» il excitait des colères et cela parmi ses plus fidèles partisans. A la veille du concile du Latran, les grégoriens exaltés le traitaient d'hérétique parce qu'il hésitait à reprendre sa parole; au lendemain de ce mémo concile, d'autres le traitaient de parjure : « Pascal, disait-on, écrivait-on, s'il excommunie Henri doit être déposé, c'est le sentiment de l'Église de France. » C'est à des énormités de ce genre que répond un *Incipit* anonyme, œuvre d'un des cardinaux fidèles à Pascal : *Incipit disputatio uel defensio quorundam catholicorum cardinalium contra quosdam insipientes et scismaticos imo ha-reticos, qui conabantur asserere de pupa Paschalem non debere papam vocari qui ienricum imperatorem excommunicarerit*. Texte dans *Mon, Germ. hist.. Lib. de lite.* t. II, p. 685 sq.

Si l'auteur du mémoire (perdu), auquel répond cette *defensio Paschalis papa-*, croyait refléter le sentiment général de l'Église de France, il se trompait grandement. Celle-ci, la *defensio* le fait remarquer, ne demandait qu'une chose, c'était la condamnation formelle du souverain germanique. Guy de Vienne s'y employait avec plus d'ardeur que jamais. Voir deux lettres que lui adresse Pascal. Jaffé, n. 6313 et 6325. Le 16 septembre 1112, il réunissait dans sa ville épiscopale un concile que Suger nous décrit comme une représentation de l'Église gallicane, et qui prononça contre l'empereur une excommunication nominative. En transmettant à Pascal cette sentence, Guy demandait, disons plus, exigeait une approbation expresse du pape : « Si vous confirmez nos décisions, écrivait-il, vous aurez en nous des fils soumis. Mais si, ce que nous ne croyons pas, vous prenez une autre voie et si vous ne voulez point confirmer nos décisions (*si nostra: paternitatis assertiones pro dictas roborare nolueritis*), que Dieu nous soit propice, c'est vous-même qui nous empêchez de vous être soumis et obéissants. » Mansi, *Concit.*, t. XXI. col. 76. Bref, c'était la soustraction d'obédience dont les grégoriens les plus décidés menaçaient le pape. Celui-ci n'avait plus qu'à s'incliner. Le 20 octobre, Pascal continuait les décisions de Vienne, en termes assez généraux à la vérité, pour ne pas manquer à son serment. Mansi, *ibid.*

Non moins excité. Conon, cardinal-évêque de Préneste, multipliait contre Henri les sentences d'excommunication. L'égat du pape en Palestine, il avait anathématisé l'empereur des 1112, dans un concile tenu à Jérusalem. De retour en Europe, il tenait coup sur coup des réunions où se renouvelait cette sentence; la plus mémorable fut un concile tenu à Beauvais en décembre 1111, où parurent un très grand nombre d'évêques français, *cum omnibus Galliae episcopis*, dit une lettre de l'archevêque de Cologne à l'évêque de Bamberg. *Codex Udatrici*, n. 167. On y prononça une fois de plus l'anathème contre Henri V et ses partisans, en particulier contre l'évêque de Munster. Même cérémonie à Heims, toujours présidée par Conon, au mois de mars de l'année suivante 1115.

Bien que se produisant hors d'Allemagne, ces manifestations ne laissaient pas d'y entretenir l'agitation. Le caractère impérieux et tyrannique d'Henri avait d'ailleurs rapidement aliéné les esprits à ce souverain. Chose étrange, alors que son père, dans sa lutte contre la papauté, avait trouvé un ferme appui surtout parmi les hauts dignitaires ecclésiastiques, c'est parmi ceux-ci que commençait maintenant la révolte. Dès 1112, l'archichancelier Albert de Mayence conspirait contre l'empereur; l'archevêque de Cologne n'allait pas tarder à refuser l'obéissance. C'est dans l'église Saint-Géréon de la grande ville rhénane que, le dimanche de Pâques 1115, l'infatigable Conon prononçait à nouveau l'excommunication de l'empereur, tandis que la Saxe révoltée offrait un nouveau terrain à son activité.

Enchaîné par son serment, le pape suivait d'un oeil assez inquiet le progrès de cette agitation. Officiellement, il n'avait pas rompu avec l'empereur et celui-ci se considérait toujours comme dans la communion du Saint-Siège. Mais cette situation ne pouvait durer. Une lettre de Pascal au clergé d'Espagne, convoquant celui-ci à un « concile général » qui se tiendrait à Home, exprime l'idée qu'on en était au schisme, *tantum in Ecclesia scandalum est exortum ut ad schisma processerint* (15 août 1115), Jaffé, n. 6162. La décision, l'empereur aussi la voulait. Pendant que les évêques convoqués à Home se mettaient en route au début de 1116, lui-même franchissait les Alpes. Ponce, abbé de Cluny, le précédait, porteur d'un message pacifique à l'adresse du pape. Henri plaignait Pascal. *Compertum habemus*, lui écrivait-il. *te propter nos gravi controrsia et plurimis affectum molestiis*. *Cod. Vat. Lat.*, n. 171. Il se flattait encore de l'idée que le pape était bien disposé pour lui. Ses partisans d'ailleurs lui mandaient que le pape, depuis longtemps, n'avait plus écrit à aucun des adversaires de l'empereur, qu'à Home on qualifiait ouvertement de traître, le perfide Albert de Mayence, que les entreprises de Guy de Vienne et de Conon étaient désavouées par le pape, que Conon avait perdu toute faveur. *Ibid.*, n. 175. Henri savait même que, devant la confession de Pierre, le pape avait déclaré nulle toute excommunication portée contre l'empereur. *Ibid.*, n. 178.

Or, au moment même où, de la Lombardie, Henri mandait en Allemagne ces nouvelles optimistes, la situation à Home achevait de se préciser. Au fait, il n'est pas impossible que le pape ait montré quelque ennui du zèle de ceux qui prétendaient le représenter. Mais oserait-il devant la représentation de toute l'Église latine maintenir, à l'encontre des extrémistes, la position qu'il s'était fixée en 1112 ? C'était bien difficile. Depuis quatre ans, l'indignation avait grandi contre Henri; à vouloir rester fidèle à son serment de 1111, le pape jouait un jeu bien dangereux. Après qu'eurent été ventilées devant le concile, qui s'ouvrit le 6 mars au Latran, diverses affaires ecclésiastiques d'ordre secondaire, on entra dans le vif de la question. « Avant tout, déclara l'un des évêques, il faut que nous sachions ce que le pape pense personnellement. » C'était dire clairement que la cote mal taillée de 1112 ne donnait plus satisfaction. Pascal dut s'exécuter :

Ce maudit écrit (pie j'ai signé dans le camp ennemi, je le condamne d'un anathème perpétuel, » déclara-t-il, aux acclamations de l'assistance. Brunon de Segni fil remarquer (pie l'on entendait enfin le pape « condamner de sa propre bouche ce *privilegium*, plein de méchanceté et d'hérésie ». Ce dernier mot déchaîna le tumulte. Si le *privilegium* était plein d'hérésie, son auteur n'était-il pas hérétique ? De vifs propos s'échangèrent entre les défenseurs du pape et ceux qui n'étaient pas fâchés de le trouver en défaut. Poussé à bout, Pascal protesta vivement (pie jamais l'Église romaine n'avait connu de défaillance dans sa foi. Il ne parut pas à la session du lendemain, 9 mars. Ponce de Cluny venait d'arriver, des pourparlers s'engagèrent entre lui et le pape, en présence de quelques Romains favorables à l'empereur. La séance conciliaire du 10 mars devait être décisive. Conon était décidé à emporter de haute lutte l'approbation de ses actes et l'excommunication de l'empereur. Vainement Pascal essayait-il de détourner la question; il fallut bien laisser la parole au terrible cardinal, et ce fut une véritable sommation qu'il adressa au pontife : « Déclarez donc devant tout ce concile, dit-il, (pie j'ai été vraiment votre légat; corroborez ma légation de votre autorité, afin que tous sachent (pie vous m'avez envoyé. » Le pape ne pouvait plus reculer : Oui, dit-il, vous avez clé réellement notre légat *a latere*, tout ce (pie vous cl

nos autres frères les cardinaux-évêques, légats de Dieu et des apôtres Pierre et Paul, vous avez fait, approuvé, continué en vertu de notre autorité, moi aussi je l'approuve et le confirme; tout ce que vous avez condamné, je le condamne. » Les représentants de Guy de Vienne obtinrent une reconnaissance analogue. Sans nommer expressément l'empereur, le pape adhéra à son excommunication, 10 mars 1116. Hécil de ce concile dans la *Chronique* d'Ekkehard. P. A., t. cliv, col. 1033 s.

On aurait pu craindre qu'à la nouvelle de ces événements l'empereur ne marchât sur Home. Sans doute se sentait-il trop faible, ou l'état de l'Allemagne lui inspirait-il trop d'inquiétude; il ne quitta pas la Lombardie, s'occupant de réchauffer le zèle de ses partisans, tentant peut-être de nouvelles négociations avec Home. Voir *Cod. Udalr.*, n. 178. Il serait surprenant, d'ailleurs, qu'il ait été entièrement étranger aux événements qui se déroulèrent à Home à la fin de la semaine sainte, et qui obligèrent une fois de plus Pascal à gagner le large. Ces échauffourées qui mirent aux prises les partisans du pape et ceux du préfet de la ville sont longuement décrites par Pandolfe, dans sa biographie de Pascal. Voir *Liber ponti.*, t. n. p. 301-303, Nous n'avons pas à y insister; elles montrent seulement que l'autorité du pape était mal affermie dans sa capitale même. On ne voit pas qu'il soit rentré au Latran durant la fin de cette année, c'est au château Saint-Ange, ou au Transtévère, ou dans diverses localités de la banlieue romaine qu'on le rencontre. Au mois de mars 1117, à la nouvelle que l'empereur se rapprochait de Home, il s'empressa de gagner Bénévent. Henri put impunément entrer dans la ville, essaya de négocier avec les cardinaux qui y étaient demeurés, affirma une fois de plus qu'il lui était impossible, sans compromettre son autorité, d'abandonner le droit de remettre par la crosse et le Panneau les *regalia* aux ecclésiastiques. Cf. *Cod. Udalr.*, n. 178. Il aurait aimé se faire couronner le jour de Pâques dans Saint-Pierre, renouvellement de la cérémonie du sacre qui se pratiquait aux grandes fêtes. Aucun des cardinaux romains ne voulut s'y prêter; il fallut recourir aux bons offices de Maurice Bourdain, archevêque de Braga, que le pape, pour cette raison, ne tarda pas à excommunier. Jaffé, *Regesta*, p. 765, après le n. 6547. Incapable de rien terminer, Henri quitta la ville et remonta lentement vers le Nord, harcelé par les Normands que le pape avait lancés à ses trousses. Ni ces escarmouches qui continuèrent avec ceux, qui à Home et dans sa banlieue, s'étaient ralliés à l'empereur, ni les luttes entre barons romains partisans de Pascal ou partisans de Henri, ne pouvaient rien terminer. Au début de 1118, les gens qui tenaient pour Pascal le persuadèrent de rentrer à Home; il les crut, mais ne put dépasser le château Saint-Ange, où une rapide maladie l'emporta le 21 janvier 1118. — En somme, rien n'était encore résolu de la fameuse querelle des investitures, et la situation restait celle que le pape avait trouvée en montant sur le trône pontifical, peut-être était-elle moins bonne en ce qui concerne l'Allemagne.

11. Pascal II et le iustit de l'Église. — Par contre, en ce qui concerne les autres parties de la chrétienté, le pontificat de Pascal aboutit à des résultats plus heureux.

1° *La France*. — Sous ses prédécesseurs, les rapports avaient été médiocres avec le roi Philippe I^{er}. Les empiétements continus du roi dans les affaires ecclésiastiques, et plus encore sa conduite privée, avaient donné prise aux sévérités du parti réformateur. Au concile de Clermont, 1095, Urbain II avait uni par prononcer l'excommunication contre le roi adultère : *eo quod propria uxore dimissa militis uxorem* (Bertrade, femme de Foulques, comte d'Anjou) *sibi in conjugium socia-*

oit. Jaffé, *Regesta*, p. 681. Il ne repentir passager lui avait d'abord valu son pardon, mais il n'avait pas tardé à revenir à ses coupables amours. Pascal continua à son égard la politique d'Urbain II; le 18 novembre 1100, dans un concile nombreux tenu à Poitiers, les légats du pape, en dépit de l'opposition du comte Guillaume, prononcèrent à nouveau l'excommunication contre le roi. Mansi, *Concit.*, I. xx, col. 1119 sq. C'est seulement en décembre 1101 que cette pénible affaire fut terminée. L'évêque d'Arras, Lambert, reçut de Pascal délégation pour absoudre les deux complices, étant données la satisfaction qu'ils avaient fournie et les promesses qu'ils avaient faites. Jaffé, *Regestu*, n. 5979.

Les rapports de la papauté avec la monarchie capétienne allaient d'ailleurs s'améliorer avec l'accession définitive au trône (29 juillet 1108) de Louis Je Gros déjà antérieurement associé au pouvoir par son père. Prince religieux et sage, il fut pour la papauté un très ferme appui dans les difficultés qu'elle rencontra avec l'empire. Voir ci-dessus, col. 2060, les raisons données par Sugr du voyage du pape Pascal II en France en 1107. Ces bons rapports ne pouvaient qu'amener une solution pacifique de la question des investitures qui n'avait d'ailleurs jamais eu en France la même acuité qu'en Allemagne. Sans que l'on puisse parler d'un accord précis, encore moins d'un traité, il semble bien que l'on arriva à faire la distinction entre la collation aux évêques des droits spirituels et la remise qui leur était faite des droits régaliens. L'investiture ancienne se remplaça par l'attribution des *regalia*, généralement après le sacre, et en échange du serment de fidélité. C'était sensiblement la formule qui triompha au concordat de Worms en 1122. Sur tout ceci, voir B. Monod, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe I^{er}*, Paris, 1907.

2° *L'Angleterre*. — Les choses allèrent moins bien en Angleterre, soit durant le règne de Guillaume le Roux (1087-1100), soit sous Henri I^{er} son successeur (1100-1135). On le voit au mieux dans l'histoire d'Anselme de Canlorbry, appelé en 1093 à succéder à Lanfranc. Depuis 1097, Anselme était exilé, il ne put remettre le pied en Angleterre qu'après la mort de Guillaume. A peine Henri est-il affermi sur le trône que les difficultés recommencent, parce que le pape lui a refusé l'autorisation de donner l'investiture aux évêques. Jaffé, *Regesta*, n. 5868. Anselme s'étant soustrait à cette cérémonie, Pascal l'exhorte à la constance et lui rappelle la doctrine sur les investitures. *Ibid.*, n. 5908, 5909 (avril 1101). Le pape cependant veut encore ménager le roi; il est bien disposé, pense-t-il, mais mal conseillé. *Ibid.*, n. 5910. Des évêques envoyés par lui à Home sont revenus en déclarant au souverain que, s'il se comportait bien par ailleurs, le pape ne l'empêcherait pas de donner l'investiture et ne condamnerait pas celles qui avaient été déjà données. Pascal apprend cette trahison et excommunie ces évêques courtisans. *Ibid.*, n. 5928 (décembre 1102). Quoi qu'il fasse, le roi ne pourra obtenir une telle concession. N. 5995. Trop zélé représentant de la politique du pape en Angleterre, Anselme, qui est allé à Home à l'automne de 1103, est empêché de rentrer dans l'île. C'est le second exil. Toutefois, Pascal attend encore avant de prendre contre le roi des mesures de rigueur. C'est seulement en 1105, qu'au concile romain du mois de mars, Pascal excommunie, non pas le roi, mais ses conseillers. *Ibid.*, p. 719, après le n. 6008; n. 6028. On attendait, avant de procéder contre le roi, les explications qu'il devait fournir par ses envoyés. L'année 1106 amena un revirement dans les dispositions d'Henri et, le 23 mars, Pascal pouvait communiquer à Anselme de bonnes nouvelles : Incliné à la condescendance par la soumission relative d'Henri, le pape relevait de

l'excommunication ceux qui avaient reçu l'investiture du roi et leurs consécrateurs. L'archevêque pourrait ordonner ceux qui, sans avoir reçu proprement l'investiture, auraient fait au roi l'hommage féodal. *Si qui deinceps privter per investituras ecclesiarum pradaones assumpserint, etiamsi regi horninia fecerint, nequaquam ob hoc a benedictionis munere arceantur, donec ad hoc omittendum cor regium molliatur.* Jaffé, n. 6073. C'étaient en somme les bases de l'accord, qui, ébauché au Bec, à l'été de 1106, fut définitivement conclu à Londres en août 1107. Aux termes de cet accord, désormais personne en Angleterre ne peut recevoir l'investiture par l'anneau et la crosse, ni du roi, ni de tout autre laïque; par contre, aucun élu à un siège ecclésiastique ne peut être sacré, s'il n'a d'abord prêté au roi le serment de vassalité. ■ Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. v a, p. 187.

Par la suite, les relations furent bonnes entre Pascal et l'Angleterre. Voir certaines concessions faites à Anselme, Jaffé, n. 6152, et au roi, n. 6210 sq. Mais Pascal entendait maintenir sur les nominations ecclésiastiques, à commencer par celle du primat de Cantorbéry, un droit de regard que la couronne avait bien de la peine à supporter. Voir Jaffé, n. 6119, 6150. La question du denier de Saint-Pierre put causer également quelques frictions. Mais la situation, dans l'ensemble, était bien clarifiée à la mort de Pascal II.

Signalons au moins une lettre importante adressée par Pascal en 1117 au roi de Danemark, souverain de toutes les régions Scandinaves. Elle exhorte celui-ci à travailler de concert avec le métropolitain de Lund et les évêques du pays à la réforme de l'Église. D'après cette lettre, il paraîtrait que le roi avait demandé quelque adoucissement à la règle du célibat ecclésiastique. Le pape répond qu'il lui est impossible de faire fléchir la discipline pour ce qui concerne les prêtres et les diacres. *De presbyterorum et diaconorum castitate et illi (les évêques) et nos verbum mutare non possumus.* Jaffé, n. 6557.

3° *L'Espagne*, où, depuis une trentaine d'années, la conquête sur les Maures se faisait avec rapidité, donna à maintes reprises au pape Pascal des occasions d'intervenir. Il était, d'ailleurs, bien au courant de la situation, ayant rempli, en ce pays, les fonctions de légat d'Urban II à la fin de 1089. La primatie de Tolède, devenue depuis 1085 la capitale du royaume de Léon et Castille, fut affirmée; Bernard, titulaire de ce siège, fut déclaré légat du pape. Voir en particulier Jaffé, n. 5858. De nombreuses contestations ecclésiastiques, pour le rétablissement des anciens sièges et la délimitation de leurs ressorts furent soumises au jugement pontifical. Dans toutes ces affaires, c'est surtout l'évêque de Compostelle, Didace, que l'on voit au premier plan; il semble avoir eu, plus que Bernard, la pleine confiance de Pascal. C'est à lui, en particulier, que le pape confia la mission de protester contre le mariage entre Alphonse d'Aragon et la fille du roi Alphonse de Castille, sa parente à un degré prohibé. La question avait été discutée à un concile de Bénévent, en février 1113, où Pascal avait convoqué les évêques espagnols, Jaffé, n. 6331. C'est sans doute après ce concile qu'il faut placer la lettre où le pape donne ses instructions à Didace : Au cas où le mariage aurait lieu, Didace devrait excommunier les coupables et même les priver de leur autorité temporelle. *Ecclesix consortio et seculari potestate privetur*, Jaffé, n. 6279; le texte est malheureusement fragmentaire. Quoi qu'il en soit de cet incident et des suites qu'il put avoir, il est incontestable que le règne de Pascal II vit s'affermir le prestige pontifical dans la péninsule.

4° *La question d'Orient*. — Au moment même où Pascal montait sur le siège de Pierre, l'armée chrétienne, qui venait de s'emparer de Jérusalem (13 juillet

1099), s'occupait d'organiser sa conquête. Ce fut Pascal qui reçut les premières nouvelles du magnifique succès qu'avait eu l'initiative d'Urban II. Mais la nouvelle organisation ecclésiastique donnée à la Palestine et aux régions adjacentes, où la hiérarchie latine se substituait à la hiérarchie grecque, ne s'établit pas sans un certain nombre de difficultés. Il y eut d'abord des compétitions relatives au patriarcat de Jérusalem. Voir Jaffé, n. 5857, 6009, 6175. Plus tard, des discussions pénibles éclatèrent entre le patriarcat de Jérusalem et celui d'Antioche, au sujet des conquêtes nouvelles faites par Beaudoin Ier. *Ibid.*, n. 6297, 6298; voir aussi les résolutions prises sur ce sujet au synode de Bénévent (1113), p. 749, et n. 6313, 6311. Il fallait également penser à soutenir militairement les États latins et, dès ce moment, la croisade permanente s'organise. Voir les lettres 5812, à tous les évêques de France, et 5821, à Hugues de Lyon. On remarquera néanmoins que le pape insiste à plusieurs reprises pour que les chrétiens d'Espagne ne se lancent pas dans l'aventure d'outre-mer. Leur croisade, c'est sur place même qu'ils doivent la mener et d'une façon continue.

On sait (pic la première expédition des Latins en Orient n'avait pas laissé d'inspirer des inquiétudes à l'empereur grec, Alexis Comnène. Les entreprises de Bohémond, prince de Tarente, devenu souverain d'Antioche, avaient largement justifié ces appréhensions. L'hostilité des Grecs contre les Latins s'en était accrue. Or, Pascal avait certainement favorisé les entreprises de Bohémond. Au concile de Poitiers (26 mai 1106), son légat, Brunon de Segni, avait essayé de lui susciter des auxiliaires, et ce n'était pas seulement aux infidèles que le nouveau prince d'Antioche songeait à s'attaquer. La disparition de ce redoutable adversaire, en avril 1111, permit au basileus de respirer. D'autre part, les difficultés que créait au pape l'empereur allemand donnèrent à Comnène l'idée de tenter un rapprochement avec Pascal. Qu'espérait-il ? Pensait-il arracher à l'influence germanique tout ou partie de l'Italie ? Imaginait-il pouvoir rentrer à Rome ? Toujours est-il qu'en 1112 d'étroites négociations se nouèrent entre le Saint-Siège et le basileus. L'idée affichée était de rétablir l'union des deux Églises, grecque et latine, union rompue depuis Michel Cérulaire. Mais, à coup sûr, Alexis avait aussi d'autres vues. Sur ces négociations, voir la lettre de l'abbé de Farta à Henri V, *Cod. Udalr.*, n. 162; la *Chronique du Mont-Cassin*, l. IV, c. xlvii, P. L., t. clxxxiii, col. 873; la réponse de Pascal aux premières ouvertures, dans Jaffé, n. 6331. Cette réponse du pape laisse entièrement la question sur le domaine religieux : « L'union est facile, dit Pascal, si notre frère de Constantinople veut bien reconnaître la primauté du Siège apostolique, comme cela a été instituée par les décisions de l'empereur Constantin (allusion à la *pseudo-Donatton*) et confirmé par le consentement des saints conciles, s'il veut bien corriger son obstination passée, de la manière (pic vous verrez par les communications de nos légats. » La restitution à la juridiction du Saint-Siège des provinces qui lui avaient été jadis enlevées contribuerait également à la reprise des bons rapports entre l'ancienne et la nouvelle Rome. Les autres différends relatifs au dogme et aux coutumes seraient vite aplanis, si Constantinople commençait par donner au Saint-Siège un témoignage de respect. Ensuite de quoi il conviendrait de réunir une assemblée des représentants de l'un et de l'autre rite, où s'étudieraient en commun les points litigieux. Le pape prévoyait que cela ne pourrait être avant le mois d'octobre de l'année suivante, 1113, et il chargeait ses envoyés de régler à Constantinople tout le détail. Nous n'avons plus d'autre renseignement sur cette affaire. Mais il est certain que l'entente ne put s'établir : * des préoccupations plus immédiates vinrent

détourner Alexis de ses rêves ambitieux . F. Chalan don, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, p. 263.

En définitive» cc long pontideal de 18 ans laisse ii qui l'étudie une Impression assez mêlée. Sur plusieurs points, sans doute, Pascal est arrivé â ses lins; pour réussir plus complètement il lui a manqué la souplesse qui permettra h son deuxième successeur, le fameux Guy de Vienne, devenu Calliste il, de trouver, au moment opportun» les distinctions utiles, l'n peu trop moine, peut-être» Pascal est souvent resté prisonnier de ses formules; il n'a pas toujours su. ni peut-être pu Imposer ses volontés a ceux qui auraient dû en être les agents d'exécution. Sa physionomie n'en reste pas moins sympathique; quelques-unes des initiatives qu'il a prises, la renonciation, par exemple, de l'Eglise â sa situation temporelle, si elles ne témoignent pas chez lui d'un grand esprit politique, ne laissent pas de faire le plus grand honneur à l'élévation de son caractère.

I. Sources. — I. Documents émanés de la chancellerie pontificale,— A la différence de celui de Grégoire VII. le registre de Pascal II ne s'est pas conservé; de nombreuses lettres sont dispersées en diverses collections. La plus complète est celle de *P. L.*, t. c l xiii, p. 31-118, 538 nos. Bon nombre de pièces nouvelles ont été publiées depuis. Toutes celles (pii sont connues antérieurement ft 1875 sont recensées et analysées dans Jaffé, *Htgesta pantif. rom.*, 2. édit., t. i, p. 702-772; celle-, qui ont été publiées postérieurement, soit dans le *Xcucs Archiv*, soit dans les *Xachrichten der kûn. Gessrlschaft der Wissrmch.*, de Gœttingic, philul.-liist. Klasse, 1898 sq., sc retrouvent ou se retrouveront dans P.-F, Kehr, *Hegcsta pontifie, rom.*, publiés sous les auspices de l'académie de Gœttinguc, Berlin, 1906 ct sq., classées par pas's el par provinces; lu plupart de ces pièces relatives a des privilège* locaux ont plus d'importance pour Phistolre <pie pour la théologie. — Les pièces officielle* rclativesaux événement* do 1111 ont été éditées nvec beaucoup de soin dans *Mon. demi, hist., Leg.*, sect, iv, *Constitutiones cl acta publica iniftcratorum ct regum*, t. :, 1893, p. 131 132; 561-571.

2. *Xotices.*— Le *Liber pontificalis* dit de Pierre-Guillaume donne une biographie de Pascal que les anciens auteurs attribuent ft Pierre de Pise, mais que L. Duchesne revendique pour Pandolc. Texte dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. n, p. 296-310. Rédigée par un contemporain, cette biographie attache beaucoup plus d'importance aux événements romains qu'ft l'histoire général. La compilation connue sous le nom d'.lnna/cs romani, *Ibid.*, p. 338-3 16, incorpore de* extraits importants du registre de Pascal, relatifs aux événements de 1111. Enfin, dans les vies des papes rédigées nu xn. siècle par le card. Boson, la notice relative ft Pascal donne également, mais sans rc*lwctor l'ordre chronologique, plusieurs documents de la plus haute importance. Texte, *ibid.*, p. 369-376.

A côté de ces notices, il faut faire place aux chronique* générales; la principale pour cette époque est le *Chronicon Ekkehardi*, *P. L.*, t. ci.iv, col. 976-1038 (reproduit *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. vi); voir aussi *Chronicon Casincn.se*, *P. L.*, t. ci.xxm, col. 847-885 (emprunté ft Af. G, *IL*, *ibid.*, t. vu); *Annales Pathcrbrunnenscs*, édit. P. Schefier-Boichorst, Inspruck, 1870, p. 106 sq.; Ann. *Ilildeshcimcnsts*, dans *Script, rcr. germ, in usum scholarum*, 1878, p. 50 sq.; Sugor; *Vita Ludoidci Grossi*, *P, L.*, t. ci.xxxvi,coi. 1265sq., cf. édit. Molinior; quelques pièci* de toute première importance dans le *Codex Udalrici*, publié par Ph. Jaffé, *Bibliolh, rcr. germ.*, t, v, Berlin, 1869. Plusieurs des textes en question sont reproduits dans J.-M. Wattcrich, *Punlif. rom, mtiD*, t. n, p. 1-17.

Au point de vue du mouvement de* Idées, renseignements Intéressants dans le* opuscules polémiques de l'époque; ils sont rassemblé.» nu mieux dan* *Mon. Germ. hist.. Libelli de lite*; voir en particulier : *LeOdlçnsium epistula adv. Paschalem papam*, t. il. p. 119 sq.; *Placidi monachi Xonantulani lib<r de honore Ecclesim*, p. 566-639; plusieurs lot Ire- d'Yves de Chartres, p. 610-657; la *Disputatio vel defensio Paschalls papas*, p. 058-660, eic.

II. Travaux,— 11* sont extrêmement nombreux, ct il est impossible de citer tout ce qui a paru soit dan* le* histoires generale* de l'Eglhe ou des papes, soit dan* les monographies relatives ft la querellé des lin c*tlurcs soit dans le* histoire* d'Allemagne. Voici les travaux le* plus importants

ou le* plus récents : W. von Gicsebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, F édit., t. n cl in, Brunswick, 1877; W.Schum, *Dit Politik Papst Paschals IL gegen Kaiser Heinrich V. im Jahre I/H*, dan* les *Jahrbucher der Akad. gcmctnnützlgcr WUserueh. xu Erfurt*, fncs. 8, 1877; G. Pfeffer, *Der deutsrhe Innstituntreit tinter Kaiser Heinrich V. bis :udem papsthen Prlolleg vom 3. April 1111*, Berlin, 1883; J. Bôskcns, *Heinrich V. und Paschalis IL*, Essen, 1885; C. Mirbt, *Die Publicist!!: im Zcitalter Gregort VIL*; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3-4. édit., 1906, |. m, p. 881-912.

Pour le* affaire* de France : B. Monod, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe P'*, Paris, 1907 («- DiblioU. de l'Ecole des Hautes Eludes, Id»t. ct philo!., fasc. 164); A. Ilichr, *Le r/gne de Philippe I"*, Paris 1912. — Pour les affaire* d'Angleterre voir ici art. Assflmf. {saint}, t. i, col. 1327, et art. Anselme (saint) du *Diction.d'histoire et de géographie écriés.*, t. tu. col. -ICI sq.; et cf. M. Schmitz, *Der englische InnatllunireU*, Inspruck, 1884. Pour les affaires d'Espagne, P. Kehr, *Das Papsttum und der katalanische Principal bis zur Vcreinlung mit Aragon ct Das Papsttum und die Konigreiche Xanarre und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrh.*, dan* les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, phllos.-hfst. Klasse, 1926» fa*c. 1,1928, fasc.4, l'auteur annonce la publication d'un travail analogue sur le* affaire* de CasUUe et de Léon.

É. Amaw.

3. PASCAL Biaise, savant, polémiste, moraliste ct apologiste français, né à Clermont-Ferrand le 19 janvier 1623, mort à Paris le 15 août 1662. — I. Vie et œuvres. IL Les *Provinciales* (col. 2083). HL Les *Pensées* (col. 2111). IV. La théologie de Pascal (col. 2151). V. Sa philosophie (col. 2161). VL Son apologétique (col. 2178). VIL La mort el les derniers sentiments de Pascal (col. 2195l.

Édition citée : *Œuvres de niaise Pascal*, publiées par Léon Bninscbssicg, Pierre Boutnmx et Félix Gazier, 14 in-8% Pan*, 1901-191 l (collection *Les grands écrivains de France*),

Bibliographie générale citée : A. Maire, *Hibliographie des oeuvres de Hlaisc Pascal*, 5 in-S-. îhm* : 1.1. *Pascal savant. Ses travaux mathématiques et phtjsiquri*, 1925; t. n. 1925» et t. tu. 1926, *Pascal pamphlétaire : i. l'es provinciales*, u. *Documents*; t. iv. *Pascal philosophe (lçcs pensées)*, 1926; t. v. *Opuscules, lettres, biographie et iconographie*, 1927.

L Vie et œwties. —*Sources principales : Vie de Plaise Pascal; Vie de Jacqueline Pascal*, par Mme Péricr; *Vies d'Étienne Pascal, de Florin Péricr*, par Marguérîte Pêicr; *Mémoires sur la vie ct les ouvres de M. Pascal, écrits par Mlle Marguerite Perier, sa nièce*, dans *Gzuvres*, t. t, *Riographies*, p. 3 sq.; Fougère» *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Perier et de Jacqueline. saurs de Pascal, et de Marguerite, sa nièce*, Paris, 1815.

1° *Famille et éducation.* — Les Pascal ou l'asqual étaient d'Auvergne. Gens de judicature ct de finances, ils étaient de noblesse de robe. Biaise, de la branche des Pascal de Mous, deuxième des trois enfants survivants d'Etienne Pascal, second président ft ln Gourdes aides de Montferrand, avait deux sœurs ; Gilberte, son aînée, qui épousera, le 15 juin 1641, leur cousin» Florin Perier, et Jacqueline, née le 4 octobre 1625, future sœur Jacqueline de Sainle-Euphéinie, û Porl-Boyal; cf. Maire, t. v, n. 201 sq.; Marguerite Perroye, *Gilberte Pascal*, 1930.

Sa mère mourut en 1626. Biaise eut pour unique maître son père, qui, pour mieux conduire l'éducation de ses enfants, donnera sa démission de president et sc fixera ft Paris, en 1631. l'n matière d'éducation, Étienne Périer avail des principes arrêtes, comme le père de Montaigne, mais d'un tout autre esprit. Au dire de Mme Perier. il entendait « tenir toujours son fils au-dessus de son ouvrage » et par consequent veiller ft ce qu'il dominât toujours* la matière enseignée. Il exercera sur Bhdsc une profonde influence, mais le génie propre de l'élève bouleversa quelque peu ses plans. Tandis qu'Élfenne développe en son fils les tendances naturelles ft l'observation el à la réflexion,

avant de l'initier aux sciences où lui-même brille, le fait de la géométrie découverte (version de Mme Périer), ou simplement saisie et retenue dès la première lecture (version de Tnllemant des Béaux, *Historiettes*, 3^e edit., 9 in 8° Paris. 1851-1859, l. iv, p. 122, n. 188-189). l'oblige à lui enseigner les mathématiques, plus tôt qu'il n'y a fixé. Il l'introduira bientôt dans les réunions scientifiques où s'ébauche l'Académie des sciences. À l'hôtel de Coudé où se groupent autour de l'athée Bourdclot, Gassendi, le Bailleur, Petit..., surtout à l'hôtel des Minimes où se rencontrent Mersenne, Roberval, Descargues, Carcavi..., il le mettra en relation avec Fermât de Toulouse. Biaisé eut une éducation plus scientifique que littéraire et philosophique, plus tournée vers l'observation que vers l'érudition, vers l'observation des phénomènes physiques que vers l'observation psychologique, vers la réflexion sur les faits que vers la spéculation pure; cf. Adam, *L'éducation de Pascal, 1623-1616*, dans *Revue de renseignement secondaire et supérieur*, août 1887 et janvier 1888. Il y eut ainsi des lacunes dans cette éducation; cf. Sainte Beuve, *Port-Royal*, t. ii, le édit., 1878, p. 85, n. 1; \ inet. *Études sur Plaise Pascal*, 3^e édit., p. 137.

2° *Les premières œuvres*. — Elles sont naturellement d'ordre scientifique. Elles importent ici cependant parce qu'elles font comprendre certains caractères de *l'Apologie*. A seize ans, Pascal prépara un *Traité des coniques*, dont il ne reste qu'un *Essai sur les coniques*, qu'il publia en 1610, placard in-fol. de 60 lignes, et où se trouve le *Théorème de Pascal*, t. i, p. 252-260. Cet *Essai* sera admiré des savants contemporains, Descartes excepté, qui y verra simplement ce que Pascal « avait appris de M. des Argues ». *Œuvres de Descartes*, édit. Adain-Tannery, t. ii, p. 17 et note. Vers 1612, il invente la *Machine arithmétique*, qu'il travaillera dix ans à rendre pratique et dont il sera très fier. En 1616, lundis (pic les choses religieuses le préoccupent déjà, il se passionne pour la question du vide. Il est à Rouen, où son père, compromis dans l'affaire des rentes sur l'hôtel de ville, 1638, puis réfugié en Auvergne et finalement réconcilié avec Richelieu, a été nommé, en 1610, commissaire député par Sa Majesté en la Haute-Normandie pour l'impôt et la levée des tailles ». Il a appris par hasard de M. Petit, qui tient la chose de Mersenne, l'expérience de Torricelli. Cette expérience il la répète avec des liquides de toute espèce et des tuyaux de toute dimension, et il conclut en entendant par vide un espace vide de tous les corps qui tombent sous les sens », d'abord, comme le soutenaient déjà quelques-uns, que, si la nature a horreur du vide, cette horreur n'est pas invincible, puisque le vide existe. Enfin il soupçonne — le sentiment de Torricelli est encore inconnu en France — (pic le principe des phénomènes observés est la pression de l'air. Venu à Paris pour sa santé en 1617, il s'entretient de cette idée avec Descartes et d'autres savants; mais, ne se limitant qu'aux faits, il organise cette expérience du Puy-de-Dôme que son beau-frère réalisera seulement le 19 septembre 1618; cf. *Lettre à M. Périer*, du 15 novembre 1617, *Lettre de Florin Périer à Biaisé Pascal avec la relation de l'expérience du Puy-de-Dôme*, du 22 septembre 1618, u. xix et xxvm. t. ii, p. 147-160 et 319-363. Il répète lui-même à Paris l'expérience. De là, il passe à cette idée que l'équilibre entre un liquide et une masse gazeuse est analogue à l'équilibre entre deux liquides et constitue ainsi un cas particulier d'une loi générale. Il prépare enfin un *Traité sur le vide*, dont il reste le *Fragment de préface du Traité sur le vide*, n. xvm, t. ii, p. 125-115.

Sur les entrefaites, un capucin de Varsovie, le P. Magni, qui a répété avec succès l'expérience de Torricelli, soutient l'existence du vide dans un travail, intitulé *Demonstratio ocularis*. Juillet-septembre 1617 Pascal

lient à sa gloire; dès le 8 octobre, il publie le résumé de ses travaux et de ses conclusions : *Expériences nouvelles touchant le vide, dédié à M. Pascal, conseiller du rot, par le sieur Biaisé Pascal, son fils, le tout réduit en abrégé et par avance d'un plus grand traité sur le même sujet*, Paris, 1617, n. xvi, *ibid.*, p. 53-76. Cet opusculo provoquera, entre son auteur et le Jésuite Noël, recteur du collège de Clermont, défenseur de la physique traditionnelle, qui publiera au début de 1618 un livre intitulé *Le plein du vide*, une sérieuse controverse, où interviendra avec quelque rudesse Étienne Pascal, et où le futur auteur des *Provinciales* raille l'apocryphe jésuite. Aristotélicien imbu de cartésianisme, le P. Noël soutenait l'impossibilité métaphysique du vide par des raisonnements *a priori* et faisait intervenir la théologie. Ce n'est pas là une question doctrinale, répondra Pascal, et derrière le P. Noël atteignant quelque peu Descartes, il énoncera avec netteté les conditions de la connaissance scientifique et d'une sûre méthode; cf. *Lettres du P. Noël et Réponses de Pascal*, octobre-novembre 1617; *Lettres d'Étienne Pascal au P. Noël*, mors-avril 1618, n. xvi-xii, xxv, *ibid.*, p. 77-127, 177-211. 253-282.

A la fin de 1618, il publiera le récit de l'expérience du Puy-de-Dôme, sous ce titre qui révèle ses conclusions : *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, n. xxix, *ibid.*, p. 363-373. Enfin, de 1651 à 1651, il résumera les idées de son *Traité du vide*, en deux plus petits traités publiés seulement après sa mort : *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, par M. Pascal, 1653, n. lvi, t. ii, p. 156-293. Puis, à la suite de Galilée et de Sicvin, renversant la doctrine admise que les éléments d'une masse liquide ne pèsent pas en eux-mêmes, il établit le principe de l'hydrostatique moderne et prélude aux travaux de Mariotte.

Mais Pascal n'a-t-il pas emprunté ces idées qu'il donne pour siennes? Dans l'expérience du Puy-de-Dôme, par exemple, n'a-t-il pas simplement mis en œuvre une idée de Descartes? — celui-ci le prétend; cf. Adam-Tannery, *loc. cit.* *Correspondance*, t. v, passim. — ou de Mersenne? Cette question a provoqué, en 1906 et 1907, une controverse animée; cf. *Œuvres de Pascal*, t. i, p. xxx sq; Thirion, *Pascal. L'horreur du vide et la pression atmosphérique*, qui résume tout le débat, dans *Revue des questions scientifiques*, III^e série, t. xn (1907); t. xm (1908); t. xiv (1909); Pascal n'eût pas été insensible à de telles accusations. Devant une semblable, portée contre lui, sans qu'il fût nommé, dans le prologue de thèses soutenues au collège des jésuites de Montferrand, — il s'est attribué, disait-on, « une expérience dont Torricelli est l'auteur et qui a été faite en Pologne ». — il protesta vivement auprès de M. Ribeyre, premier président de la Cour des Aides de Clermont-Ferrand; cf. *Correspondance de Pascal et de M. de Ribeyre*, n. xxxix, t. ii, p. 475-509.

Ainsi apparaissent clairement, avec l'attachement de Pascal à ses idées et son amour pour la science, la puissance intuitive de son esprit, la méthode et les principes dont il ne se départira jamais et qui sont de notre temps : croire à la nature toujours égale à elle-même », autrement dit, constante en ses lois, mais se soumettre aux faits, seule preuve convaincante dans les sciences de la nature et contre lesquels, en aucune matière, l'autorité ne saurait prévaloir; enfin ne tirer de l'expérience (pic ses conclusions nécessaires, par conséquent ne généraliser que par degrés. Qu'il est loin d'un Pierre Guillet publiant en 1617 un *Discours sur le vide auquel sont rendues les raisons des mouvements des eaux, de la génération du jeu et du tonnerre, de la violence et des effets de la poudre à canon!* Qu'il est loin de Descartes, dont il juge trop audacieuse la tentative de chercher l'essence de la matière et de pré-

viser la façon dont le monde est construit, avec de la figure et du mouvement ». E. Picard, dans Maire, t. i. *Préface*, p. n: ci. /Vnsées. fragm. 76, 77, 78. 79. Descartes se soumet d'avance à un système de la nature dont les expériences lui diront ensuite la valeur », tandis que lui se soumet à la nature et tire ensuite des expériences le système dont il sait d'avance la valeur ». Fabre, *Pascal et les sciences*, dans *Revue hebdomadaire*, 11 juillet 1923, p. 218.

3° *La première conversion* (1616). Étienne Pascal était un chrétien exact à remplir ses devoirs, instruit de sa religion. Il fit l'éducation religieuse de son fils comme son éducation scientifique ou philosophique. Il chercha donc à le rendre un chrétien éclairé, « le dirigeant dans la lecture de la Bible, des conciles, des saints Pères et de l'histoire ecclésiastique »: cf. J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, Paris, s. d. (1931), p. 8. et ferme en ses croyances. Connaissant bien son temps et se trouvant en face d'une intelligence qui cherchait la raison de toutes choses », il donna à son fils pour maxime (pie tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison, et beaucoup moins y être soumis ». Mme Périer. *Vie de Plaise Pascal*, t. i, p. 52 et 59. Par où Pascal était, non pas formé à *lasceplique chrétienne*, comme dira La Mothe le Vayer, mais mis en garde contre les *libertins*, Fort Jeune, il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe, que la raison humaine est au-dessus de toutes choses et qui ne connaissent pas la nature de la foi. Mme Périer, *loc. cil.*, p. 60; cf. Lhermet. *loc. cil.*, p. 21 sq.; cf. fragm. 218. Les Pascal sont pieux, mais pas jansénistes : le bruit fait autour de *l'Augustinus* (1640), de la *Fréquente communion* (1613), des *Lettres spirituelles et chrétiennes* de Saint-Cyran, ne les a nullement émus. Biaise cherche la science et la renommée, lorsque, en 1616, un accident survenu à Étienne Pascal mit la famille en rapport avec deux disciples du curé de Bouville, Gulllcbert, lui-même disciple et ami de Jansénius. Leur charité, leurs propos. le discours de Jansénius. Dr *la réformatlon de l'homme intérieur*, provoquent en Biaise Pascal, prédisposé par son tempérament aux solutions extrêmes et, alors, par des douleurs physiques à se préoccuper davantage des questions religieuses, une véritable conversion. La religion passe au premier plan et la religion selon Jansénius. Il gagne à sa nouvelle ferveur Jacqueline, puis son père, enfin Glllbcrt et Florin Périer. (Selon Strowski, *Plaise Pascal, Œuvres complètes*, t. i, in-8°, Paris, 1921, *Riographie*, p. xxv-xxvi, et d'après une phrase de la *Lettre* de Biaise Pascal à Mme Périer *sur la mort de son père*, c'est Étienne Pascal qui aurait converti Biaise et ses sœurs.) Naturellement on a voulu expliquer ces conversions par une névrose.; cf. Bichet, *La suggestion religieuse et réciproque dans la famille de Pascal*, dans *Revue de l'hypnotisme*, décembre 1911.

Aussitôt il se montre militant. Un ex-capucin, Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, à qui des conférences de vulgarisation théologique et philosophique ont valu à Paris quelque réputation et aussi des diffl'vultés et qui les publie alors dans un grand ouvrage, *Conduite du jugement naturel*, dont la troisième et dernière partie, *La troisième partie du jugement dans les sciences ou méditations théologiques sur les mystères de notre foi*, vient de paraître (1615). est alors à Itoucn. Il croit à la quasi-toute-puissance de la raison, qui, bien conduite, peut s'élever seule aux mystères révélés. Il a, avec Pascal et déjeunes disciples de Gulllcbert. des entretiens sur ce sujet et sur la grâce; cf. *Récit de deux conférences*, 1, f. cl 5 Juillet 1617. n. xm. t. i, p. 319-103. Ses Jeunes auditeurs dénoncent d'ors douze de ses propositions à l'archevêque Harlay, et à son auxiliaire, l'ex-évêque de Belley, Camus, et Pascal met toute la puissance impérieuse de son tempérament et

de son zèle janséniste à obtenir des deux prélats qui hésitent la condamnation de Saint-Ange; cf. Ch. Urbain, *l'n épisode de la vie de J.-B. Camus et de Pascal, L'affaire Saint-Ange*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 15 janvier 1895; Ch. de Bcaurcpaire. *L'affaire Saint-Ange*, Rouen, 1961; E. Jovy, *Un philosophe victime de Pascal, Jacques Forton et ses écrits*, Paris. 1923, cl *Pascal et Saint-Ange*, n. i des *Études pascaliennes*, 1926.

Quelques mois plus tard, venu à Paris pour sa santé, avec Jacqueline — il souffre d'une paralysie des membres inférieurs — il entrait en relations directes avec Port-Royal, sous le patronage de Guillebert Jacqueline est conquise et veut devenir religieuse à Port-Royal. Biaise l'approuve, mais, devant l'opposition de son père, converti, mais non prêt à tous les sacrifice*, clic attend.

En mars 1618. vu les difficultés du moment, Éllem e Pascal donne sa démission et revient à Paris: cf. Ch. dr Beaurepaire, *Plaise Pascal et sa famille à Rouen, dr J6to à 1617*, dans *Précis analytique des sciences, belles lettres et arts dr Rouen*, 1900-1902. Luis, sans doute à cause de la Fronde, il fait en Auvergne, avec Biaise et Jacqueline, un séjour de dix-sept mois. Rentre à l'art» en novembre 1650. il y mourra le 21 septembre 1651. Le 17 octobre suivant, Pascal écrira sa fameuse *Lettre à M et à Mme Périer sur la mort de leur père*, n. xn, t. n. p. 537-561. Plutôt qu'un cri de douleur, cette lettre est un effort pour se hausser aux idées et au langage de Port-Royal. Un chrétien, dit Pascal, ne voit pas la mort avec les yeux d'un Socrate ou d'un Sénèque. mais dans la vérité que le Saint-Esprit nous a apprise et comme clic apparaît en Jésus-Christ comme une peine du péché. Si l'homme a horreur de la mort, c'est l'effet de la concupiscence; vue en Jésus-Christ, clic est la joie du fidèle. Le chrétien souffre de perdre ceux qu'il aime, mais la grâce lui fournit les raisons et les moyens de se consoler. Comparer la lettre de Descartes sur la mort de son père. *Œuvres de Descartes*, éd. cit., I. ni. p. 350.

4° *Vie mondaine et nouveaux travaux scientifiques* (1652-1651). — Acquis à la religion de Port-Royal, Pascal n'est pas encore absorbé par celle-ci. Après 1616. il ne s'est pas désintéressé de la science et de la gloire. En 1649, durant le voyage d'Auvergne, il mène une véritable vie mondaine : les médecins, il est vrai, lui ont ordonné de se distraire. A Paris, ensuite, il devient l'ami et quelque peu le client d'un grand seigneur, le duc de Rounncz, qui a plus de goûts scientifiques que de piété. Après la mort de son père et hi fuite de sa saur à Port-Royal, — craignant la solitude et des embarras d'argent, il s'opposait alors à la vocation de Jacqueline, — prix é de ces appuis, il s'enfonce dans le monde ». Gazier. *Histoire de la langue et de la littérature française : Pascal et les écrivains de Port Royal*, p. 500.

Par Roanncz. il fréquente la société, élégante de l'époque; il se lie avec Damien Miton, le Mérimée de son temps, Giraud, *Pascal, l'homme. Pauvre et Pinfluence*, 2° (dit.. 1900, p. 3; surtout avec Mère, libertin lui aussi, théoricien et type de l'honnête homme (cf. *Œuvres complètes du chevalier de Méré*, publiées par Ch. IL Boudhors, 3 in-12, Paris, 1930. collection *Les textes français*, introduction. *L'homme avant les livres*, t. i. p. 11-Lin, et *Ruvres posthumes*, discours. I. in. p. 69-176; Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. ni; Chanudllard, *Le chevalier dr Méré*, Niort, 1921), et même avec des Barreaux, un «libertin de qualité inférieure (cf. Lachèvre, *Le prince des libertins au ai//siècle. Jacques Vallée des Barreaux (1555f-167J)*, in-8°, Paris. 1911; Vigui, *Pascal et les mondains*, dans *Mercure de France*, 1923. t. cl xv, p. 85 sq.).

Pascal et Méré firent ensemble un voyage en Poitou avec Roanncz, gouverneur de la province. Moins calé-

goriquement dans sa lettre xix, A M/. *Pascal*, qui est de 1657 et * composée ou de plusieurs lettres ou à loisir », dit M. Boudhors, *loc. cit.*, t. n, *De Pesprit*, p. 156; cf. *Lettres de M. le chevalier de Méré*, Amsterdam, t. i, 1692. p. 38-11; catégoriquement dans le récit qu'il fait de son voyage en Poitou en 1677, *Œuvres*, *loc. cit.*, Méré se vante d'avoir révélé à Pascal un monde nouveau, celui où s'exerce l'esprit de finesse et même de lui avoir fait abjurer les mathématiques ». Mais Pascal n'abjura nullement les mathématiques; ayant reçu de son père une culture philosophique et littéraire, il n'avait pas attendu Méré pour savoir la valeur de l'esprit de finesse, pour entrer en possession de sa méthode et de son génie et pour s'intéresser aux philosophes et aux moralistes, particulièrement à Montaigne, le maître de *Vhonnête homme*. Méré lui fournit, dit C. Boudhors, *loc. cit.*, introd., p. xlix, « le sujet d'expérience psychologique, le plus déconcertant, d'abord, pour son diagnostic, le plus intolérable, ensuite, pour sa conscience, le plus excitant, enfin, pour sa volonté de vaincre ». C'est sous les traits de Méré » qu'il verra le *libertin* visé dans *VApologie*. Bien moins encore Méré fit-il de lui un *libertin*. Si la vie de Pascal, alors, est loin d'être austère, elle est irréprochable, et ses hautes aspirations chrétiennes sont si peu mortes qu'elles deviendront bientôt exclusives; cf. Marguerite Périer, *Mémoires*, t. i, p. 129-130.

C'est à ce moment que Pascal aurait composé l'ensemble des maximes appelé *Discours sur les passions de rumour*, n. I u. t. ni, p. 103-112. que Cousin retrouva au milieu d'écrits théologiques et lui attribua, *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 18-13. Le lui attribuent de même: Brunswicg, t. ni, introduction, p. 115; Lanson, *Le discours... est-il de Pascal?* dans *The French Quarterly*, janvier-mars 1920; Michaut, *Pascal et le problème du Discours*, dans *Revue bleue*, 1923, p. 102, 135, 171 sq. Fait des réserves: Strowski, *L'énigme de Pascal et du Discours*, dans le *Correspondant*, 25 août 1920. Refusent de le lui attribuer: Griselle, *Pascal et les pascaliens*, dans *Revue de Fribourg*, juillet 1907; Nerl, *Un rilratto imaginario de Pascal*, Turin, 1921; cf. Maire, t. v, n. 81-89.

Pascal a-t-il parlé de l'amour sans l'avoir connu? Bien d'impossible. Pour J. Chevalier, *Pascal*, in-12, Paris, 1922, et d'autres critiques, il aurait eu une expérience directe de l'amour. Preuve unique: le *Discours*. Or, cela semble bien contraire au mouvement général de l'âme et de la vie de Pascal. Sur la foi des *Mémoires sur les grands /ours d'Auvergne*, on a même prétendu que, durant un séjour en Auvergne (1619? 1651?), cf. Adam, *Un séjour de Pascal en Auvergne*, dans *Revue de renseignement*, 1887, il se serait empressé auprès d'une femme bel-esprlt, la Sapho du pays. Or. le ridicule Auvergnat, précieux et amoureux dont Fléchler s'est moqué et qui s'appelait Baise Pascal, n'était pas l'auteur des *Pensées*, mais un cousin. Strowski, *Les pensées. Étude et analyse*, in-12, s. d. (1930), p. 251. Il a aimé Mlle de Hoannez, dit Faugère, *Pensées, fragments*, Paris, 1811. t. i. introduction, p. xv. Mme Jchanne d'Orliac, *Le coeur humain, inhumain, surhumain de Pascal*, Paris, 1921, vient encore d'affirmer (pic, par ambition et paramour, Pascal eût voulu épouser Charlotte de Roanncz; la famille de celle-ci se serait opposée à cette union: de là, la conversion définitive de Pascal. Cette interprétation dépasse de beaucoup les textes et les faits; cf. A. Gazier, *Les prétendues amours de Pascal et de Mlle de Roanncz*, dans *Revue bleue*, 21 novembre 1877, p. 187-191, et *Mélanges de littérature et d'histoire*, 1901. Sur toute la question, cf. l'aguet, *Amours d'hommes de lettres*, Paris, 1907; Chamailiard, *Pascal mondain et amoureux*, Paris, 1923; Giraud. *Plaise Pascal Études d'histoire morale*, Paris, 2^e édit., 1911.

De retour à Paris, Pascal s'occupe de son *Traité de l'équilibre des liqueurs*, et de mathématiques: dans une *Adresse à l'académie parisienne de mathématiques*, qui se réunit chez Mersenne, il indique le vaste programme de ses travaux. Un seul, le *De numeris multiplicibus*, n. i.v, t. ni, p. 311-339, nous est parvenu. Il fut publié en 1665. En 1651, Pascal écrira le *Traité du triangle arithmétique avec quelques autres petits traités* sur la même matière, n. I x iv, *ibid.*, p. 433-596. Enfn, sur une question de Méré, qui aime le jeu et le lui a fait peut-être aimer, il échange avec Fermât, louchant « la règle des partis », une correspondance où sont posés les fondements du calcul des probabilités, n. I v iii-I x iii. *Questions de probabilité*, *ibid.*, p. 373-133.

5° *La conversion définitive* (1651). Brusquement cessent vie mondaine et travaux scientifiques. Pressé par ses croyances toujours vivantes, par la maladie qui lui dicte — ou lui dictera en 1659 — la *Prière pour le bon usage des maladies*, n. c x l ix, t. ix, p. 319-310, publiée pour la première fois dans le recueil *Divers traités de piété*, Cologne, 1666. il sentit la vanité de sa vie *d'honnête homme* et que même « la mathématique est inutile en sa profondeur ». Pensée*, fragm. 61. Une année de luttes intérieures, où il est soutenu par Jacqueline, cf. Giraud, *Saurs de grands hommes*, in-12, Paris, 1926; Mauriac, *Plaise Pascal et sa saur Jacqueline*, in-12, Paris. 1931; A. Beaunier. *Visages de femmes. Jacqueline Pascal. Mlle de Roanncz*, in-12, Paris, 1913. Et, le lundi 23 novembre 1651, « depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi », — hallucination? non: vision? impression et ravissement? les deux? qu'importe? — il fit l'expérience « du Dieu d'Abraham, <I*Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants, du Dieu de Jésus-Christ », c'est-à-dire auquel on n'accède que par Jésus-Christ. Cette expérience dont Pascal porta sur lui jusqu'à sa mort le *Mémorial*, ne lui apporta ni la foi: il n'a cessé de l'avoir, ni la certitude du salut: il servira toujours Dieu avec tremblement, *Pensées*, fragm. 195 et 239, mais lui a fait goûter la délectation « du Dieu caché », *ibid.*, fragm. 212, et l'a affermi sur la véritable voie, « l'oubli du monde et de tout, honnis Dieu ». *Mémorial*, n. I x v, t. iv, p. 1-5; cf. dom Pasloure, *Le ravissement de Pascal*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1910 et février 1911; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. iv, p. 311 sq.

Sa conversion ne s'explique donc point par l'accident du pont de Neuilly qui aurait ramené Pascal à Dieu par la crainte de l'enfer, l'impressionnant au point de lui imposer jusqu'à sa mort l'hallucination continuelle « d'un abîme ouvert à son côté gauche ». Si cet accident eut lieu et au moment voulu, (il n'est connu que par le seul témoignage de l'abbé Boileau, paru soixante-quinze ans après la mort de Pascal et de troisième main; cf. *Lettres de M. (Boileau) sur différents sujets de morale et de piété*, à Paris, 1737, in-12, lettre xxix, p. 205-211), il n'eut qu'une influence morale très secondaire. Et les vertiges auxquels Pascal fut sujet dans ses dernières années ne supposaient ni un tel accident, ni un tel ébranlement; cf. Giraud, *Plaise Pascal*, p. 37 sq.: *L'accident du pont de Neuilly*. Naturellement Voltaire, *Œuvres*, édit. Bouchot-Garnier, t. xxxvi, m* de la *Correspondance*, n. 116, *Lettre à M. de S* (inivcfunde, p. 62, où H se réclame de Leibnitz (ù tort, démontre Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 361), t. xxxvu, n. 9932. *Lettre à Condorcet*, p. 176, et t. xxvi, p. 308. *Traduction d'une lettre de milord lloingbrockr à milord Consubi*, répétera que. depuis cet accident, le cerveau de Pascal était dérangé De même, Condorcet, qui appelle le *Mémorial* l'« amulette » de Pascal, le docteur Lélut. cf. Maire, t. v, p. 61, 81. Même note

clics le docteur Regnard, cité par Sanlcnnoisc, *Religion et folie*, dans *Revue philosophique*, 1900, t. i, p. 151. Voir la critique de cette opinion dans *Archives de philosophie*, t. i» cahier 3, 1923, *Études sur Pascal*, p. 131 sq. : *La maladie de Pascal*. P. Valéry juge durement ces moments où Pascal se perd à coudre des papiers dans ses poches, quand c'était l'heure de donner à la France la gloire du calcul de l'infini », cl lui oppose Léonard de Vinci, pour qui pas de révélation, pas d'abîme ouvert à sa droite ». *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, dans *Variété*, ln-16, Paris, s. d. (1926), p. 183.

6° A *Port-Royal. Les dernières années* (1654-1662). — L'habile direction de Singlin achève l'œuvre de la grâce; cf. *Lettres de Jacqueline de Saint-Euphémie Pascal à Mme Périer et à Plaise Pascal*, 8 décembre 1651 cl 19 janvier 1655, n. lxxvi, t. IV, p. 15-19; Delègue, *Étude sur la dernière conversion de Pascal*, dans *Mémoires lus à la Sorbonne*, 1869, p. 119-133. Singlin le soumet à l'épreuve. « Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur », disait le *Mémorial*. Pascal se prêtera donc à tout. Il se séparera de Roannez qui, du reste, l'imitera bientôt, ainsi que Donat, un ami de Clermont; il ira vivre à Vaumuricr, chez le duc de Luynes. Mais bientôt il sollicite et obtient une cellule à Port-Royal parmi les solitaires, dont il ne sera jamais cependant. Au scandale de Méré, qui lui reproche de ne fréquenter que des malheureux », il s'occupe de « sept ou huit enfants avec des loques »; cf. Boudhors, *Œuvres de Méré*, t. m, *Discours sur le commerce du monde*, p. 152, et *Notes*, p. 221, et, au scandale de Jacqueline, il est gai : « c'est un pénitent réjoui. » *Lettre de Jacqueline à Mme Périer*, 25 janvier 1653, t. iv, p. 66.

De ce moment datent : janvier 1655, le fameux *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, n. lxxvii, *ibid.*, p. 21-57 ; probablement ces deux écrits, — M. Lhermet, *loc. cit.*, p. 109, les fait dater de la première conversion. — *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec, ceux d'aujourd'hui*, et *Sur la conversion du pécheur*, celui-ci attribué parfois, mais à tort, à Jacqueline Pascal, et tous deux inspirés des *Lettres spirituelles de Saint-Cyran* cl de la *Fréquente communion*, n. ci.xxx et ci.xxxi, l. x, p. 407-418, 119-126; des *Éléments de géométrie* destinés aux Petites Ecoles, qu'Arnauld utilisera dans ses *Nouveaux éléments de géométrie* et dont il reste un fragment d'une introduction purement mathématique et deux fragments d'une introduction philosophique analogue à la préface du *Traité du vide*, et intitulée *De l'esprit géométrique*. Le second fragment est plus souvent appelé *De l'art de persuader* n. cxliv, *Fragments de l'esprit géométrique et extrait de l'introduction à la géométrie*, t. ix, p. 229-291; cf. Adam, *Opuscules philosophiques de Pascal*, p. 71 sq.

Puis, dès janvier 1656, les *Provinciales*. La guérison de sa nièce, Gilberto Périer, « sa Bile spirituelle dans le baptême », dit Mme Périer, autrement dit, le miracle de la Sainte Épine, survenu le 24 mars 1656, troisième vendredi de carême, où l'introït de la messe invite Dieu à faire un miracle en faveur des siens, parut à Pascal une approbation divine de Port-Royal : « Vole! que Dieu choisit lui-même cette maison pour y faire éclater sa puissance... Il faudrait avoir perdu le sens pour en conclure que Port-Royal est dans la voie de perdition. » *Pensées*, fr. 839 et 841. Il conçut alors, semble-t-il, par reconnaissance, l'idée de *l'Apologie* : « Comme Dieu n'a pas rendu de famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve pas de plus reconnaissante. » *Ibid.*, fr. 856. Sur ce miracle, cf. *Lettres et fragments de lettres de Jacqueline Pascal à Mme Périer*, 29 et 31 mars 1656, n. i.xxv, t. iv, p. 321-335; Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 178, qui expose ses raisons de dou-

ter; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 in-8°, Paris, 1922, t. î, p. 108-109, qui soutient l'authenticité; Corlieu, *Une guérison miraculeuse dans la famille de Pascal*, p. 272-273, dans *France médicale*, 1923; Maire, L ni, p. 359-366.

Si l'authenticité de ce miracle prête aujourd'hui à objection, jamais elle ne fit de doute pour Pascal. O miracle le fixe sur Port-Royal. - Ixs miracles, dira-t-il, discernent aux choses douteuses. » *Pensées*, fr. 841 ; et quand, à la suite du miracle de la Sainte Épine, Mile de Roannez se croit appelée à la vie religieuse mais hésite encore, c'est en port-royaliste qu'il lui explique ses hésitations : elles ne sauraient ni l'étonner : Dieu est un Dieu caché; ni la faire reculer : elles sont l'effet de la concupiscence; cf. *Fragments de lettres à Mlle de Roannez*, n. i.xxxiv, l. v, p. 405-411; n. xa, xcv, xcvi, xax, t. VI, p. 81-90, 156-163, 213-222, 295-301.

Vers la fin de 1659, il écrira *Trois traités sur la condition des grands*, n. ci.tv, t. ix, p. 359-373. probablement pour le fils du duc de Luynes, et que Nicole publiera dans son *Traité de l'éducation d'un prince*, 1670. Peut-être Pascal s'est-il déjà proposé d'écrire • contre ceux qui approfondissent trop les sciences », *Pensées*, fr. 76, mais il n'a pas perdu contact avec les sciences, et une nuit de juin 1658, où il souffre davantage, il trouve dans un éclair la solution du problème de la roulette ou de la cycloïde simple qu'a proposé Mersenne. Sur l'observation de Roannez que, pour combattre les athées, — par *l'Apologie*, — il est bon de s'assurer une réputation de raisonnement parfait », Pascal, par une circulaire anonyme, défie les savants français ou étrangers, de résoudre dans les trois mois six questions relatives au problème de la roulette; un jury de savants présidé par Carcavi décernera deux prix de 40 et 20 pistoles. Mais Roberval a déjà résolu quatre des six questions. Pascal, dans une seconde circulaire qu'il signe Amos Dettonville, anagramme de Louis de Montalte (voir *Provinciales*) restreint le concours aux deux questions non résolues, juillet. Clos par deux lettres de Dettonville à Carcavi, le concours n'est jugé que le 24 novembre : personne n'a satisfait aux conditions. Pascal, qui a publié le 14 octobre une *Histoire de la roulette*, n. cxxviii, l. vin, p. 179-221, et qui a promis de donner les solutions aussitôt après le concours, ne les fait paraître qu'en décembre, sous ce titre : *Lettre d'A. Dettonville à M. de Carcavi, suivie de traités de géométrie*, n. cxxxii, t. vin, p. 247-288. « Ces travaux marquent une date importante dans l'histoire de la pensée humaine. Pascal a résolu un grand nombre de problèmes de calcul intégral que personne n'avait abordés avant lui. Si l'idée générale d'une théorie de l'intégration ne se trouve pas chez lui, en revanche il devance sur plus d'un point l'œuvre des créateurs otliciels du calcul intégral. » P. Boutroux, l. iv, p. i.xiv.

Toutefois : 1. On a relevé dans *l'Histoire de la roulette* plusieurs erreurs touchant les faits. Entre autres, contre Torricelli une accusation de plagiat qui souleva aussitôt les protestations; cf. H. Bormans, *Les premières pages de l'histoire de la roulette*, dans *Archives de philosophie*, 1923, p. 92-112; Stuyvacr, *Sur l'auteur de l'Histoire de la roulette publiée par Plaise Pascal*, dans *Bibliotheca mathematica*, III. série, t. vm, Leipzig, 1907-1908, p. 170-172. — 2. Deux des concurrents se plaignirent du jugement rendu : le jésuite Lnlouèrr auquel Pascal répondit de haut; l'Anglais Wallis, qui accusa même Pascal d'avoir, dans ses réponses, plaglé les concurrents; cf. l. vm, *Introd.*, p. 181-194; Ilatzfeld, *Pascal*, p. 179 sq.; Jovy, *Pascal inédit*, l. i, p. 473-559 ; Tannery, *Pascal et Lnlouère*, dans *Mém. de la soc. des sciences physiques*, Bordeaux, 1890, 1894.

A partir de 1660, tandis qu'il prépare *l'Apologie*, ses maux s'aggravent. Il se jette encore cependant à

corps perdu dans la question du *Formulaire*, puis il s'en retire. Il renonce complètement aux mathématiques; cf. *Lettre à Fermât*, du 10 août 1660, n. clviij, t. x, p. 4-6, où, d'Auvergne, il se refuse à la proposition de ce mathématicien de se rencontrer en faisant chacun la moitié du chemin. S'il s'occupe d'inventions pratiques, — non de la brouette, qu'il n'a pas imaginée, cf. Allix, *Pascal et la brouette*, dans *Journal des Débats*, 11 janvier 1923, ou du hoquet, cf. Jovy, *Pascal n'a pas inventé le haquet*, Paris, 1923, — mais des carrosses à cinq sols pour les transports en commun, inaugurés le 11 mars 1662, c'est pour employer les bénéfices à soulager la misère du pays de Blois; cf. *Lettre de Mme Prier pour M. Amould de Pomponne*, 21 mars 1662, n. ci.xxvi, t. x, p. 269-281, et l'appendice, *Les inventions de Pascal et de Roanne*, p. 281-281. Sa foi, sa charité, cf. Jovy, *La pauvre de Pascal*, in-8°, Vitry-le-François, 1908, sa piété, sa résignation, font de ses dernières années un effort « vers la sainteté »; Giraud, *loc. cit.*, liv. IV. Le 4 juillet 1662, sa maladie s'aggravant, il appellera le curé de Saint-Étienne-du-Mont; le 17 août, il entrera en agonie; le 19, il mourra; le 21, il sera inhumé à Saint-Étienne-du-Mont. Jacqueline était morte le 4 octobre 1661.

Il mourait d'une obstruction des entrailles « à l'humour mélancolique », dit Guénault, son médecin. « L'estomac, le foie, l'intestin étaient gangrenés », dit Noël Vaillant qui fit l'autopsie; cf. docteur Just-Navarre, *Les médecins de Pascal*, in-8°, Lyon, 1914, et *Recueil d'Utrecht*, in-12, 1740. Les médecins modernes qui ont étudié la question sont loin d'être d'accord; cf. Maire, t. v, p. 61-83.

7° *Œuvres de Pascal non encore citées et de date plus incertaine*. — 1. *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, n. clxxxix, t. xi, p. 1-94, d'après la *Séries vitiv Jesu Christi juxta ordinem temporum*, qui sert d'appendice au *Telrateuchus* de Jansénius; cf. Lhermet, *loc. cit.*, p. 112-119, qui propose pour date de 1646 à 1649. — 2. *Écrits et fragments sur la grâce*, n. clxxxij, *ibid.*, p. 95-295, où, dit Nicole, *Traité de la grâce générale*, I^{re} partie. *Discours qui peut servir de préface*, p. 2, « il eût voulu rendre la doctrine de la grâce elle-même si plausible qu'elle soit proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits ».

II. Les Provinciales (t. îv, v, vi, vu). — 1° Origine. 2° Publication. 3° Premières éditions et traductions; 4° Histoire et analyse. 5° *L'apologie des casuistes et les écrits des curés*. 6° Les Provinciales condamnées. 7° Questions posées par les Provinciales.

10° *Origine*. — Les Provinciales se rattachent aux luttes entre molinistes et jansénistes; plus immédiatement aux luttes de Port-Royal autour des Cinq propositions et, dans ces luttes, aux affaires de Saint-Sulpice et de Sorbonne.

La bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653, reçue par le roi le 4 juillet, par l'Assemblée du clergé le 11, par la faculté de théologie le 1^{er} août, a condamné les Cinq propositions. Les port-royalistes se sont réfugiés dans la distinction du droit et du fait : ils condamnent les propositions de Nicolas Cornet mais, disent-ils, si la première est dans *VAugustinus*, ce n'est pas au sens condamné et les quatre autres n'y sont pas. Vainement les évêques réunis à Paris, le 9 mars 1654, Innocent X, le 29 septembre, affirmèrent-ils que les Cinq propositions sont bien dans Jansénius; les port-royalistes s'obstinent.

Le 31 janvier 1655, l'abbé Picoté de Saint-Sulpice, sous l'inspiration de M. Oller, qui n'a pas publié en 1652 la condamnation par l'archevêque de Paris du jésuite Brisacier, auteur d'un pamphlet contre les religieuses de Port-Royal, refuse l'absolution au duc de Liancourt, protecteur impénitent des jansénistes. Sa petite-fille est élevée à Port-Royal; il abrite chez lui

deux jansénistes notoires, le P. Desmares, de l'Oratoire, et l'abbé de Bourzéis qui a publié en 1652 un *Saint Augustin victime de Calvin et de Motina* Protestation d'Arnauld par la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition sur ce qui est arrivé depuis peu dans une paroisse de Paris à un seigneur de la cour*, à Paris, MDCLV, datée du 24 février: fils soumis de l'Eglise, condamnant avec elle les Cinq propositions, les disciples de Jansénius ne doivent pas être traités en révoltés; cf. *Œuvres complètes d'Arnauld*, t. xix, p. 311-331. Huit réponses parurent, puis celle-ci : *Réponse à quelques demandes dont l'éclaircissement est nécessaire au temps présent*, par le P. François Annat, confesseur de Sa Majesté, 55 p. In-1°, datée du 26 mai 1655 : les jansénistes sont hérétiques dit en substance le P. Annat, puisqu'ils professent sur la grâce les théories de Calvin. En juillet, *Seconde lettre de M. Arnauld, à un duc et pair de France* (Luynes, ami de Liancourt) pour servir de réponse à plusieurs écrits qui ont été publiés contre sa première lettre, 254 p. In-4°; cf. *loc. cit.*, p. 335-560. Arnauld maintient la distinction du fait et du droit, mais, répondant à cette proposition d'Annat « que la grâce intérieure, nécessaire à notre volonté afin qu'elle puisse vouloir ce que Dieu exige d'elle, ne lui manque jamais dans l'occasion où elle pêche », il oppose le fait du reniement de Pierre et il conclut que la grâce indispensable au juste pour persévérer ne lui est pas toujours accordée.

Il réédite ainsi la première des Cinq propositions. A ses adversaires, cette occasion parut excellente pour en finir avec le jansénisme, « pour s'assurer par un coup de vigueur l'appui de la faculté de théologie, tribunal permanent de la doctrine ». Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 32. » L'alTaïre dirigée par le P. Annat, dit un admirateur de Port-Royal, fut conduite avec une rapidité inconnue. » Gazier, *loc. cit.*, t. î, p. 101. Le syndic, Claude Guyol, dénonce à la Sorbonne la *Seconde lettre*; une commission de six docteurs, dont Nicolas Cornet, en extrait, tout comme de *VAugustinus*, cinq propositions, quatre concernant le fait, la dernière, le droit. De nombreux docteurs étant partisans d'Arnauld, quarante moines mendiants, tous antijansénistes, appelés à siéger, reçoivent chacun, malgré le règlement, protestera Arnauld, mais ce qui a des précédents, voix délibérative. Le 10 décembre la faculté aborde la question du fait. Arnauld ne se présente pas, mais il a envoyé un mémoire justificatif, cf. *loc. cit.*, t. xix, n. vii-vm; ses partisans le défendent avec ardeur, mais, le 14 janvier 1656, cent-trente docteurs, contre soixante-et-onze et quinze abstentions, le condamnent sur la question du fait et la condamnation est considérée comme acquise bien que, habituellement, l'unanimité morale fût cherchée. Cf. Gazier, *loc. cit.*; Maynard, *Les Provinciales*, I, î, p. 112.

Le même jour, la Sorbonne entame la question de droit : Arnauld a-t-il réédité une erreur doctrinale condamnée, à propos du reniement de saint Pierre? Dans un mémoire du 15 janvier, *loc. cit.*, n. xi, p. 666-667 et 668 sq., celui-ci affirme que ses termes reproduisent ceux de saint Chrysostome et de saint Augustin et que, dans sa pensée, si Pierre a été dépourvu de grâce au moment critique, ce fut, non de toute grâce actuelle, mais de la grâce qui confère le pouvoir immédiat et complet de vaincre. Malgré cela, il ne peut guère espérer. Le duc veut la paix religieuse; c'est le chancelier Ségulier qui présidera les débats. Le 18, pour empêcher l'obstruction que pratiqueraient volontiers les partisans d'Arnauld. Ségulier fait limiter à une demi-heure le temps où chaque docteur pourra justifier son vote. Que faire? Il reste l'appel à l'opinion des *honnêtes gens*; si on l'a gagné, peut-être empêchera-t-elle la condamnation; en tous cas, elle en comprendra l'injustice. Mais de gagner les *honnêtes gens*, cela revient

a Pascal. Tous donc, Arnauld le premier, se tournent vers lui. De là les *Provinciales**.

2° *La publication*. — Il y en eut dix-huit. De plus, Pascal en prépara une dix-neuvième et en annonça une vingtième. Les dix-huit parurent séparément en brochures in-4° de 8 à 10 pages; la première, datée du 23 janvier 1656, parut le 27; la dix-huitième, datée du 24 mars 1657, parut deux mois après cette date; les seize autres parurent dans l'intervalle, pour la plupart assez rapprochées l'une de l'autre.

Elles furent naturellement publiées sans autorisation, par conséquent sans nom d'auteur, ni d'imprimeur, et de plus en plus secrètement, la police multipliant perquisitions et arrestations dans le monde des imprimeurs; cf. Batiffol, *L'impression clandestine des Provinciales*, dans *Revue hebdomadaire*, 17 août 1912. Ces difficultés provoquent des tirages simultanés ou successifs de la même lettre: de là, des variantes. Pascal les compose caché sous le nom de sa grand-mère de Mons, ici ou là dans Paris, et même à Vaumurisc. Les jésuites le soupçonnèrent de bonne heure, si l'on en croit l'épisode du P. de Frétât et de M. Périer, tel que le raconte dom Clémencet. *Histoire générale de Port-Royal*, t. m, p. 577; mais E. Jovy, *Études pascatiennes*, m. *Discussions autour de Pascal*, p. 88 sq., *Pascal et le P. de Prélat*, donne une autre version d'après les *Mémoires* de Beaubrun. C'est seulement en 1659 que le P. Fabri, dans ses *Notae in notas N. Wendrockii*, p. 255, accuse nettement Pascal. Dans l'intervalle, on soupçonna le grand Arnauld, Arnauld d'Andilly, Le Maître, Le Bol, abbé de l'abbaye de Fontaine, Baudry d'Asson de Saint-Gilles, Herman, Gomberville qui s'en défendit dans une lettre au P. Castillon, recteur du collège de Clermont; cf. Bapin, *Mémoires*, t. n, p. 379.

D'après Nicole, Pascal adressant la première lettre à un ami de campagne, ce fut l'éditeur Petit qui l'intitula, ainsi que les neuf suivantes: *Lettre écrite à un provincial par un de ses amis sur les luttes présentes en Sorbonne*. Les six suivantes, adressées aux jésuites, reçurent de Pascal ce titre: *Lettre écrite par l'auteur des Lettres provinciales aux Révérends Pères jésuites*. Les deux dernières qu'il adresse au P. Annal, il les intitule: *Lettre au R. P. Annat, jésuite*, mais le nom de *Lettres provinciales* deviendra commun à toutes et l'on dira, pour abréger, *Provinciales* et *Petites Lettres*.

3° *Éditions et traductions du vivant de Pascal*. — Entre la dix-septième et la dix-huitième furent publiés des recueils factices plus ou moins complets des brochures parues. En tête un *Avertissement*, de Nicole probablement. En 1657 parurent deux éditions sous un titre identique: *Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RP. PP. jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*. A Cologne, chez Pierre de la Vallée (en réalité à Amsterdam, chez les Elzévier), 2 tomes en un volume in-12; t. I, *Avertissement* (des recueils factices), et *Provinciales*; t. II, pièces relatives aux *Écrits des curés* (voir plus loin).

Quand Pascal prit-il ce pseudonyme de Montalte — déjà pris par Félix Perretti qui, avant d'être Sixte-Quint, se fit appeler cardinal de Montalte, du nom d'un château voisin de son village natal? — On ne sait. Ici, le nom rappelle non Montaigne, cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 47, mais la grand-mère de Pascal, de Mons, et le mont d'où vint Pascal et où il fit sa célèbre expérience.

En 1657 également, paraît une traduction anglaise attribuée à John Evelyn, *Les Provinciales, or the mysten o' Jesuitism discover'd in certain Letters written upon occasion of the present differences at Sorbonne between the jansenists and the molinists, from January 1656 to march 1657, displaying the corrupt maxims*

and politicks of the Society, Londres, 1657, traduction exacte des brochures in-4°. En 1658, nouvelle édition augmentée.

En 1658 encore, Wendrock (Nicole) publiera une traduction latine des *Provinciales* avec des modi (Ratios de texte qu'aurait acceptées Pascal et que note Feugère, *Œuvres de... Pascal*, t. I, 1886, préface, p. LXXXII-C: *Ludovici Montait! litterarum provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina a Wilhelmo Wendrockio Salisburgensi theologo, e gallica in latinam linguam translata: et theologicis notis illustrata, quibus tum jesuitarum adversus Montaltum criminationes repelluntur, tum praeipua theologia moratis capita a novorum casuistarum corruptelis vindicantur*, Coloniae, apud Nicolaum Schouten, in-8° (en réalité à Amsterdam, chez les Elzévier); sont ajoutées aux *Provinciales* les trois *Disquisitiones* de Paul-Iréné, les brochures: les *Suffrages des consultants*, etc. De 1658 à 1700, cette traduction aura cinq éditions; la principale est la cinquième qui donne *l'Histoire des Provinciales*, plusieurs *Écrits des curés*, des réponses des jésuites... et qui sera traduite en français par Mlle de Joncoux, en 1699. Cf. A. Le Boy, *De Italicis provincialibus in latinam linguam a Wendrockio translatis*, Paris, 1922.

En 1659, dernière édition du vivant de Pascal: *Les Provinciales ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RP. PP. jésuites avec la théologie morale desdits Pères et nouveaux casuistes, représentée par leurs pratiques et par leurs livres*, Cologne, 1659, 3 tomes en 2 in-8°: I *l'Avertissement* de 1657, modifié en vue de la *lettre*, les *Provinciales* et la *Défense de la cause*; II *l'Histoire* de toute la controverse, divisée en cinq parties; cf. Maire, *Pascal pamphlétaire*, t. I, p. 105 sq.

4° *Histoire et analyse*. — Il y a cinq *Provinciales dogmatiques*, les trois premières et les deux dernières; de la cinquième à la dix-septième ce sont les *Provinciales morales*; la quatrième sert de transition entre les *dogmatiques* et les *morales*.

1. *Les trois premières Provinciales, Provinciales dogmatiques*. Elles sont la défense directe d'Arnauld et de la grâce selon Port-Royal.

La première (n. I-XX, l. IV: introduction, p. 101-118; texte, p. 119-144; appendice, p. 145-147), datée de Paris, le 23 janvier 1656, publiée le 27, traite, dit l'édition de 1659, « des disputes de Sorbonne et de l'invention du terme de *pouvoir prochain*, dont les molinistes se servent pour faire conclure la censure contre M. Arnauld ».

À Sorbonne, dit Pascal, a condamné M. Arnauld sur la question du fait, encore que, sur un fait, seule compte non l'autorité, mais l'expérience, et que personne n'ait jamais vu et, par conséquent, pu montrer les Cinq propositions dans *l'Augustinus*. Peu importe d'ailleurs; la foi n'est pas intéressée là-dessus.

La Sorbonne s'apprête à condamner M. Arnauld sur la question de droit qui « touche la foi ». Cette question relève de l'autorité, c'est vrai, mais les ennemis de M. Arnauld ne lui font ici qu'une querelle de mots. Qu'a-t-il dit? « grâce sans laquelle on ne peut rien a manqué à saint Pierre dans sa chute », et en généralisant: « Tous les justes ont le pouvoir d'accomplir les commandements; ils ont néanmoins besoin pour les accomplir d'une grâce qui détermine leur volonté. Or des faits, comme celui de saint Pierre, prouvent que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les hommes. » Cf. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, in-8°, Paris, 1922, p. 196 sq. C'est « la pure doctrine de saint Augustin et de saint Thomas ». Les molinistes disent, il est vrai, que le juste reçoit toujours de Dieu le *pouvoir prochain* d'observer les commandements, c'est-à-dire, comme explique le P. Le Moync, à tout le moins, le pouvoir de la prière

« impétratoire ». Mais les nouveaux thomistes — dominicains ou jacobins, disciples de Diego Alvarez, et à qui Pascal ne pardonne pas d'avoir pris parti contre Arnauld — soutiennent sur tous les points susdits les mêmes théories que M. Arnauld. Or les molinistes, qui tiennent pour hérétique M. Arnauld, tiennent ces thomistes pour orthodoxes. Pourquoi cette différence? C'est que les thomistes emploient le mot *pouvoir prochain* et M. Arnauld pas! Si donc la Sorbonne condamne M. Arnauld, c'est qu'il n'use pas du mot *prochain*.

Le 27 janvier, la condamnation d'Arnauld sur la question de droit était certaine : soixante de ses partisans abandonnaient la partie et Arnauld avait signifié à ses juges, par un acte notarié, que les irrégularités commises rendraient nulle à ses yeux leur sentence à venir. Mais la *F. Provinciale* avait eu un tel succès que Pascal écrivit la deuxième.

La deuxième (n. LXvi, *ibid.*, introd., p. 151-155; texte, p. 156-175; append., p. 176-177), datée du 29 janvier, parue le 5 février, a pour titre dans l'édition de 1659, *De la grâce suffisante*. C'est, en effet, avec le *pouvoir prochain*, l'enjeu du débat. Même argumentation que pour le *pouvoir prochain*. Sur la *grâce suffisante* jansénistes et nouveaux thomistes pensent de même, c'est-à-dire contrairement aux molinistes. Mais les thomistes emploient le vocabulaire des molinistes : ils sont orthodoxes; les jansénistes ne l'emploient pas : ils sont hérétiques et condamnés. Que l'on jugel Pascal termine par un magnifique éloge de la grâce efficace, où apparaît déjà la question morale. Cette grâce, dit-il, demande des cœurs purs et dégagés et elle-même les purifie et les dégage des intérêts du monde incompatibles avec l'Évangile. *Loc. cit.*, p. 174. — Le 31 janvier, la faculté de théologie vote la censure contre Arnauld, d'où :

La troisième (n. lxxh, *ibid.*, introd., p. 181-205; texte, p. 209-223), datée du 9 février, parue le 12, a ce sujet, d'après l'édition de 1659 : « Injustice, absurdité et nullité de la censure contre M. Arnauld. » Elle est précédée d'une soi-disant *Héponse du provincial aux deux premières lettres de son ami*, p. 206-208, où sont insérés les billets admiratifs d'un académicien (Gomberville? Chapelain?) et d'une dame (Mlle de Scudéry?); cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 66, n. 1, p. 68, n. 2; Flottes, *Nouvel éclaircissement d'un fait concernant les Provinciales*, in-8°, Montpellier, 1858.

M. Arnauld, dit la *J. Provinciale*, a été condamné. Mais c'est « sur trois lignes, tirées des propres paroles du plus grand docteur de l'Eglise grecque et latine ». Ce qui est hérétique, ce ne sont pas ses sentiments toujours conformes à la tradition, mais sa personne. On l'a condamné parce qu'on le voulait : à défaut de raisons, on a trouvé des moines.

2. *lxi t. Provinciale, transition entre les dogmatiques et les morales*. — On peut croire la lutte terminée, mais les mesures hostiles continuent : Arnauld a été rayé du nombre des docteurs, le 15 février, Home sollicitée de le condamner, la censure de Sorbonne créée dans les rues; puis Port-Royal est menacé. Enfin il a paru une réponse assez violente aux trois *Provinciales* : *Lettre écrite à un abbé par un docteur sur le sujet des Irais lettres écrites à un provincial par un de ses amis*, 118 p. in-4°. Pascal continue donc.

Visiblement la *J. Provinciale* (n. lxxiii, *ibid.*, introd., p. 227-248; texte, p. 219-270), est une transition. Pascal abandonne la Sorbonne auprès de qui Arnauld continue ses plaidoyers, cf. *Œuvres*, t. xx, et se tourne vers les jésuites, ces molinistes, ennemis de Port-Royal. Il commence : « 1) n'est rien de tel que les jésuites », et il met en scène ce jésuite de comédie par lequel il fera exposer désormais les doctrines qu'il combattra. D'autre part, si le sujet traité : « De la grâce

actuelle toujours présente et des péchés d'omission (1659), reste dogmatique, il est aussi d'ordre moral.

• Nous voulons, dit le jésuite interrogé, que Dieu donne *une* grâce actuelle inspiration par laquelle il nous fait connaître sa volonté et par laquelle il nous excite à la vouloir accomplir — à tous les hommes à chaque tentation », autrement, « quelque péché que l'on commit, il ne saurait être imputé... Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu'il va faire et le désir ou d'éviter le péché ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter. » On ne peut opposer aucun texte de l'Écriture. Or, répond Pascal, ce n'est pas une question de foi ou de raisonnement, mais d'expérience « Les philosophes qui vantaient si hautement la puissance de la nature en connaissaient-ils les infirmités et le médecin? » Et les épicuriens, les idolâtres ou les athées, « comment s'imaginer qu'ils aient dans toutes leurs tentations, c'est-à-dire une infinité de fois dans leur vie, le désir de prier le véritable Dieu qu'ils ignorent, de leur donner les véritables vertus qu'ils ne connaissent pas? » Et nous-mêmes? que nous puissions pécher sans scrupules, sans avoir demandé l'aide de Dieu, « nous le voyons, nous le savons, nous le sentons ». Rien ne vaut contre de tels faits.

A quelles conséquences impies, d'ailleurs, aboutissent et cette théorie que l'ignorance du droit excuse du péché, — « pour pécher, dit le P. Bauny. *Somme*. p. 906, et se rendre coupable devant Dieu, il faut savoir que la chose qu'on veut faire ne vaut rien », — et cette autre, plus extraordinaire encore, que le *péché philosophique* — Pascal ne le nomme pas — n'est pas une violation de la loi divine : « Celui qui ignore Dieu... dit le P. Annat, ne fait aucun péché », ni en omettant, ni en commettant. « Il est Impossible qu'on pèche, disent les nouveaux casuistes, quand on ne connaît pas la justice » (au sens religieux). En vérité le P. Bauny est bien « celui qui efface les péchés du monde et tous les casuistes comme lui. Qu'une telle morale ressemble peu à la doctrine d'un saint Augustin, pour qui *Necesse est ut peccet a quo ignoratur jussilla*, et même à celle d'un Aristote!

3. *Les Provinciales morales : première parité. De la 1^{re} à la 10^e*. — a) *Sont-elles une diversion?* « Les *Provinciales* ne devaient être, dans la pensée de leur auteur, qu'une apologie de Port-Royal, accusé d'hérésie; elles sont devenues un réquisitoire et un pamphlet contre les jésuites. » Gazier, *loc. cit.*, p. 105.

Digression, a-t-on dit. Port-Royal avait besoin de gagner la partie. Les mesures de rigueur avaient continué. Les docteurs Sainte-Beuve (26 février) et les autres (24 mars), qui n'avaient pas souscrit la censure contre Arnauld, avaient été exclus de la faculté de théologie; le 19 mars, sur un ordre du roi, Arnauld d'Andilly et les enfants avaient quitté Port-Royal. Conseillé par Méréau par un carme, le P. Ililarion, théologien écouté à Rome, et qui n'aimait pas les jésuites, Pascal, après avoir lu Escobar, aurait « compris que le meilleur moyen n'était plus de défendre Carthage dans Carthage, mais de vaincre les Romains dans Rome, je veux dire les jésuites, au cœur de leur morale ». Sainte Beuve, *loc. cit.*, p. 8. « Le conseil était bon : les questions de la grâce auraient vite fatigué le public; elles étaient moins familières à Pascal et convenaient moins à son génie. » *Id.*, *ibid.*, p. 97-168 et, sur ce terrain. Port-Royal, d'une austérité si marquée, a toute sa force, tandis que les jésuites ont déjà été atteints par le discrédit du *laxisme*; cf. *Le laxisme*, t. ix, col. 37-86.

En réalité, Pascal ne sort pas du champ de bataille. Deux conceptions morales et théologiques s'affrontent dans Port-Royal et dans les jésuites : le jansénisme était une réaction à l'égard de l'humanisme qui exalte la raison et la volonté de l'homme et qui fait de lui un

libertin; le» jésuites, au contraire, cherchent à ajuster le dogme et la morale aux exigences de la pensée et de la vie modernes. C'est même un rapport de cause à effet que dénonce Pascal entre la conception morale des jésuites et leur conception de la grâce : « Vous remarquerez aisément, dit-il, dans le relâchement de leur morale la cause du relâchement de leur doctrine touchant la grâce. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer » 5* *Provinciale*, p. 130.

b) *Critique de la morale des jésuites*. — a. *Point de départ*. — En 1610, les jésuites de la province de Handre-Belgique avaient publié une apologie de la Compagnie, à propos du centenaire de ses statuts ; *Imago primi sitruli Societatis Jesu*, Anlverpiæ, anno societatis sæculari MDCXL, in-folio. Par la gravure et par le texte, ce livre exaltait les jésuites, « ces hommes éminents en doctrine et en sagesse..., esprits d'aigles, troupe de phénix » (lui «ont changé la face delà chrétienté ». Pascal s'empare de ce dernier mot : « Vous l'allez bien voir », dit-il, et, en six lettres, il s'efforce de prouver que les doctrines morales des jésuites sont contraires à la morale traditionnelle et ne peuvent dès lors aboutir qu'à des conséquences antichrétiennes. Le procédé y est le même que dans la 4. : le Père casuisle expose la doctrine morale de la Compagnie et Pascal en fait la critique sur le ton d'une ironie légère.

b. *Sommaire*, d'après l'édition de 1659. — La 3. (n. lxxiv, t. iv : introd., p. 273-296; texte, p. 297-319), datée du 20 mars : « Dessein des jésuites en établissant une nouvelle morale. Deux sortes de casuistes; parmi eux, beaucoup de relâchés et quelques-uns de sévères. Raison de cette différence. Explication de la doctrine de la probabilité. Foule d'auteurs modernes et Inconnus mis à la place des saints Pères. »

La 6. (n. Lxxvi, t. v : introd., p. 3-27; texte, p. 28-51), datée du 10 avril : « Différents artifices des jésuites pour éluder l'autorité de l'Évangile, des conciles et des Pères. Quelques conséquences qui suivent de leur doctrine sur la probabilité. Leurs relâchements en faveur des bénéficiers, des prêtres, des religieux et des domestiques. Histoire de Jean d'Alba. »

La 7. (n. i.xxvii, *ibid.* : introd., p. 55-82; texte, p. 83-108), datée du 25 avril : « De la méthode de diriger l'intention selon les casuistes. De la permission qu'ils donnent de tuer pour la défense de l'honneur et des biens et qu'ils étendent jusqu'aux prêtres et aux religieux. Question curieuse posée par Caramuel, à savoir, s'il est permis aux jésuites de tuer les jansénistes. »

La 8. (n. lxxviii, *ibid.* : introd., p. 111-134; texte, p. 135-160), datée du 28 mai : « Maximes corrompues des casuistes touchant les juges, les ouvriers, les banqueroutiers, le contrat Mohatra, les restitutions, et diverses extravagances des casuistes. »

La 9. (n. i.xxix, *ibid.* : introd., p. 163-190; texte, p. 191-214), datée du 3 juillet : « De la fausse dévotion que les jésuites ont introduite à l'égard de la sainte Vierge. Diverses facilités qu'ils ont inventées pour procurer aux chrétiens le moyen de se sauver sans peine garnit les douceurs et les commodités de la vie. Leurs maximes sur l'ambition, l'envie, la gourmandise, les équivoques, les restrictions mentales, les libertés qui sont permises aux filles, les habits des femmes, le jeu, le précepte d'entendre la messe. »

La 10. (n. i.xxx, *ibid.* : introd., p. 217-248; texte, p. 249-275), datée du 2 août : « Adoucissements que les jésuites ont apportés au sacrement de pénitence par leurs maximes touchant la confession, la satisfaction, l'absolution, les occasions prochaines du péché, la contrition et l'amour de Dieu. »

c. *Étude de cette morale*. — *Le dessein*. — Une telle façon de faire, et qui est de toute la Compagnie,

répond « à un dessein arrêté des chefs ». Ce dessein n'est ni de corrompre, ni de réformer les âmes : tel, il serait de mauvaise politique; mais de les dominer, dans cette persuasion « qu'il est... comme nécessaire au bien de la religion que leur crédit s'étende partout ». 5* *Provinciale*, t. rv, p. 299.

Le moyen. — C'est de s'adapter à toutes les âmes. Telles âmes sont austères : ils se feront austères; telles âmes, et c'est le grand nombre, ne se plient pas aux maximes évangéliques : devant elles, ils feront fléchir les maximes évangéliques. On l'a bien vu en Chine et aux Indes; cf. *Chinois (Kites)*, t. n, col. 2364-2391. • Comme si, gronde Pascal, la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une loi invariable dans tous les temps et dans tous les lieux; comme si c'était à la règle à se fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme. » *Loc. cit.*, p. 303.

Les casuistes, instruments de telle politique. — Ce sont les casuistes qui permettent cette conduite « complaisante et accommodante », selon le mot du P. Pclau. Et le jésuite fait d'eux une énumération bouffonne, à quoi Pascal, « tout effrayé », répond par l'amusante exclamation : « O mon Père... ces gens-là étaient-ils chrétiens? » *Ibid.*, p. 317.

De la 3. à la 16* *Provinciale*, ils défilent tous, Escobar en tête. Ce casuisle n'était pas de premier plan, mais il était le seul que Pascal ait lu personnellement (cf. Gazier, *Pascal et Antoine Escobar*, 76 p., in-8°, 1892); dans son *Liber theologiæ moralis*, in-8°, Lyon, 1644, il avait compilé les maximes de vingt-quatre casuistes de la Compagnie qu'il comparait aux vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse; cf. Escobar, t. v, col. 520-522. Viennent ensuite les jésuites français : Bauny, dont la *Somme des péchés* avait été mise à l'index, 1640; Annat, confesseur de Louis XIV; Caussin, confesseur du feu roi; Barry, provincial de Lyon; Binet, ex-provincial de France; Cellot, son successeur; Bille, professeur de cas de conscience à Caen; Éradc, Géraud, Le Moyne, puis des jésuites allemands, espagnols, italiens. Des casuistes d'autres ordres figurent aussi, mais qui ont été maîtres ou disciples de casuistes jésuites : le cistercien espagnol Caramuel, le théatin italien Diana, qui cite, dans son *Resolutionum moralium partes*, 297 casuistes, la plupart jésuites... Des casuistes nommés, plusieurs vivaient encore.

Les procédés. — a) *Le procédé principal : le probabilisme*. — Les casuistes offrent à tous, à bon compte, toutes permissions, par exemple de ne pas jeûner quand on ne peut ou ne veut le faire pour des raisons peu sérieuses ou même immorales. Sur tout sujet, ils bannissent tout scrupule, grâce à la doctrine des opinions probables, « l'a b c de toute notre morale », dit le Père, et à quelques principes complémentaires.

L'on peut toujours suivre, en effet, expose le Père, une opinion probable même si la conscience proteste; même si d'autres casuistes opposent d'autres opinions probables ou même plus probables. Disons-le : on peut même suivre l'opinion la moins probable. Nous voici bien au large », dit Pascal. Mais les casuistes ont-ils la même liberté dans leurs réponses? Pourquoi non? — Nous répondons aussi, réplique le Père, ce qui nous plaît ou plutôt ce qui plaît à ceux qui nous interrogent, à ce point que, d'après Laymann, un casuisle peut donner un avis qui lui semble faux — Pascal omet le mot *spéculativement* — pourvu que cet avis soit probable. Un confesseur qui juge fausse une opinion probable ne peut refuser l'absolution à qui l'a suivie : • Son refus serait un péché mortel. » Et il n'y a ni à se demander si les décisions des casuistes sont conformes à celles des Pères : les Pères ont décidé pour leur temps, les casuistes décident pour le leur; ni à craindre qu'elles se heurtent jamais aux décisions de l'Écriture, des conciles et des papes : grâce à certains principes que

l'on va voir, les casuistes font toujours concorder leurs propres décisions avec celles-là; cf. 5^e et 6^e *Provinciales*.

Mais comment se fait une opinion probable ? Un docteur *grave*, autrement dit un casuiste, invente et expose une opinion. Un temps passe : cette opinion a mûri, s'est affermie. Un temps encore : en face de cette opinion, l'Église se tait ; donc elle approuve. L'opinion est devenue probable; on peut la suivre. Cf. 6^e *Provinciale*, t. v, p. 36. La loi de Dieu, conclut Pascal, faisait des prévaricateurs, scion saint Paul ; celle-ci fait qu'il n'y a presque plus que des innocents. »

β) *Les procédés complémentaires*. — ils facilitent le jeu du principal. C'est *Vinterprétation de quelques termes* : les mots sont chargés de changer les choses, — la double probabilité du pour et du contre ou que « l'affirmation et la négation de la plupart des opinions ont chacune quelque probabilité », ou que, principe quasi pyrrhonic, le oui et le non sont également sûrs, — la remarque des circonstances favorables, — et surtout la direction d'intention. « Ce dernier principe, dit le Père casuiste, a une telle importance dans notre morale que j'oserais le comparer à la doctrine de la probabilité. » Et il explique : « On ne peut jamais vouloir le mal pour le mal; cela est diabolique »; par conséquent, les casuistes ne peuvent jamais permettre le mal; mais « quand nous ne pouvons empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin ». 7^e *Provinciale*, t. v, p. 86.

L'application. — Et ainsi se trouve admirablement réalisé le dessein de la Compagnie d'adapter la morale aux façons de vivre de chaque catégorie sociale, afin de lui rendre la vertu facile et de la maintenir ainsi dans la religion.

Voici les bénéficiaires : la tradition les gênait. Les casuistes leur permettent aujourd'hui, grâce à la direction d'intention, d'avoir le bénéfice de la simonie et d'échapper au péché et à la peine. Grâce à la probabilité des contraires, ces mêmes casuistes permettent aux prêtres de dire la messe le jour même où ils ont commis quelque faute très grave, d'accepter plusieurs honoraires pour une seule messe, *ibid.*, p. 40-44, et dispensent de l'obéissance les religieux soit qu'ils restent dans leurs couvents, soit qu'ils en aient été chassés pour leurs désordres. *Ibid.*, p. 44-45.

Aux valets, — car les casuistes ont agi pour tous avec la même charité, — ils permettent, grâce encore à la direction d'intention, d'aider leurs maîtres dans leurs désordres et de les voler pour compléter des gages qu'ils jugent insuffisants, et cela, en toute sûreté de conscience. Ainsi fit Jean d'Alba au service des jésuites au collège de Clermont. Mais ses maîtres le dénoncèrent; un procès s'ouvrit au Châtelet. Jean d'Alba disparut le jour où le juge voulut condamner avec lui les écrits des casuistes, ses mauvais conseillers. *Ibid.*, p. 48-50.

Les gentilshommes aiment le duel, mais le duel est interdit par l'Église. « Il faudrait les exclure presque tous de nos confessionnaux, dit l'interlocuteur de Pascal. si nos Pères n'avaient un peu relâché la sévérité de la religion. » En dirigeant bien son intention on peut accepter un duel, l'offrir quelquefois, tuer en cachette un faux accusateur et ses témoins », en prenant garde, toutefois, de ne pas « dépeupler l'Etat ». 7^e *Provinciale*, p. 101. Et, comme les ecclésiastiques sont « ceux que l'on doit le plus respecter dans le monde », un prêtre, d'après Caramuel, a parfois le devoir de tuer un calomniateur. Alors les jésuites peuvent tuer les jansénistes ? Non, répond le Père, car les jansénistes ne nuisent pas plus aux jésuites, « qu'un hibou à l'éclat du soleil ». Pascal reste inquiet cependant : « Un argument en forme avec la direction d'intention; il n'en faut pas

davantage pour expédier un homme en sûreté de conscience. » *Ibid.*, p. 107.

Le juge — assimilé au confesseur — peut nier de l'opinion probable; l'usurier n'a qu'à bien diriger son intention : il sera sans péché; car ce qui fait l'usure c'est l'intention de prendre un profit comme usuraire »; le banqueroutier peut garder de ses biens « autant qu'il est nécessaire pour faire subsister sa famille avec honneur ». Un raisonnement permet à celui qui a fait détruire par un tiers le bien d'autrui de ne rien restituer; à celui qui garde les titres d'un ami lequel frustre ses créanciers de ne pas les lui rendre; à un complice de ne restituer que si la faute n'a pas été connue; à un juge acheté de ne restituer également que si son client était l'ayant droit; à un sorcier, de garder son salaire s'il a vraiment consulté le diable. Cf. 8^e *Provinciale*.

Le P. Cellot a eu raison d'écrire : « Combien il est utile qu'il y ait un grand nombre d'auteurs qui écrivent de la théologie morale ! » En beaucoup de cas, la rencontre de tel casuiste est « en Dieu l'effet de sa Providence, en l'ange gardien l'effet de sa conduite, en ceux en qui elle arrive l'effet de leur prédestination ». *Ibid.*, p. 158.

Et avec cela le ciel à bas prix et la vie sans contrainte. — Il est donc facile de se soustraire au péché. Mais pour gagner le ciel ne faut-il pas le sentiment du péché et une vie de pénitence ? Erreur. Les jansénistes disent cela, mais il y a tant d'autres moyens de salut plus faciles ! Écoutez le P. Le Moyne. Usait qu'une vie sévère déplairait aux gens du monde et les détournerait de la religion ; cf. *Les peintures morales*, Paris, 1648, 7^e livre. Dès lors, dans son livre, *La dévotion aisée*, Paris, 1652, il établit, et le P. Barry, *Le paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu*, Rouen, 1646, avait déjà établi avant lui, que des pratiques de dévotion envers la sainte Vierge « assurent le ciel, de quelque manière qu'on ait vécu », que le soin du salut n'empêche pas de vivre dans le monde, d'y connaître l'ambition et l'amour de l'argent : « Il n'y a là que péché véniel », d'avoir une bonne opinion de soi : « C'est un don de Dieu. »

El de ne pas dire la vérité. Car, grâce à la doctrine des équivoques et des restrictions mentales « fort commode et toujours très juste quand cela est nécessaire ou utile pour la santé, l'honneur ou le bien », qui a l'intention générale « de donner à ses discours le sens qu'un habile homme y donnerait », peut dire des choses fausses et échapper au mensonge.

D'autre part, ce principe que l'on ne veut pas être privé de sa liberté », permet de se dégager de promesses gênantes. Une femme, à la condition de n'avoir pas un but impur et de n'être pas vieille, peut être coquette. Enfin, pour satisfaire au précepte de la messe, il suffit d'être présent — de corps — et à deux moitiés de messe entendues dans n'importe quel ordre et même simultanément.

Enfin, si réduit « pic soit le nombre des péchés, il en reste. Par « des subtilités admirables, de pieuses et saintes finesses », les casuistes sont arrivés à ce résultat que les crimes « s'expient aujourd'hui avec plus d'allégresse qu'ils ne se commettaient autrefois ». *Imago*, I. III, c. vin, p. 372. Ils ont allégé tout ce qui rend lourd le sacrement de pénitence. C'est le sujet de la 10^e *Provinciale*. Sur ce terrain, Pascal s'indigne : « Ne suffisait-il pas, dit-il aux casuistes, d'avoir permis aux hommes tant de choses défendues ? Fallait-il encore leur donner l'occasion de commettre les crimes mêmes que vous n'avez pu excuser, par la facilité et l'assurance de l'absolution que vous leur offrez, en détruisant à dessein la puissance des prêtres, en les obligeant d'absoudre plutôt « ne c'est pas à vous » qu'en juges les pécheurs les plus endurcis « mais aucun amour de Dieu, sans

aucun signe de regret que des promesses cent fols violées, sans pénitence < // » n'en veulent pas accepter, sans quitter les occasions des vices *s'ils en reçoivent de l'incommodité*, Mais la licence se porte jusqu'au renversement de la loi de Dieu. On viole le grand commandement, cl l'on va jusqu'à prétendre que la dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ n'a apporté au monde », t. v. p. 273-271. Cc qui l'irrite surtout c'est la pensée que l'attrition « *conçue par la seule crainte des peines*, et sans quelque amour de Dieu... suffit avec le sacrement pour justifier les pécheurs ». • Alors, conclut-il, l'on peut être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu de sa vie? » Oui, répond le Père. Il sutlit, « à la rigueur », d'observer les commandements et de ne pas haïr Dieu. La loi évangélique « a déchargé les hommes de l'obligation *pénible... lâcheuse* d'aimer Dieu actuellement. — O mon Père, s'écrie Pascal, il n'est point de patience que vous ne lassiez. » *Ibid.*, p. 272. Cf. Arnauld, *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*, Œuvres, t. xxix, p. 16-73.

• 1. De la 1/ à la JS* Provinciale. — a) Pascal aurait terminé là les Provinciales, — Dès mars 1656, par crainte des représailles et du scandale, des amis de Port-Royal avaient supplié Pascal et Amauld de cesser les Provinciales. Ceux-ci avaient refusé. Mais des faits nouveaux s'étaient produits : le miracle de la Sainte Épine et des merveilles de même ordre ou d'ordre spirituel avalent ému l'opinion et ralenti les rigueurs du pouvoir devenu hésitant. Puis les Provinciales avaient atteint leur but : l'opinion était conquise : les curés de Paris, de Rouen et d'autres villes, des évêques aussi, portaient en guerre contre les casuistes, donc contre les jésuites. Enfin, la question murale semblait épuisée comme la dogmatique. Après la 10^e Provinciale, vraisemblablement Pascal est prêt à cesser ce genre de lutte.

b) Mais les attaques de ses adversaires l'obligent à se défendre. — L'esquisse aussitôt après les premières Provinciales des réponses avaient paru : les *Lettres à un abbé...* voir col. 2087, des *Considérations sur un libelle de Port-Royal...*, sur la protestation de M. Arnauld et sur les lettres qu'il fait courir dans Paris, par le sieur Marandé, aumônier de Sa Majesté, Alais, 1656, datées du 20 mars. Après la 5^e Provinciale : Réponse et remerciement d'un provincial à M. E. A. A. IL P. A. F. D. E. P. (signature de la 3^e Provinciale et qui signifie apparemment Baise Pascal, Auvergnat, fils d'Étienne Pascal, et Antoine Arnauld) sur le sujet de ses lettres et particulièrement de la cinquième, s. l. » 8 p. in-1°; *Lettres de Phitorque à un de ses amis sur le sujet des plaisantes lettres écrites à un provincial*, s. l., 44 p. in-4°.

Aucune de ces pièces n'était des jésuites. • Ils ne répondaient pas, disait Philarque, parce que les Provinciales ne sont que la *Théologie morale* d'Arnauld tant de fois réfutée et qu'elles ne les blessent qu'à fleur de peau. • Le succès des premières Provinciales morales et le miracle de la Sainte Épine les firent changer de tactique. Après la 10^e Provinciale, en même temps qu'une *Lettre d'un provincial au secrétaire du Port-Royal*, du 25 avril 1656, s. l., 12 p. in-4°, parut une *Première réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, 8 p. in-4° et qui était de l'un d'eux. On y lit déjà « les arguments que les défenseurs des jésuites reprendront sans cesse contre Pascal ». Œuvres, t. v, p. 112 : 1. Les auteurs de ces *Lettres* étant jansénistes sont hérétiques : cela devrait suffire; 2. Cc que les jésuites n'ont écrit que pour les docteurs à qui de telles choses ne sauraient nuire, on les expose en langue vulgaire... à des personnes qui ne peuvent distinguer le faux d'avec le vrai, et en les déformant; 3. Ces *Lettres* n'offrent de nouveau qu'une « narration digne d'un farceur »; elles sont « d'un rapiéceur et ravaudeur de la *Théologie morale* »; 4. L'auteur ment souvent avec

effronterie; il fait dire aux auteurs cc qu'ils n'ont jamais dit; il mutile les passages »; 5. En matière respectable, il se sert « d'un style railleur et bouffon »; 6. O grief sera traduit ainsi par Bourdaloue : « Ce qu'un a mal dit, on le fait dire à tous; et cc que plusieurs ont bien dit, on ne le fait dire à personne. • *Sermon sur la médisance pour le & dimanche après la Pentecôte*. Et la brochure concluait : Les savants se sont moqués de ces *Lettres*; les gens de bien les ont détestées; les simples en ont été scandalisés; les hérétiques les ont applaudies; les libertins les ont louées; les bouffons y ont trouvé leur style : au reste, les jésuites ne demeureront pas sans réponse, l'Église sans censure et le magistral sans punition. »

Après la Provinciale, 28 mai, tandis que, derrière les curés de Paris s'émeuvent ceux de Rouen, que le miracle de la Sainte Épine fait courir Paris, alors que Rome semble mieux disposée à l'égard de Port-Royal, les jésuites publient une *Seconde réponse : lettre écrite à une personne de condition sur le sujet de celles que les jansénistes publient contre les jésuites*, 8 p. in-4°, s. l., où ils insistent sur l'inconvenance qu'il y a à ne pas parler sérieusement des choses saintes. En même temps, ils cherchent à empêcher la publication des Provinciales et à les faire condamner : à Rouen, le P. Brisacier demande à l'archevêque de les interdire, parce que « périlleuses pour la foi et pour les mœurs, contenant des propositions déjà condamnées, proposant la doctrine de leurs auteurs d'un biais dangereux... ridicule... et plein d'injures et de calomnies. » Peu après, l'auteur de la *Seconde réponse* publiait une nouvelle *Lettre à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les jansénistes publient contre les Pères de la Compagnie de Jésus avec celle que le ministre du Moulin (ministre de la parole de Dieu en l'église de Sedan) a publiée devant eux contre l'Église romaine dans son livre des traditions imprimé à Genève en 1612*, 12 p. in-4°, s. l. Le thème en est clair. • Cette importunité des jésuites » pour prendre le mol de Wendrock, *Troisième préface*, trad. Joncoux, cité t. vn, p. 69, provoquera les huit dernières Provinciales.

c) De la IF à la JS* Provinciale, Pascal se défend. — a. De la 11^e à la 16^e, il défend ses assertions concernant la morale des jésuites. Suite des Provinciales morales. — Celles-ci sont différentes des précédentes : elles sont adressées directement aux « Révérends Pères jésuites »; le Père casuiste a disparu; et si Pascal n'abandonne pas tout à fait le ton de l'ironie, son ironie n'est plus légère, elle se fait indignée.

a) IF Provinciale, (n. lxxxi. t. v : introd., p. 279-306; texte, p. 307-333), datée du 18 août. Il se défend vigoureusement d'avoir « tourné les choses saintes en ridicule », comme il l'a déjà fait dans la 8^e Provinciale, *loc. cit.*, p. 157. Les extravagances des casuistes sont-elles une des choses saintes? Les Pères de l'Église n'ont-ils pas raillé les erreurs ridicules? La charité, la vérité, la discrétion imposent sans doute des contraintes, mais y a-t-il manqué? « J'ai toujours pris un soin particulier, dit-il à ses adversaires, non seulement de ne rien falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage... Je n'ai pas rapporté des maximes de vos auteurs celles qui vous auraient été le plus sensibles » — celles concernant le régicide et l'avortement — « je n'ai parlé en aucune sorte contre ce qui regarde chacun en particulier. • S'il a été « obligé d'user de quelques railleries », il n'a pas « confondu erreur et chose sainte ». Enfin, il a toujours voulu « le salut de ses adversaires ». *Lor. cit.*, p. 322-323. Les Jésuites peuvent-ils en dire autant? N'est-ce pas se moquer des choses saintes que d'en parler comme les Pères Binet, dans sa *Consolation des malades*, et Le

Moyne danssa *Devotion aisée, scs Peintures morales, en particulier* · dans celle du livre VII, intitulée *Élogedela pudeur* · ? *Ibid.*, p. 325-326. Et qu'y a-t-il de plus courant dans leurs écrits que la calomnie? Le P. Brisacier n'a-t-il pas si odieusement calomnié les religieuses de Port-Royal que l'archevêque de Paris a dû condamner son livre? Et n'ont-ils pas souhaité la damnation de leurs adversaires? — Il répète des choses déjà dites; mais eux proiitent-ils des leçons reçues ? Condamnés, ils ont insulté < les savants chrétiens et l'Univcrsité lout entière · et, plus que jamais, ils ont imprimé · leurs méchantes maximes ». *Ibid.*, p. 330-333.

β) 12· *Provinciale* (n. 1 x x x i h, *ibid.* : introd.. p. 311-360; texte, p. 361-387), datée du 9 septembre. En *post-scriptum* à la 1P *Provinciale*, Pascal annonçait qu'il répondrait « de belle façon » A un nouvel écrit où les jésuites l'accusent · d'imposture et d'intelligence avec les hérétiques». En effet.tandis que le P. Annat contestait le miracle de la Sainte Epine dans le *Rabat-joye des jansénistes*, 16 p. ln-4®, s. L, le P. Nouet, — qui avait déjà écrit contre la *Fréquente communion* et qui attribuait A Arnauld les *Provinciales*, — avait édité une *Réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, 16 p. in-4®, s. l., qui comprenait d'abord un jugement sévère sur l'auteur, · calomnia-teur, hérétique, haineux disciple de Calvin », puis la *Première partie* d'un ouvrage qui devait en comprendre quatre*, mais ne sera pas achevé et qui est désigné sous le nom de : *Les impostures, contenant les impostures et les supercheries avec lesquelles Pauleur de ces lettres a falsifié les passages des auteurs jésuites qu'il ale*. Cette *F. partie* établit six *impostures*; après chacune un *Avertissement* signale quelque maxime ou action des jansénistes en contradiction avec leurs critiques. Un moment l'opinion et Pascal lui-même attribuerent cet écrit à Dcsmarets de Saint-Sorlin; cf. 15· *Provinciale*, t. vj, p. 210, n. 1, et 16·, *ibid.*, p. 293. Nouet publia ensuite une *Réponse à l'onzième lettre des jansénistes*, 8 p. ln-4®, s. l.

Tandis que la *Réponse à un écrit publié sur le sujet des miracles qu'il a plu à Dieu de faire à Port-Royal depuis quelque temps par une Sainte Épine de la couronne de Noire-Seigneur*, 4-28 p. in-8®, s. J., attribuée parfois A Pascal et qui est d'Antoine Le Maître, s'en prend au *Rabal-joye*, Pascal, dans la 12· *Provinciale*, s'efforce de réfuter par des textes les deux premières *impostures* : que les jésuites dispensaient les riches de l'aumône et qu'ils favorisaient la simonie; cf. 6· et *· *Provinciales*.

γ) 1J· *Provinciale* (n. i.xxxvi, t. vi : introd., p. 3-18; texte, p. 19-13). datée du 30 septembre; et 1P (n. xciv, *ibid.* : introd., p. 117-129; texte, p. 130-156), datée du 23 octobre. Nouet ayant publié avec une *Réponse à la douzième lettre des jansénistes*, 8 p. ln-4®, s. I., la *Continuation des impostures...* 35 p. in-4°, s. l.. où il énumère treize *impostures*, Pascal, dans ces deux *Lettres*, réfutera les *Impostures*, 4·, 1 P, 13·, 14e, 15e, 17· et 18·, ayant toutes trait aux maximes des jésuites relatives à l'homicide; cf. 7· *Provinciale*.

Entre la 13· et la 14· *Provinciale* paraîtra une *Réfutation de la Réponse à la douzième lettre*, 8 p. ln-4®, s. I. qui semble de Nicole.

8) 15· *Provinciale* (n. xcvi, *ibid.* : introd.. p. 167-185; texte, p. 186-211), datée du 25 novembre; et 16· (n. xcvm, *ibid.*, introd., p. 225-254; texte, p. 255-293), datée du 4 décembre.

Le P. Nouet a encore publié une *Réponse à la treizième lettre*, 8 p. ln-4®. s. I., qui paraîtra un peu avant la 11· *Provinciale*; puis la *Seconde partie des impostures*, en 2 recueils : 1° *Impostures*. 20 A 27; 2° *Impostures*, 28-29; enfin une *Réponse à la quatorzième lettre*, 8 p. ln-4·, s. I. En même temps paraissait une *Réponse générale à l'auteur des lettres qui se publient*

depuis quelque temps contre la doctrine des jésuites, par le prieur de Sainte-Foy, prêtre théologien (le P. Morel), Lyon, 64 p. in-4®.

Dans la 13· *Provinciale*, Pascal discute ces attaque*. Il prend même l'offensive. · Puisque vos impostures croissent tous les jours », dit-il A ses adversaires, «et que les lecteurs hésitent entre nous, » je ne ferai pas voir u u lenient que vos écrits sont remplis de calomnies, mais «que votre intention est de mentir et de calomnierait que · vous croyez pouvoir le faire sans déchoir de l'état de grâce ». *Loc. cil.*, p. 188. Preuves : à Lyon, Puys, cure de Saint-Nizicr, pour avoir rappelé A ses fidèles le devoir paroissial, fut dit par le jésuite Alby, «prêtre scandaleux et suspect d'impiété », et le même Puys, pour avoir expliqué ses paroles dans un sens favorable aux jésuites, fut exalté par le même Alby. Le P. Magnl — celui du vide — pour avoir < réussi Ja conversion du landgrave de Darmstadt », fut calomnié par les jésuites, mais dans un vague prudent. 11 leur répondit ; *Mentiris impudentissime*; et il eut raison.

La 16· *Provinciale* suit de près;on craint des mesures contre les impressions clandestines. Elle continue la réfutation des *Impostures* et répond au *Port-Royal et Genève d'intelligence contre le Très Saint-Sacrementde l'autel*, 113 p. in-4·, Poitiers, 1656, du P. Bernard Meynicr.

d) 17·et 18· *Provinciale* : *Nouvelles Provinciales dogmatiques*. — a) *Pourquoi ce retour en arrière ?* « Les Jésuites ne savent plus où ils en sont », écrivait Guipatin; mais, le 23 décembre, le lieutenant-civil portait une ordonnance contre les impressions clandestines. Mors le syndic des libraires négocia une sorte de trêve entre les partis. Le P. Nouet, qui avait publié avant le 23 une *Réponse à la quinzième lettre* ne publia pas à cc moment sa *Réponse à la seizième*. Mais, a quelques jours de IA, le prieur de Sainte-Foy (le P. Morel) ayant publié une *Défense de la vérité catholique touchant le miracle. Contre la réponse faite par Messieurs de Port-Royal à un écrit intitulé : Observations nécessaires*, avec privilège du roi, 44 p. ln-4®, Paris, et le P. Annat, *La bonne foi des jansénistes en la citation des auteurs, reconnue dans les Lettres que le secrétaire du Port-Royal a fait courir depuis Pâques*, 9-40 p. in-4®, Paris, la guerre reprit au début de 1657.

Le P. Annat disait : · Après leurs quinze *Lettres*, il y avait de quoi se contenter, quand nous n'aurions fait que répéter quinze fois : Ge sont des hérétiques. Celle position est inexpugnable. » La question se trouvait reportée sur le terrain dogmatique où Port-Boyal sentait le besoin de ce défendre. En février paraissent donc les *Pauli Ireruei disquisitiones dure*, 18 p. in-4·, s. I., de Nicole; les *Suffrages des consultants du Saint-Office* (sur les Cinq propositions), que Nicole réimprimera en 1658 dans Wcndrock el, le 19, la 17· *Provinciale*, datée du 23 janvier (n. c, *ibid.* : introd., p. 305-339; texte, p. 340-373).

Dans cette *Provinciale* et la 18· on a voulu voir un retour de Pascal A la théologie thomiste et, par conséquent, A l'orthodoxie.

β) La 17· *Provinciale* est adressée, comme aussi la 18·, « au Révérend Père Annat, jésuite ». Pascal y proteste contre l'accusation d'hérésie : « Vous supposez que celui qui écrit les *Lettres* est de Port-Royal. Vous dites ensuite que le Port-Royal est hérétique cl vous concluez que celui qui écrit les *Lettres* est déclaré hérétique. » Je n'aurai pas grand'pcine A me défendre, ajoute-t-il; renvoyant le Père A ses *Lettres* antérieures. Il se contente de répéter : « Je ne suis pas de Port-Royal », et de protester «ju'il veut vivre et mourir dans la communion avec le pape. T. vr, p. 343.

D'ailleurs, Port-Royal n'est pas hérétique. Il n'y a pas d'hérésie dans l'Eglise : tous les chrétiens condamnent les Cinq propositions avec Innocent X. Et, si quelques-uns nient que ces propositions se trouvent

dans Jansénius au sens condamné, où est l'hérésie? On dira : le pape a déclaré que l'erreur des Cinq propositions est dans Jansénius. Oui, mais, du consentement de tous, jésuites compris, le pape n'est pas infaillible dans les questions de fait, où *seule décide l'expérience*. Ici, toutefois, il faudra dire, non pas : le pape s'est trompé sur ce fait, mais : les jésuites ont trompé le pape sur ce fait; ce qui n'apporte plus de scandale, tant on les connaît maintenant », p. 358.

γ) La 15^e Provinciale. — Coup sur coup, le P. Annat riposte par une *Réponse à la plainte que les jansénistes ont qu'on les appelle hérétiques* et une *Réponse à la XVII^e lettre des secrétaires de Port-Royal*. Puis, chose plus grave, la bulle *Ad sanctam*, où Alexandre VII affirme que les Cinq propositions sont condamnées au sens de Jansénius dans l'*Augustinus*, datée du 10 octobre 1656, allchée à Rome le 7 novembre, était reçue par le roi le 11 mars 1657, le 17 par l'Assemblée du clergé qui élaborait un nouveau *Formulaire* à signer par les membres du clergé et les personnes en religion. Port-Boyau tâchait de faire front. Arnauld terminait le 20 mars son *Cas proposé par un docteur à M. l'évêque d'Albi touchant la signature du Formulaire arrêté le 11 mars 1657*, 14 p. in-4°; *Œuvres*, t. xxi, p. 18-16; le 21, Pascal sa 18^e Provinciale (n. eu, t. vu : introd., p. 3-22; texte, p. 23-38); le 26, Nicole sa *Pauli Iremet tertia disquisitio*, 42 p. in-4°. Toutefois, ces trois brochures ne parurent qu'en mai : des négociateurs s'étaient interposés, les jansénistes offrant de garder sur le fait un *silence respectueux*. La négociation échoua, entre autres causes parce qu'à Mazarin le jansénisme servait d'arme contre Rome.

• Il ne s'agit pas, pour justifier Jansénius, avait écrit le P. Annat, de dire qu'il ne tient que la grâce efficace, parce qu'on la peut tenir en deux manières, l'une hérétique selon Calvin, qui consiste à dire que la solonlé mue par la grâce n'a pas le pouvoir d'y résister; l'autre orthodoxe selon les thomistes et les sorbonnistes, qui est que la grâce efficace par elle-même gouverne la volonté de telle sorte qu'on n'a pas le pouvoir d'y résister. Pascal s'empare de cette distinction. Si, dit-il, l'erreur que les papes ont voulu condamner * sous ces termes du *sens de Jansénius* n'est autre que le sens de Calvin..., sans bulles ni brefs, tout le monde eût condamné celle erreur avec vous. Jansénius et ses disciples ont, sur la grâce efficace, la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Par conséquent, des nouveaux thomistes, parce qu'ils soutiennent contre Calvin le pouvoir que la volonté n'a pas de résister même à la grâce efficace et, contre Molina, le pouvoir de cette grâce sur la volonté. Au fond de tout cela, il y a une question de fait. Or, « les voies naturelles pour faire croire un point de fait sont de convaincre les sens et de montrer dans un livre les mots que l'on dit y être ». Que l'on montre donc dans Jansénius les propositions condamnées et au sens condamné! Le pape s'est prononcé. Oui, mais, encore une fois, en matière de fait les papes ne sont pas infaillibles : l'histoire le prouve. Comme son prédécesseur, Alexandre VII ne s'est pas rendu compte par lui-même : sa bonne foi a été surprise. Comment s'en étonnerait qui connaît les jésuites et leurs maximes touchant la calomnie? En fin Pascal substitue au formulaire, dit M. Gazier qui l'approuve, *op. cit.*, p. 117, une admirable profession de foi qui sise Jansénius et Molina. Luther et Calvin, saint Augustin et saint Thomas. » Et Pascal affirme : « Catholiques sur le droit, raisonnables sur le fait, et innocents en l'un et l'autre », tels sont les Jansénistes... Qui oserait s'imaginer qu'on fit dans toute l'Eglise tant de bruit pour rien, *pro nihilo*..., pour un fait de nulle importance qu'on veut faire croire sans le montrer ». Tout ce mal vient des jésuites qui font croire que tout est menacé », p. 55.

3) Dans la 1^{re} Provinciale, Pascal commence-t-il à se séparer de Port-Royal? — Entré par surprise dans le jansénisme, Pascal s'en serait évadé, sous l'impulsion naturelle de son génie : la 17^e et surtout la 13^e Provinciale indiqueraient ce progrès; cf. Giraud, Janssens, Cheruller, Maire, Bremond qui écrit : *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. iv, p. 321 : « Il a beaucoup changé d'une Provinciale à l'autre; Il s'est peu à peu rapproché de la pure doctrine catholique », et E. Jovy qui dit : *Pascal inédit*, t. n, *Les derniers sentiments de Blaise Pascal*, in-8°, Vitry-le-François, 1910, p. 2-4 : vers la 17^e Provinciale, « il semble s'être produit on ne sait quel revirement dans l'esprit de Pascal ». C'est « un tout autre ton, un tout autre théologie; il se rapproche du thomisme, il proteste de son attachement pour l'Eglise et pour le pape. » — Mais c'est dès la 11^e Provinciale qu'il a pris un autre ton et c'est en collaboration avec Nicole et Arnauld qu'il a composé la 17^e Provinciale que les jésuites ont attribuée à Arnauld, la 13^e « dont la doctrine et souvent les expressions se retrouvent dans le *Cas proposé à l'évêque d'Albi*, dans la *Seconde lettre à un duc et pair*, et enfin dans la troisième *Disquisition de Paul Irénée*. En particulier, le jugement de Montale sur la *grâce suffisante* des thomistes, demeuré sans le moindre changement de la 2^e Provinciale à la 15^e est celui que portait Arnauld dans *l'Apologie pour ses saints Pères*. Pascal s'en est toujours tenu, dans la 18^e Provinciale et dans ses autres écrits, à la théorie des deux délectations (concupiscence et grâce), interprétée dans le sens le plus strictement janséniste. » Laporte, *Le jansénisme de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 264-265.

5. Pascal interrompt ses Provinciales. — Laissez l'Eglise en paix, disait Pascal au P. Annat à la fin de la 18^e Provinciale, et je vous y laisserai de bon cœur; mais pendant que vous ne travaillerez qu'à y entretenir le trouble, ne doutez pas qu'il ne se trouve des enfants de la paix qui se croiront obligés d'employer tous leurs efforts pour y conserver la tranquillité. » P. 58. Une 19^e Provinciale était alors sur le métier, une 20^e en vue; d'un autre côté, le succès des *Petites Lettres* ne faisait que grandir. Or, brusquement, elles s'arrêtèrent.

D'après B. Jovy, *loc. cit.*, p. 10 sq., Pascal aurait été las des coups reçus dans la polémique et éclairé par elle, d'autant que « les deux autorités suprêmes à ses yeux, le pape et le roi, s'étaient définitivement prononcées contre le jansénisme ». Mais, d'après ce qui vient d'être dit, ce travail intérieur est invraisemblable. — D'après A. Gazier, *loc. cit.*, p. 106-107, et *Les derniers jours de Blaise Pascal*, in-12. Paris, 1911, p. 9-10, Pascal aurait cédé à des raisons de conscience : au moment de la communion pascale, Pâques tombant en 1657 le 1^{er} avril, il aurait senti la vérité de cette observation de M. Singlin et de la Mère Angélique. • que cette façon de défendre Port-Boyau n'était pas conforme au précepte divin de l'amour des ennemis »; il aurait obéi aussi à la prudence : on négociait une paix de l'Eglise et il ne fallait pas exaspérer les passions; obéi à la suggestion du prieur de Sainte-Foy qui, dans sa *Réponse générale*, l'avait supplié de combattre, plutôt que les jésuites, « les restes de l'hérésie, les langues impies et libertines ». — Mais, vu ce qui s'était passé ce qui va suivre, étant donné que Pascal lutte toujours jusqu'à épuisement de l'adversaire, l'idée de cet autre travail intérieur est également inacceptable. Vraisemblablement la bulle *Ad sanctam* et la menace d'un nouveau formulaire obligeaient Port-Boyau à trouver autre chose : refuser la bulle, Port-Boyau y songea un moment; la 19^e Provinciale eût justifié cette attitude. On s'arrêta à cette solution moins risquée et non moins efficace : annihiler la

bulle en amenant le Parlement à en refuser l'enregistrement. Cf. G. Lanson, *Après les Provinciales*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1901 p. 4 et 5.

6. *Im lettre d'un avocat*. — Dès le 19 mars, Arnauld, dans une *Lettre d'un ecclésiastique à son évêque, touchant la signature du formulaire*, 12 p. in-4°; *Œuvres*, t. xxi, p. 182 sq., faisait cette menace : « Si ma voix ne peut être entendue de personne dans l'Église, l'on ne m'ôtera pas le moyen de remonter au Parlement l'abus d'une procédure si singulière et si contraire aux canons de l'Église et à l'ordre de tous les jugements. » Et il envoyait au Parlement des *Mémoires* manuscrits. *Ibid.*, p. 61 sq. Puis parut la *Lettre d'un avocat au Parlement à un de ses amis touchant l'inquisition que l'on veut établir en France à l'occasion de la nouvelle bulle du pape Alexandre VII*, datée du 1er juin 1657 (n. c, t. vu : introd., p. 177-197; texte, p. 198-218; appendice, p. 219-222). Attribuée à Antoine Le Maître, cette lettre, d'après G. Lanson, *loc. cit.*, p. 5-12, est de Pascal, au même titre que les *Provinciales*. C'est un appel formel au gallicanisme du Parlement : la bulle ne décide pas seulement un point de doctrine; « elle est le point de départ d'une nouvelle inquisition; d'ailleurs, elle est toute pleine de nullités essentielles » au point de vue du droit traditionnel », p. 205 sq. C'est même un appel au gallicanisme des évêques : la lettre parle, en effet, « de la manière injurieuse » dont la bulle a rabaisé l'ordre sacré de l'épiscopat », p. 209.

Cette *Lettre* mécontenta le nonce, amena l'arrestation de l'imprimeur et du libraire et fut brûlée le 25 juin; mais il fallut un lit de justice, le 19 décembre, pour que le Parlement enregistrât la bulle.

5. *Une suite des Provinciales : les écrits des curés et l'Apologie des casuistes*. — 1. Avant l'*Apologie* (1656-1657). — Les *Provinciales* morales avaient ému les curés de Paris. Le 13 mai 1656, sous l'impulsion de leur syndic, Housse, curé de Saint-Roch, ils décidèrent de poursuivre ou les casuistes s'ils ne sont pas calomniés, ou, s'ils le sont, « le secrétaire de Port-Royal ». Le 30, un curé de Rouen, du Four, abbé d'Aulnay, part en guerre à son tour; il se heurte au jésuite Brisacier; les curés de Rouen prennent parti pour leur collègue, vérifient les textes, les jugent probants, et demandent, on l'a vu, à leur archevêque de condamner officiellement les casuistes. Jugeant la question d'intérêt général, l'archevêque la renvoie à l'Assemblée du clergé. Un *Avis de messieurs les curés de Paris à messieurs les curés des autres diocèses de France sur les mauvaises maximes de quelques casuistes*, avec la *Requête de messieurs les curés de Rouen à Monseigneur leur archevêque et un Extrait des plus dangereuses propositions de la morale des nouveaux casuistes*, n. t., attribués à tort à Pascal, avertissent toute la France, ainsi qu'une *Lettre des curés de Rouen sur leur procès contre les nouveaux casuistes*, 16 p. in-8°. Après avoir vérifié les citations des *Provinciales*, les curés adressent un *Second avis à Messieurs les curés de France*, et dénoncent aux grands vicaires de Paris (Retz est en exil) et à l'Assemblée du clergé trente-huit propositions des casuistes. Cette assemblée se contentera d'ordonner, le 1er février 1657, la réimpression des *Instructions pour les confesseurs* de saint Charles et condamnera la nouvelle morale dans une *Lettre aux évêques de tout le royaume*.

2. *L'Apologie pour les casuistes*. — Mais alors parut ce livre, 196 p. in-4°, s. L., que l'on sut être du P. Pirol, du collège de Clermont, un ami du P. Annat. Résumant en cinquante-quatre objections tout ce que reprochaient aux casuistes les *Provinciales* et les *Écrits des curés*, Pirol leur répondait, soutenant formellement que les casuistes étaient dans le vrai sur chacun des points attaqués.

3. *Après l'Apologie : les Écrits des curés et l'intervention de Pascal*. — Ce livre était maladroît. Il créa un scandale. Des évêques qui n'étaient rien moins que jansénistes, tel le vénérable Alain de Soland qui l'appelle « monstre d'abomination », le condamnent comme exposant « la plus pernicieuse doctrine qui ait jamais paru dans l'Église ». Cf. L. Sol, *Alain de Solminihac. Lettres et documents*, in-8°, Cnliors, 1930, p. 620, 623, 626-631. Les curés de Paris crient plus haut que tous. Le 7 janvier 1658, en synode, ils nomment une commission de huit membres chargés de poursuivre la condamnation de l'*Apologie* devant le Parlement, la Faculté de théologie et les vicaires généraux. Avant d'agir, les huit jugèrent utile de publier un *Factum* sur la question; ils s'adressèrent à Port-Royal et, le 25 janvier, Pascal terminait, dans les mêmes conditions que les *Provinciales*, un *Factum pour les curés de Paris* (n. ex, t. vu : introd., p. 259-277; texte, p. 278-299). Revu par les commissaires, cet écrit parut en février.

« Ce qu'il y a de plus pernicieux dans ces nouvelles morales, disait-il, c'est qu'elles ne vont pas seulement à corrompre les mœurs, mais à corrompre la règle des mœurs. » Cf. *Pensées*, fr. 894. « Ils substituent à la vérité morale qui ne doit avoir pour principe que l'autorité divine et pour fin que la charité, une morale toute humaine qui n'a pour principe que la raison et pour fin que la concupiscence et les passions de la nature », et cela avec une hardiesse incroyable. Une action, disent-ils, est probable et sûre en conscience dès qu'elle est appuyée sur une raison raisonnable, *ratione rationali*, ou sur l'autorité de quelques auteurs graves ou même d'un seul, ou si elle a pour fin un objet honnête. » Et, dans une énumération qui rappelle les *Provinciales*, l'auteur cite quelques applications de ces principes. Cette morale a été condamnée. Mais, alors que, jusqu'ici, les défenseurs des casuistes les disaient calomniés, *l'Apologie*, « avec un scandale et une témérité incroyables, avoue ces principes et les soutient comme sûrs en conscience ».

Ce *Factum* fut le premier de quinze. Les jésuites l'ayant réfuté, les curés, à qui Mazarin interdisait de porter la question devant le Parlement, la maintenaient devant la Faculté de théologie et les vicaires généraux, et publiaient un *Second factum des curés de Paris pour maintenir le Factum par eux présenté à messieurs les vicaires généraux pour demander la censure de l'Apologie des casuistes contre un écrit intitulé « Réfutation »*, daté du 2 avril, et qui semble de Pascal (n. cxi. *ibid.* : introd., p. 303-307; texte, p. 308-327). Paraissent également de Pascal : le 5 du 11 juin, *Factum sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église de la morale des casuistes et des jésuites* (n. exiv, *ibid.* : introd., p. 351-354; texte, p. 355-373) et le 6, daté du 24 juillet, *Factum où l'on fait voir par la dernière publication des jésuites (Le sentiment des jésuites sur l'Apologie)*, 8 p. in-4°, s. I., qui est du P. de Lingendos ou du P. Annat, que leur société entière est résolue à ne point condamner l'*Apologie* et où l'on démontre par plusieurs exemples que c'est un principe des plus fermes de la doctrine de ces Pères de défendre en corps les sentiments de leurs docteurs particuliers (n. exx, t. vm : introd., p. 35-41; texte, p. 42-63).

De ce moment date aussi un *Projet de mandement* contre *l'Apologie*, trouvé dans les papiers de Pascal (n. cxv, t. vu : introd., p. 377-379; texte, p. 380-391). On attribue aussi à Pascal un *Factum* par où les curés de Nevers, à la fin de juillet, demandent à leur évêque la censure de *l'Apologie* et le texte même de la censure épiscopale du 8 novembre (n. exxr, t. vm : introd., p. 67-68; texte du *Factum*, p. 69-76, de la censure, p. 77-80; appendice, p. 81-112).

La Sorbonne condamnera, « l'avril à juin 1658, plu-

sieurs propositions et, le 16 juillet, l'ensemble de l'Apologie, mais cette condamnation ne fut publiée que le 19 octobre et avec cette adjonction : « Cette censure ne signifie pas une approbation des *Provinciales*. » Le 27 novembre, censure de l'Apologie par les vicaires généraux de Paris. Le 21 août 1659, un décret du Saint-Office, signé d'Alexandre VII, la condamne à son tour. Le général des Jésuites n'avait pas attendu ce moment pour interdire à ses Pères de défendre le livre incriminé. Cf. *Septième écrit des curés de Paris ou journal de ce qui s'est passé tant à Paris que dans les provinces sur le sujet de la morale et de l'Apologie...*, 1659. Voir les extraits du *T Factum*, n. cxxi, *Appcndice aux écrits contre l'Apologie des casuistes*, t. viii, p. 85-112; et l'art. *La xisme*, col. 13-34.

7° Les *Provinciales* condamnées. 1657-1660. — *>ans le même moment les *Provinciales* elles aussi étaient condamnées.

Le 9 février 1657, le parlement d'Aix condamnait à être brûlé « dix-sept *Lettres*, « imprimées sans nom d'auteur, ni d'imprimeur, remplies de calomnies, faussetés, suppositions et diffamations contre la faculté de la Sorbonne, les dominicains et jésuites pour les jeter dans le mépris ». Ce sont les 16 premières *Provinciales* et une *Lettre au P. Annat sur son écrit qui a pour titre : La bonne foi des jansénistes*, du P. Fronteau, génovéfain. Cet arrêt fut connu à Paris en mars. N. ci, t. vi, p. 375-378.

Le 6 septembre, l'index condamnait les 18 *Provinciales* « en langue française », la *Lettre d'un avocat* et les ouvrages d'Arnauld depuis la *Lettre à une personne de condition*, — la dernière était : *Écrit sur la faillibilité des papes et des conciles touchant les jansénistes non révélés*, août, (*Euvrcs*, t. x, p. 705-718, — et défendait d'ajouter foi à la brochure *Avis des consultants*. N. cvii, t. vu, p. 231. Ce décret ne fut connu à Paris qu'en décembre.

Pourquoi les *Provinciales* furent-elles condamnées? Arnauld. *Difficultés proposées à M. Steyaert*, 1691, dill. 94, 3e ex. (*Euvrcs*, t. ix, p. 286, juge que ce fut parce qu'elles parurent sans nom d'auteur, sans approbation, ni indication d'aucune sorte, écrites en langue vulgaire et par là diminuant pour tous un ordre religieux. Mais les *Écrits des curés* rééditant en langue vulgaire les *Provinciales* ne furent pas mis à l'index. Ne serait-ce pas d'abord en raison du fond dogmatique des *Provinciales*? Il est vrai que la traduction latine de Wendrock n'était pas atteinte.

Enfin, en septembre 1659, au passage du roi à Bordeaux, le parlement de cette ville, sollicité de condamner Wendrock qui avait du succès, demanda l'avis de la faculté de théologie qui déclara le livre exempt d'hérésie, 6 juin 1660. Le parlement se refusa donc, mais une commission de quatre évêques et de neuf théologiens désignés par le roi ayant jugé au contraire le livre, les notes et les disquisitions qui l'accompagnaient infectés de l'hérésie janséniste, le 23 septembre, le conseil du roi condamna le livre à être brûlé. N. eux, t. x : introd., p. 15-18; texte, p. 19-21; appendice, p. 22-25.

7° Questions posées par les *Provinciales*. — 1. *Pascal peut-il en être dilettante*? — « Étant seul contre un si grand corps », disait Pascal aux jésuites, *Provinciale*, t. v, p. 362; le P. Annat s'était moqué de cette plainte : autour du *Secrétaire du Port-Royal*, il voyait quarante solitaires au travail; cf. t. vu, p. 7. Étant donné la quantité des matériaux mis en œuvre, les problèmes soulevés, les nuances théologiques à préciser, la rapidité avec laquelle se succédèrent les *Provinciales*, de toute nécessité, quelle qu'ait été la puissance d'assimilation de Pascal, il eut des collaborateurs. · Pascal n'est guère, dit J. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, avertissement, p. xu,

comme les jésuites ne se sont pas privés de le lui dire, qu'un *secrétaire* génial à la vérité : pour chaque lettre, l'idée directrice, le plan, les arguments, les citations et souvent les traits même ou les métaphores lui sont fournis par le cénacle dont il défend la cause, que tout le monde, en dépit de ses précautions, devine derrière lui, et qui, précisément en raison de cela, n'aurait garde de laisser passer dans des écrits si universellement répandus la plus petite phrase de nature à déformer et, par suite, à compromettre la vérité. » Ses principaux collaborateurs et guides furent Nicole et Arnauld, dont la *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs écrits*, 1643. 2e éd., 1644. (*Euvrcs*, t. xxix, p. 74-172, lui fournit, en citations et en références, la plus grande partie de la matière des *Provinciales*. · Pascal n'eut à ajouter que des passages de casuistes édités après 1644. Diana, Caramuel, Lessius, que ses amis dépouillèrent et Escobar qu'il lut lui-même deux fois. » Lanson, *Grande encyclopédie*, art. *Pascal*; cf. pour le détail, Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal*, 2e éd., in-8°, Paris, 1902. p. 128, n. i, et Brunschvieg. introduction à chaque *Provinciale : les Sources*.

Pascal peut cependant être dit l'auteur des *Provinciales*, car, si les matières lui sont fournies, s'il est guide, soutenu, contrôlé, il a mis en tout sa marque personnelle. · De quatre réactions éparses, dit G. Lanson, il a fait une cinquième lettre et d'une ligne et demie, il a tiré trois pages foudroyantes de la dixième. » *Ibid.*

2. *Pascal a-t-il usé de la restriction mentale*? — Il a dit : « Je ne suis pas de Port-Royal », 16e *Provinciale*, p. 258-259. *JP*, p. 3-12. · Si toutes les *Provinciales*, dit Sainte-Beuve, étaient vraies comme cette assertion, il ne faudrait pas s'étonner que de Maistre ait mis à côté du *Menteur* de Corneille ce qu'il appelle les *Menteuses* de Pascal. El Brunschvieg, *Provinciales, Lettres J, Jr, N/Z* [ri extraits, in-16. Paris, 11e éd., 1918. p. xiv : « Quand c'est Voltaire qui retourne ainsi leurs propres armes contre ses adversaires, on peut, si l'on veut, n'y voir qu'une feinte habile; mais jamais je ne m'habituerai à pallier d'une semblable façon l'équivoque où Pascal a eu le tort de se jouer. » Semblablement Havel. *Ixs Provinciales*, 2 in-8°, Paris, 1887, p. 212 : « Si Pascal n'est pas à la lettre et absolument de Port-Royal, il l'est par bien des points; il l'est surtout par le cœur. S'abaisser à une telle équivoque doit affaiblir la force de son réquisitoire contre les restrictions mentales. »

Diverses explications ont été tentées dont aucune n'est satisfaisante : — Pascal se sentait tellement différent de Port-Royal qu'il pouvait dire en toute sincérité n'en être pas. Ainsi : Stapfer. *Une contribution à l'histoire religieuse de Port-Royal*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1908. p. 321 ; Jovy, loc. cit., p. 7 et 8. M. Blondel, *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 144, dit encore : « Est-ce chez lui sentiment profond d'être autre que ses amis? » Mais cette explication se heurte à ce fait que Pascal *voulait* être de Port-Royal et, qu'en fait, dans les *Provinciales*, il n'était guère que le *secrétaire* de Port-Royal.

C'est l'énoncé littéral d'un simple fait, disent quelques-uns, et non subterfuge. Ainsi A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. i, p. 74, fuit sienne l'explication de Boussoigne, *Histoire de Port-Royal*, t. iv, p. 158 : « On était de Port-Royal sans en être; on en était étant d'ailleurs. Ce n'était qu'une confraternité de personnes dispersées, lesquelles ne se connaissaient même pas. » M. Brunschvieg. *Œuvres*, t. iv, p. xxxiii, n. 4. donne cette traduction qu'approuve J. Laporte : « Je ne suis pas de ceux auxquels on pense, amis ou ennemis, lorsque l'on parle de Port-

Royal. · Mais il ne tant pas oublier que Pascal fait précéder le : « Je ne suis pas de Port-Royal » du mot : « Je suis seul », qui est contraire aux faits.

Enfin G. Lanson. *Après les Provinciales*, loc. cit., p. 11. écrit : « Par la force de son imagination esthétique. il pouvait se croire de bonne foi dans un personnage fictif et il pouvait écrire sans mensonge, parce qu'il le dit au nom de son imaginaire Montalte, hors de nom par définition et sans nul engagement, ce qui, dit en son propre nom, serait mensonge ou escobarderie. »

M, Spœrri, A *propos de la sincérité de Pascal*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1923, p. 311, explique, d'après le contexte dans la 17^e Provinciale : · Du moment que la vérité est en cause, je me détache ici de ma propre personnalité; c'est la vérité qui parle, ce n'est pas moi et la vérité n'est pas attachée à Port-Royal. »

3. *La théologie des Provinciales*. — a) *Dogmatique*.

Elle exprime fidèlement la pensée de Port-Royal sur la grâce et sur l'obéissance au pape. Voir col. 2155 sq.

b) *Morale*. — La critique pascalienne de la casuistique contemporaine procède de la doctrine morale de Port-Royal, « un rigorisme géométrique », a dit Remy de Gourmont, *Le chemin de velours*, in-S°, Paris, 1902, xiv, *Le probabilisme*.

Elle est « le contraire d'une morale indépendante », Giraud, *Pascal, l'homme. Pauvre*, in-12, Paris, 1922, p. 187, et même d'une morale rationnelle. Étant donnée la corruption de la nature, c'est un renversement des choses, d'interroger sur la morale, comme sur la théologie, la raison humaine. Il n'y a pas de morale naturelle. La morale est positive. Ses principes sont ceux de l'Écriture, des Pères, surtout saint Augustin, en un mot, de la Tradition. Elle est donc absolue dans ses applications comme dans ses principes. Celui qui devait représenter l'humanité comme un seul homme allant de lumière en lumière n'admet, en morale, ni évolution, ni progrès. La morale d'aujourd'hui doit être celle des chrétiens des premiers temps. Cf. *Comparaison* et *Pensées*, fr. 904 : · Les anciens ont-ils donné l'absolution avant la pénitence? »

Le caractère de cette morale est un ascétisme rigide. Aucune distinction entre conseils et préceptes. Un seul idéal, ou plutôt une seule règle pour tous les chrétiens. Étant donnés le dérèglement de ses appétits spirituels et sensibles et le mystère de l'élection divine, le chrétien doit vivre dans le sentiment du péché et dans une réaction permanente contre la concupiscence, c'est-à-dire contre l'attraction de son bien particulier : il doit détruire en lui-même ambition, amour, attachement aux jouissances terrestres et sentiment humain de l'honneur, ne tenir aucun compte des exigences de la vie économique et presque de la vie sociale, empêcher les affections légitimes d'être prédominantes.

Une action est bonne quand, en elle-même, elle est conforme à la règle posée par la Tradition; mais il faut encore qu'elle soit accomplie avec une intention déterminée. C'est là une condition essentielle de la bonne action morale. Or, étant donné *l'aversion à Deo* qui suit dans l'humanité déchue le péché originel, l'homme qui veut faire le bien ne peut avoir une autre fin que *l'amour de Dieu*. Mais cela suppose un renversement de la volonté par la grâce. Sans ce renversement, il ne peut y avoir ni amour actuel de Dieu, ni véritable observation des commandements, — sans la grâce, cette obligation ne serait que pharisaïsme, — ni amour affectif des mystiques.

Il faut donc ne parler de l'influence de *l'intention*, qu'en ce sens seulement que l'homme agit ou sous l'impulsion de l'amour de Dieu, autrement dit de la grâce, ou sous l'impulsion de la concupiscence, autre-

ment dit de la nature déchue. Pas de nuances. En face *d'un cas de conscience*, — pour savoir quel devoir choisir et non quelle licence prendre, — le chrétien n'a qu'à faire des raisonnements de la casuistique; il n'a qu'à suivre l'impulsion de la charité, autrement dit de la grâce, parce que la charité est la condition du bon exercice de l'intelligence. Or, cette charité est propre à chacun : ses solutions n'ont rien d'une solution pour tous : Pascal supprime ainsi en fait la casuistique. L'on comprend aussi dès lors qu'il n'y ait pas de conciliation possible entre *l'aversion à Deo* et la *conversion à Deum*; que *l'ignorance du droit ou de la loi*, conséquence de la concupiscence, n'excuse pas de la faute; que *l'attrition* ne suffise pas pour le pardon des péchés, pas plus que pour le salut ne suffisent les *pratiques dévotives* sans un actuel amour de Dieu et sans pénitence.

4. *Pascal et la morale des casuistes et des jésuites*. — a) *Du point de vue janséniste Pascal ne pouvait, à priori, accepter leur morale*. — « Des pécheurs justifiés sans pénitence, des justes justifiés sans charité, tous les chrétiens sans la grâce de Jésus-Christ, Dieu sans pouvoir sur la volonté des hommes, une prédestination sans mystère, une rédemption sans certitude. · *Pensées*, fr. 881. Pascal ne pouvait porter un autre jugement sur l'œuvre de théologiens partant de cette idée que, si la morale chrétienne est immuable en ses principes, elle doit, étant donnée l'évolution des sociétés, *adapter ses applications* aux conditions nouvelles des sociétés. Autrement dit, que les choses prennent, en face des principes, une autre valeur pratique; de théologiens ayant de l'homme cette idée que la *raison naturelle*, en dehors de toute action de la grâce, est une lumière et que, dans l'appréciation morale des choses, elle a sa valeur, et aussi que l'homme est libre deson choix moral, d'une véritable liberté et qu'ainsi son *intention* immédiate, intrinsèque à l'acte, variable à son gré, peut faire varier, dans une certaine mesure, la moralité de ses actes, cf. *Pensées*, fr. 907; de théologiens jugeant enfin qu'étant donnée la rédemption, les conditions du salut doivent être plus faciles au chrétien, les sacrements ayant leur effet propre *ex opere operato*, et qu'ainsi il n'est pas nécessaire d'avoir expié ses péchés pour que l'absolution produise ses effets et que *l'attrition* suffit, cf. *Pensées*, fr. 923, et, qu'en dépit de la *Neuvième Provinciale*, « d'une ironie si intellectuelle et si féroce », Relicssort, *Nos missionnaires...*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1931, p. 365, les *dévotions* ont leur valeur.

b) *D'autre part, il était inévitable que, dans ce travail d'adaptation et de renouvellement, dans le jugement sur la valeur morale des actes, des choses, les casuistes dépassent la mesure*. — « On peut voir, dans les *Provinciales*, une arme de combat, dit le P. Mandonnet, O. P., *La position du probabilisme dans l'Église catholique*, dans *Revue thomiste*, mars 1902, p. 5 sq., mais on doit y reconnaître une protestation indignée du sens chrétien. » Et le P. Mandonnet rappelle les condamnations portées contre le probabilisme par Alexandre VII et Innocent XI. Il faut bien reconnaître, d'ailleurs, que la conscience et la théologie modernes approuvent le principe général de la casuistique en question. Ce qui a été condamné, ce sont les excès inévitables de la première application. En pareille matière il était impossible que tous les esprits trouvassent du premier coup la juste mesure. Tout particulièrement, avec l'attention que les casuistes portent aux conditions intérieures de l'acte humain, à l'intention spécialement et à son influence sur la moralité de l'acte, ils furent plus ou moins amenés à négliger la valeur morale des actes en eux-mêmes.

c) *Mais Pascal n'a-t-il pas calomnié? — a. Les jésuites qu'il cite? —* Avant Nouët, les jésuites avaient accusé Pascal de citations fausses; cf. *Réponses aux*

Lettres provinciales publiées par le secrétaire de Port-Royal contre les RH. PP. de la Compagnie de Jésus sur le sujet de la morale desdits Pères, in-12, Liège, 1658, recueil de toutes leurs réponses avant 1658. Dans son arrêt contre les *Provinciales*, le parlement de Provence parle de « calomnies contre les jésuites ». Dans les *Entretiens de Citandre et d'Eudoxe sur les lettres du provincial*, le jésuite Daniel soutient la même thèse. J. de Maistre, *Œuvres complètes*, 11 in-8., Lyon, 1884-1886, t. in, p. 61 sq., juge avec une plus extrême sévérité « les belles menteuses ». Chateaubriand dira : « Pascal n'est qu'un calomniateur de génie; il nous a laissé un mensonge immortel », *fitudes ou discours historiques*, t. iv, vter des (*Euvres complètes*, édit. de 1831, p. -148; il est vrai qu'en 1829, *Lettre du 23 mars*, il écrira : « Je suis obligé de reconnaître qu'il n'a rien exagéré », *Revue des revues*, t. xvi, p. 118. Dans son livre. *Les Provinciales publiées sur la dernière édition revue par Pascal avec les variantes des éditions précédentes et leur réfutation consistant en introduction et nombreuses notes historiques, littéraires, philosophiques et théologiques*, 2 in-8., Paris, 1851, Maynard, textes en main, soutient que Pascal a calomnié les jésuites qu'il a cités. Pendant compte du livre *Le chemin de velours*, où Rémy de Gourmont prend le parti des jésuites, P. Lasserre conclut, *Pascal et les jésuites*, dans *Mercure de France*, 1903, t. xli vi, p. 651 : « Comment ne pas présumer que toutes les maximes ineptes ou cyniques mises sur le compte des casuistes sont, pour plus que moitié, l'invention de Port-Royal ? Nicole et Arnauld font plaider un grand avocat sur des pièces truquées. Le grand avocat n'y regarde pas de trop près. Il renchérit de toute son insolence. » Cf. A. Fougère, *Hourdaloue*, in-12, 1871, p. 322.

Mais Pascal affirme solennellement : « Je puis dire devant Dieu qu'il n'y a rien que je déteste davantage que de blesser tant soit peu la vérité, que j'ai toujours pris un soin très particulier, non seulement de ne pas falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage. » // *Provinciale*, t. v, p. 322. Cette attitude était prudente; d'ailleurs, au début de la *12^e Provinciale*, après avoir relevé les accusations dont le chargent ses adversaires, il dit : « Il n'est pas vraisemblable que, n'étant soutenu que par la vérité et la sincérité, je me sois exposé à tout perdre, en m'exposant à être convaincu d'imposture. »

Tous acceptent la bonne foi de Pascal... en ce qui concerne l'exactitude et la fidélité de ses citations ». Chevalier, *Pascal*, p. 125. « On lui fournit des passages faux et tronqués qu'il employa sans vérification et sans contrôle », dit Maynard, *loc. cit.*, t. i, p. 42. Il eût été ainsi calomniateur sans le savoir. — Mais il n'y a pas à tenir compte d'une historiette, bien connue : Mme de Sablé ayant demandé à Pascal s'il était bien sûr de tout ce qu'il disait dans ses *Lettres*, ce (lender aurait répondu : « C'est à ceux qui me fournissent des mémoires de prendre garde. » Saint-Bcuxe, *loc. cit.*, t. ni, p. 142, et t. v, p. 78. Elle est racontée par le jésuite Daniel dans ses *Entretiens*, ce qui permet à Voltaire d'écrire : « Pascal n'avait lu aucun des livres dont il se moque. » // *loc. cit.*, t. xxvn, p. 302. Pascal, au fait, s'est privé de cette excuse quand il affirme : « On me demande si j'ai lu au moins tous les livres que je cite, je réponds que non..., mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier...; pour les autres, je les ai fait lire par de mes amis, mais je n'ai pas employé un seul passage sans l'avoir lu moi-même dans le livre cité, et sans avoir examiné la matière sur laquelle il est avancé, et sans avoir lu ce qui précède et ce qui suit, pour ne pas m'exposer à des erreurs reprochables et injustes. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 1 (4).

C'est une question de textes. Des falsifications» que

cite Maynard, voici les principales. Cf. Chevalier, *loc. cit.*, p. 125, n. 1 :

1. *Provinciale*, p. 253; Maynard, *loc. cit.*, p. 163, n. 1; citation de Bauny sur ce que *l'ignorance du droit* excuse du péché, arrêtée à une virgule, alors que la suite précisait « d'une manière fort raisonnable », dit Maynard, en quels cas cette ignorance peut exister. Mais les jansénistes n'acceptent pas qu'en aucun cas *Vignorance du droit* soit une excuse et Pascal veut simplement montrer qu'en cela ils sont d'accord avec Aristote. — 2. *Provinciale*, p. 307; Maynard, *ibid.*, p. 233, n. 1; la fatigue née du crime dispense-t-elle du Jeûne? Oui, fait dire simplement Pascal à Filiutius, alors que Filiutius dit qu'un tel homme aurait péché, « par la mauvaise fin qu'il s'est proposé ». Pour le coup, s'écrit Maynard, voilà Pascal pris en flagrant délit de falsification. » Est-ce bien exact ? La réserve de Filiutius importe peu dans la question posée : facilité avec laquelle les casuistes dispensent du jeûne. — *Ibid.*, p. 313; Maynard, *ibid.*, p. 243, n. 1 : d'après Pascal. Laymann autorise un docteur à donner à un cas de conscience une solution qu'il juge fausse, mais plus agréable à celui qui le consulte. Or, Laymann dit *spéculativement* fausse. Mais Pascal n'admet en aucun cas cette distinction de la spéculation à la pratique. Cf. 13. *Provinciale*, p. 32, où il s'appuie pour nier la distinction sur ce passage d'Escobar : « On peut en sûreté de conscience suivre dans la pratique les opinions probables dans la spéculation. » — 6. *Provinciale*, t. v, p. 34; Maynard, *loc. cit.*, p. 268, n. 1 : Pascal fait dire à Diana qu'il lui est loisible de soutenir comme probable telle opinion contraire aux décisions de trois papes, parce que la négative d'une opinion probable est probable elle-même. Or, Pascal commence la phrase à une virgule, omettant cette proposition : « ou ces réponses des papes ne sont pas authentiques », omission coupable », dit Maynard. Mais cette omission ne change rien au sens général. — 7. *Provinciale*, *ibid.*, p. 90; Maynard, *ibid.*, p. 322, n. 1 : Pascal affirme que Hurtado autorise, en telles circonstances, le duel. Or, si Hurtado dit cette opinion probable, c'est *speculative*. On n'a vu plus haut pourquoi Pascal juge nul ce correctif. — 9. *Provinciale*, *ibid.*, p. 197; Maynard, *ibid.*, p. 416, n. 1 : Pascal groupe des membres de phrases exacts, tirés de la *Dévotion aisée* et des *Peintures morales* du P. Le Moyne, de façon à rendre grotesque le dévot qui s'en tient à ces livres. — *Ibid.*, p. 207-208; Maynard, *ibid.*, p. 428, n. 1 et 130, n. 1 : Pascal insinue, d'une part, que le P. Bauny excuse de toute faute « certaines petites privautés », pourvu qu'il y ait honnête direction d'intention, alors que Bauny est beaucoup moins large; d'autre part, l'accuse de soutenir que les filles ont le droit de disposer de leur virginité sans l'aveu de leurs parents, alors que Bauny discute cette question : Les parents ont-ils le droit d'exiger une corrépération en argent, quand leur fille s'est livrée?

10. *Provinciale*, *ibid.*, p. 256-257; Maynard, t. n.p. 48 sq., n. 1 : d'une parole de Filiutius, Pascal conclut à propos des dispositions requises pour l'absolution : « ainsi les confesseurs n'auront plus le pouvoir de se rendre juges de la disposition de leurs pénitents, puisqu'ils sont obligés de les croire sur leur parole, lors même qu'ils ne donnent aucun signe suffisant de douleur ». Il ne tient pas compte de deux propositions qui précèdent, d'après lesquelles l'attitude passive du confesseur ne saurait être qu'exceptionnelle. Mais, avec les principes de Port-Royal sur le sacrement de pénitence, Pascal devait trouver criminel que, même une seule fois, fût autorisée une telle attitude du confesseur. — 10. *Provinciale*, *ibid.*, p. 270; Maynard, *ibid.*, p. 36, n. 1 :

La doctrine du P. A. Sirmond — sur l'obligation qu'il y a d'aimer Dieu — dit Maynard, bien que certainement fausse, a été dénaturée par Pascal. » Suivant un

procédé qui a ses inconvénients, Pascal se contente, en effet, de citer quelques phrases détachées, sans résumer la doctrine de Sirmond sur la question.— *Ibid.*, p. 363; Maynard, *ibid.*, p. 40. η. 1 et 2 : il s'agit de la théorie de Vasquez sur l'aumône qu'a exposée la 6^e Provinciale *loc. cit.*, p. 30 (ci. Maynard, t. i, p. 255. n. 1), et où Nouât a relevé la 1^{re} imposture. « Je n'ai fait, répond Pascal à Nouët, que tirer du texte de Vasquez les conclusions qu'en tire Diana. Mais vous approuvez Diana, parce qu'il traite Vasquez de *phénix* et vous me condamnez parce que je ne professe pas la même admiration. » Or, il fait dire à Diana : « Si les riches sont obliges de donner l'aumône de leur superflu, il n'arrive jamais ou presque jamais qu'ils s'y voient obligés dans la pratique, sentiment très commode pour les riches. » Maynard fait remarquer, d'une part, que Diana a écrit « sentiment très commode pour les confesseurs des riches », et, d'autre part, que Diana ne parle que des nécessités communes. Mais ces correctifs ne changent rien à l'idée générale.

On pourrait ergoter encore contre Pascal; mais ces inexactitudes, peu nombreuses, étant donnée la quantité des citations, — le seul Escobar est cité 67 fois, — ne sont pas telles « qu'elles altèrent la portée de l'argumentation », Chevalier, *loc. cit.*, et « si Pascal eût voulu faire ses Provinciales plus fortes, dit Brunctière, *loc. rit.*, p. xr, Escobar et les autres lui en eussent fourni de toutes les façons. »

Où se montre surtout sa volonté de pamphlétaire, c'est que « il tire légèrement à lui; il dégage l'opinion de l'adversaire plus nettement qu'elle ne se lirait dans le texte complet;...il aide volontiers à la lettre « Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 125. En d'autres termes, il fait rendre aux textes tout ce qu'ils peuvent rendre contre leurs auteurs; consciemment il présente les opinions des casuistes dans un raccourci où elles apparaissent dans leurs derniers excès et non dans leur progrès lent et insensible. Cf. 13^e Provinciale, p. 33. Enfin, il met une certaine malice à citer les casuistes, Lcassius, par exemple, non d'après son propre texte, mais d'après l'exposé qu'en fait Escobar qui n'est pas toujours exact. Il se fait même de celle pratique une arme contre les jésuites. « Vous m'accusez d'imposture, dit-il dans la 12^e Provinciale, à propos de Lcassius que j'ai cité. Mais je l'ai cité textuellement d'après Escobar. Je ne suis donc responsable en rien. S'il y a un imposteur, c'est celui de vos Pères qui m'attaque, ou bien c'est Escobar. » 12^e Provinciale, p. 383.

b. Pascal a-t-il calomnié la Compagnie de Jésus ? —

a) « Le livre portait sur un fondement faux. On attribuait à toute la société les opinions extravagantes de plusieurs jésuites espagnols ou flamands », a dit Voltaire, reprenant à sa façon un grief de la première heure exposé déjà par Nouët, par Bourdaloue et par le Père Daniel. Cf. *Siècle de Louis XI V*, c. xxxvn. Ainsi pense également J. de Maistre, *De l'Église gallicane*, I. I, c. ix. Pour le P. Brucker, les errements que condamne Pascal sont le fait « d'une demi-douzaine de docteurs, justement censurés parmi des centaines d'autres qui sont sans reproche et même en honneur dans l'Église ». Donc injustice envers l'ensemble. Cf. *La Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1919. Brunctière n'accepte pas cette accusation : « Il y a plus de cinq ou six jésuites compromis dans les Provinciales, et plusieurs sont des lumières de l'ordre », dit-il. *Loc. cit.*, p. xiv. Dans le mouvement général qui entraîne les casuistes, il est Inévitable que tous soient plus ou moins entraînés.

Pascal, il faut le reconnaître, cite plus volontiers les casuistes déconsidérés comme Bauny, ou « Incomplets et infidèles » comme Escobar. Cf. Maynard, *loc. cit.* I, p. 261, n. 1. Mais il se justifie de rendre la Compagnie responsable de tels personnages, en affirmant qu'une société est responsable des membres qu'elle n'a

pas désavoués, surtout celle-là. « Un si grand cnrpi, dit-il, 5^e Provinciale, p. 299, cf. >, p. 195-196, ne subsisterait pas sans une ûmc qui règle tous ses mouvements, outre que tous ses membres ont un ordre particulier de ne rien imprimer sans l'aveu de Jeun supérieurs. »

β) Si Voltaire exagère quand il dit : « On tâchait dans ces Lettres de prouver qu'il y avait, dans la Compagnie de Jésus, un dessein ferme de corrompre les mœurs; dessein qu'aucune secte, aucune société n'a Jamais eu et ne peut avoir », car Pascal a dit tout le contraire, 5^e Provinciale, p. 298, Pascal est injuste quand il prête à la Compagnie « l'unique but de gouverner les consciences », autrement dit, de l'ambition et de l'intérêt. *ibid.*, p. 299. Comme on l'a vu, la Compagnie poursuivait un dessein tout autre : adapter le catholicisme aux hommes du temps. « La pensée très juste de Molina, était que, si la religion n'était donnée aux hommes pour les sauver, il faut la rendre hospitalière... » Stapfer, *loc. cit.*, p. 313. « Dans leur va-et-vient empressé et conciliateur entre les désirs de l'individu et la règle des mœurs, dit P. Lasserre, *loc. cit.*, p. 657, pourquoi supposer que les casuistes, prêtres et religieux, aient été surtout mus de complaisance envers l'individu? Celui-ci s'égayerait bien sans leur permission; c'est du côté des mœurs de la société, de la religion qu'est tourné leur sens. Seulement, ils ne se donnent pas le ridicule de systématiser des principes pour une humanité idéale, abstraite. Ils acceptent l'immense moyenne du hommes, telle qu'elle est. » Pascal « a beau jeu, avait-il dit, p. 6-15. Il spéculait dans la solitude comme Kant : Agis toujours de manière que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle. C'est se donner à bon compte un air de vertu rigide. Je défie qu'il n'y ait pas tout de suite de distinction à faire », comme si, par exemple, l'intention n'avait aucune influence sur la moralité.

γ) Il est injuste encore de ramener l'idéal et le rôle du jésuites à être des casuistes relâchés, ou même simplement des casuistes. « Les jésuites ont eu, comme tous les autres ordres, des casuistes, dit Voltaire, répétant le P. Daniel ...; mais, de bonne foi, est-ce par la satire Ingénieuse des Lettres provinciales que l'on doit juger de leur morale? C'est assurément par le P. Bourdaloue, par le P. Chaminade, par leurs missionnaires. Rien de plus contradictoire que d'accuser de morale relâchée des hommes qui mènent en Europe la vie la plus dure et qui vont chercher la mort au bout de l'Asie et de l'Amérique. » Lettre au P. Latour, dn 7 février 1746. Œuvres, édit. Bouchot-Garnier, t. xxvi, p. 428-429.

Peut-on d'ailleurs, a-t-on dit aussi, juger de la doctrine d'un auteur, à plus forte raison, d'un nombre considérable d'auteurs sur quelques citations choisies à dessein : « Quelle tête un peu réfléchie, dit P. Lasserre, à propos du traité *De jure et justitia* de Molina cité par Pascal, se croira en droit d'apprécier l'esprit, la méthode et les dessous d'un in-folio de deux mille pages, à deux colonnes, texte serré, sur huit à dix fragments dont le total ne fait pas même la moitié d'un alinéa de l'auteur? Qui voudra juger une doctrine (pii embrasse tout le droit, toute la morale, sur une douzaine de courtes formules, choisies par des adversaires passionnés. » *Loc. cit.*, p. 614. L'on peut répondre cependant que, s'il faut vérifier les dires d'adversaires passionnés et s'il est injuste de conclure sans raison de quelques-uns à tous, Il ne l'est pas de juger d'une doctrine morale par certaines conclusions auxquelles elle aboutit.

8) Injustice encore, a-t-on dit, de laisser croire que les excès de la casuistique fussent des seuls Jésuites. C'est cependant logique, réplique Brunctière. Reprenant à son compte la pensée du Père casuiste à qui

Pascal tilt dire : « Les casuistes dei autres ordres soul les disciples de nos Pères », tel Diana, un Ibéalhi qui appelle notre Vasquez le *Phénix des esprits*, !» *Prooindale*, p. 318, il écrit : ■ Qu'importe qu'il y ait des casuistes de toutes les robes, si nul ordre u'en a compté de plus nombreux, de plus accommodants, de plus justement fameux que les jésuites. » *Loc. cil.*, p. xv. Toutefois, Voltaire remarque avec raison des opinions condamnables : « On les aurait discernées aussi bien chez des casuistes dominicains et franciscains, mais c'est aux seuls jésuites qu'on en voulait. » *Siècle de Louis XI V*, *loc. cil.*

5. *Pascal a-t-il eu tort d'exposer en français les problèmes de la théologie morale?* — Oui, a-t-on dit, car c'est soumettre ces questions à des incompetents et faire prendre des discussions d'école pour de réelles manières de penser. Arnauld attribue en partie à cc fuit la mise à l'index des *Provinciales*.

Mais, disait Pascal, dès la 3^e *Provinciale*, p. 219, cf. *Ibid.*, η. 1, 2, 3, ce sont les jésuites qui ont les premiers porté les questions théologiques devant le public : en des dialogues d'enfants, dans une tragédie, en décembre 1653 dans un almanach, le hindi gras à Mâcon en une procession bouffonne, ils ont fait rire de la grâce efficace et de Jansnius. Ce n'étaient pas là des questions morales, fait-on remarquer, el le P. Bauny exposait en latin ses théories sur les droits des valets, « crainte, disait-il, que sues et connues du même peuple, elles ne lui baillassent sujet de quelques libertés non louables ». *Somme*, p. 47. Le latin cependant n'était pas alors réservé aux gens de métier et cc n'est pas pour rien que Nicole traduisait en latin les *Provinciales*. Si le *Liber theologia: moralis* d'Escobar eut — avant 165G — quarante-ct-une éditions, « à qui fera-t-on croire, demande Brunctière, *loc. cit.*, p. .xn, qu'elles ont été consommées par les seuls confesseurs? » Puis, dit le même défenseur de Pascal, il y a dans les livres des casuistes plus que des exercices d'école, cela ressort de leur allure et de leur contenu et, d'ailleurs, « on ne saurait réserver à personne le privilège de traiter la morale. » *Ibid.*, p. xxvin.

6. *Les résultats des Provinciales.* — a) Entreprises pour défendre Arnauld et Port-Koyal, clics ne les ont pas sauvés.

b) Continuées pour perdre les jésuites, elles leur ont rendu le service d'arrêter leurs casuistes sur une pente malheureuse, mais elles leur ont fait un tort immense. Si elles n'ont pas fourni au xvni^e siècle toutes scs armes contre eux, cf. *Démonstration des crimes et attentats des soi-disant jésuites*, 2 in-8^e, Paris, 1763, et l'article *Jésuites* de l'*Encyclopédie*, ni au xix^e siècle tous les éléments de la *légende du jésuite*, telle que l'ont faite les Eugène Sue et les Paul Bert, elles ont du moins commencé la déformation de l'idée de jésuite dans l'opinion. Cf. A. Brou, S. .1., *Les jésuites de la légende. Première partie. Les origines jusqu'à Pascal*, in-12. Paris, 1906, c. x et xi.

c) « Sans faire des *Provinciales* quelque chose d'analogue au Tartufe rt de leur auteur une sorte de précurseur de Voltaire », Brunctière, *loc. cit.*, p. xxvi, on peut dire que les *Provinciales* ont nui à la religion et à l'Eglise. Elles ont montré quelles armes étaient puissantes dans la polémique religieuse; sur cc point « Diderot cl Voltaire sont les disciples de Pascal ». Lanson, *loc. cil.*, p. 27. Il a été facile d'étendre à toute l'Eglise scs attaques contre les jésuites. D'autre part, en appelant des théologiens à la religion, les *Provinciales* ont grandi l'importance de la raison. Surtout, vu le mouvement libertin qu'a créé, pour des causes sociales, politiques et religieuses, et avec le progrès de la raison, l'humanisme littéraire et philosophique, les *Provinciales*, en combattant le *molinisme* qui sauvegardait le libre arbitre cl le mérite humain et, réduisant au mini-

muni le rôle de la grâce, pouvait s'accorder avec les doctrines d'un Lamothe le Vayer, ...en combattant la *casuistique* qui, « tournant la loi par la considération des espèces, a l'avantage de laisser théoriquement entier l'idéal chrétien », el qui se préoccupant d'adapter la morale aux changements survenus dans les mœurs, tenant compte aussi, dans l'appréciation morale de l'acte humain, de tous ses éléments Intérieurs et extérieure, permettait une discipline qui pouvait convenir à l'honnête homme, les *Provinciales* mettaient les âmes en demeure de choisir entre deux contraires, entre le monde condamné et une Eglise ou on ne peut vivre. Cf. Blanchet. *L'attitude religieuse des jésuites*, dans *Revue de métaphysique cl de morale*. 1919, p. 477 sq 617 sq.

d) t En s'adressant au monde cl sur le ton du monde, a dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 260, Pascal a hâté rétablissement de cc que j'appelle la *morale des honnêtes gens*. » Mais, si les *Provinciales* ont hâté cet établissement, c'est contre la volonté de leur auteur cl bien indirectement. Au contraire, en insistant sur cette idée que « la religion n'est rien, si elle n'est pas le fondement de la vie morale cl un principe actif d'amélioration Intérieure », Lanson, *loc. cit.*, p. 26, el en dénonçant le péril que courait la conscience chrétienne de sombrer dans le relâchement de l'hypocrisie dévote, non seulement, elles amèneront en France l'abandon de la casuistique en vigueur, mais « elles provoqueront l'apparition de tout un nouveau système de théologie morale dont l'autorité s'imposera à peu près exclusivement pendant deux siècles ». Degert, *Réadion des Provinciales sur la théologie morale en France*, dans *Bullelm de littérature eedésiastique de Toulouse*, novembre 1913.

Les principales éditions des Provinciales après Pascal. — Cf. Maire, *loc. cit.*, t. n. p. 190 sq. Il faut signaler : l'édition en quatre langues : *Les Provinciales traduites en latin par Guillaume Wrndrock, en espagnol par le sieur Gratiem Cordero de Burgos et en italien par le sieur Cosimo Brunetti, gentilhomme florentin*, à Cologne. MDCLNXXIV, in-S^e. *Les Provinciales ueec les notes de Wendrock traduites en français sur la seconde édition de 1660 (167«)*, s. L, MDCXCIX ipar Mlle de Joncoux), en réponse aux *Entretiens de Cleandre et iEudoxv* : — la première traduction allemande : *Die Sitten Lehre und Politike der Jcsuiten. Erdcr Thell. Verfassend Die Provinciales oder achtzen Briefe des Hcrm Biaise Pascal, aus dem franxôsischen überset:l*, s. l. Zweiter Theil. verfassend die geheime Instructiones der Jcsuilen sur Be/örderung ihrrs leitlichen Intéresse getrculich in deutsch überselct, s. l., tn-S^e, 1740; et. l.. Weber-Silvain. *Les Provinciales en Allemagne. Bulletin historique cl scientifique dt l'Auvergne*, 1912.

Les principales réfutations des Provinciales après Pascal. — 1^e. Les jésuite*, dit-on, pensèrent d'abord confier la tâche de réfuter l'ascal à Bussy-Rabutin, cf. Sainte-Beuve, *loc. cil.*, p. 221. Enfin, en 1694, l'un d'eux, le P. Daniel, provoqué par l'éloge littéraire des *Provinciales* qu'avait fait Charles Perrault dans son *Parallèle des anciens et des modernes*, publia sept *Entretiens de Cléandre et d'Eudojrr*. tn-8^e, Cologne (Rouen), dont voici ln table des matière*. Il y en a sept Entretien : l.esujclet l'occasion de ces *Entretiens*. Histoire des *Provinciales*, p. 1-22; 2^e. Examen de ln polltiq ir de* jésuites, scion le système qu'en a fait Pascal, p. 22-56; 3^e. Dr la doctrine des opinion* probables, p. 56-100; 4^e. Sur le même suje'. p. 10 >-142; 5^e. Examen de la < cl de la 4^e *Provinciale*. p. 142-196; 6^e. Examen dr la fr. *Provinciale*, sur la pureté du langage, le style, les règles du dialog r. Examen de la 6^e *Provinciale*, p. 196-282; 7^e. Exa nen dr ln *HP Provinciale*» touchant le reproche que Pascal y (ait a *x jésuites d'enseigner que l'amour de Dic'i n'est punt nécessaire nu salut, p. 282-319; crxa**<n de la distinction <l i probable en pratique et du probable en spéculation* par rapport à lu 7^e r l à la 13^e *Provinciale*, p. 310-334; exa nen de la doctrine de la direction d'intention, par rapport à la 7^e *I*rorincialc*, p. 334-342: examen de la doctrine îles eq dvoq *cs et de* restrictions mentales, par rapport à la V^e *Provinciale*. — C'était trop tard : l'effet do*Provincialcs* était produit; cf. Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 222. Le livre à peine paru fut retiré, puis supprimé : il attaquait Nicole-Wendrock, vieillard alors respecté de tou*, el l'arche-

vèque Harlay, d'accord avec le P. de La Chaise, avait voulu empêcher le retour des polémiques. Les *Entretiens* reparurent cependant sous le titre de *Réponse aux lettres provinciales*, *Entretiens*, qui eurent neuf éditions avant 1699 et furent traduits dans plusieurs langues. Le P. Petit-Didier, bénédictin, y répondit par une *Apologie des Provinciales*, 1697. Le P. Daniel riposta par ses *Lettres de M. l'abbé -V... d'Eudoxe*; Du Cerceau lui lit écho dans ses *Lettres d'Eudoxe*. Cette polémique amena Mlle de Joncoux à traduire Wendrock et... les *Provinciales* furent relues! Cf. Sainte-Beuve, *ibid.* Sur les *Entretiens*, cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Pascal*, et *lettres choisies*, 2 in-12, Rotterdam, 1711, t. n, lettre cxxi, p. 469-472.

Pour complaire à Fleury et au lieutenant de police, Hénault, Voltaire émit le projet de réfuter les *Provinciales*; il se contenta d'en faire les critiques que l'on a vues; cf. Sainte-Beuve, *ibid.*, p. III, n. 1.

Au xix^e siècle, l'abbé Maynard a tenté une réfutation définitive des *Provinciales*. Il a repris, en l'élargissant, le plan des *impostures*. Son édition est précédée d'une introduction contenant l'histoire de la polémique et les principes généraux de la discussion et, au bas de chaque page, des notes relèvent toutes les erreurs et toutes les falsifications de détail.

Remy de Goumion, dans son *Chemin de velours*, 1^{re} partie, *Pascal et les Jésuites* : 8^e *Ms casuistes et la morale expérimentale*, 12^e *Le probabilisme*, fait à sa manière, uniquement rationnelle et philosophique, une réfutation des *Provinciales*.

III. L'Apologie ou les Pensées, (t. xn, xm et xrv des *Œuvres*, t. n, m, de la III^e série). — 1^o Origine; 2^o Publication et établissement du texte; 3^o Les problèmes du plan et de l'inspiration générale; 4^o Les sources; 5^o Analyse; 6^e Questions posées.

1^o Origine. *Quand et comment Pascal fut-il amené à cette Apologie?* — En 1618, à Port-Royal, après sa première conversion, Pascal manifestait à M. Le Rebours sa confiance « dans le raisonnement bien conduit », pour démontrer ce qu'il faut d'ailleurs croire sans l'aide du raisonnement. Ayant mal saisi la pensée de Pascal, M. Le Rebours ne l'aurait pas encouragée, *Œuvres*, n. xx, *Fragment d'une lettre à Mme Périer*, du 21 janvier 1618, t. n, p. 174. D'après M. Giraud, *Pascal, l'homme...*, p. 110, ce serait ici l'idée première de l'Apologie. Plus généralement, on fait de cette idée la conséquence de la seconde conversion, — *VEntretien avec AL de Saci sur Épiclète et Montaigne*, de janvier (?) 1655, n. lxxvii, t. iv : introd., p. 23-25, texte, p. 25-57, serait une manifestation de cette idée, — ou, certainement, du miracle de la Sainte Épine : par reconnaissance, Pascal voudra exalter la religion qui court des dangers; par conviction aussi, car la valeur démonstrative du miracle lui est apparue. Il travailla dès lors à l'Apologie dans la mesure où le lui permirent ses luttes pour Port-Royal et sa santé. Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 312-313; Brunetière, *Manuel*, p. 160. En 1658, à Port-Royal, Pascal exposa le plan qu'il conçut alors pour cette Apologie. Cf. la *Préface de Port-Royal*, t. xn, p. clxx-cxcviii, et le *Discours sur les Pensées* de Fillcau de la Chaise, *ibid.*, p. cxcix-cgxxxviii.

2^o Publication et établissement du texte. — N'ayant pas eu, loin de là, « les dix années de santé » qu'il réclamait pour terminer son œuvre, Pascal laissa son Apologie à l'état de matériaux : des fragments sans ordre, sur des papiers en liasse. Cf. *Original des Pensées. Phototypie... Texte imprimé en regard et notes par Mon Erunschwicg*, in-fol., Paris, 1905, et *Introduction aux Pensées*, II^e partie, *Le manuscrit original. Œuvres*, t. xn, p. xu, sq. Sur les manuscrits des *Pensées*, cf. *ibid.*, t. iv, p. 93-91.

Dès 1662, la famille et les amis de Pascal envisagèrent la publication de l'Apologie, mais les Périers entendirent publier les fragments tels que trouvés : devant les résultats, ils reculèrent. Roannez et les amis de Pascal reprirent l'idée de la publier, mais entendirent

la publier telle que Pascal l'eût donnée, (d'après la conférence de 1658, évidemment), devant les difficultés ils reculèrent également. Le moment d'ailleurs eût été déplorable : on était au plus fort de la persécution contre Port-Royal, le silence s'imposait. De tentatives, il reste deux copies manuscrites plus ou moins ordonnées et plus ou moins complètes des *Pensées*.

En 1668, paix de l'Eglise. Arnauld et Nicole, assistés de trois amis de Port-Royal, Fillcau de la Chaise qui a entendu la conférence de 1658, Du Bois de la Cour, un académicien, de Tréville, un bel esprit, tentent de réaliser l'idée de Roannez. Mais, en face de l'attitude des Périers (qui tiennent à la publication intégrale, le comité se contente de grouper les fragments sous quelques rubriques très simples : pour début, *Exhortation aux athées*; puis, *Pensées sur la religion*, ses marques, les rapports de la foi et de la raison, l'argument du pari et les preuves historiques : les Juifs, Jésus-Christ, Mahomet; ensuite, *Pensées sur l'homme*, ses grandeurs et ses misères, présentées « comme le complément de la doctrine religieuse et qui tirent leur force de cette vue et non comme une introduction »; *Pensées sur les miracles*, bien mises en lumière, et, pour finir, des fragments sans lien, sous ces titres : *Pensées chrétiennes*, *Pensées morales*, *Pensées diverses*. Prudents, les éditeurs supprimèrent les fragments ou expressions qui rappelaient les luttes antérieures; hantés de l'idéal littéraire très gris de Port-Royal, pas entièrement pénétrés de l'exceptionnelle personnalité qu'était Pascal, cf. *Lettre de Nicole à M. le marquis de Sévigné*, t. xn *Pièces justificatives*, iv, p. ccli, et Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 384, n. 1, ils modifièrent certaines expressions, certaines constructions et certaines images. Cf. Mauric Souriau, *Pascal*, collection des *Classiques populaires*, 1897, p. 132 sq. A la préface rédigée par Fillcau de la Chaise et peut-être Du Bois, les Périers exigèrent que fut substituée une préface écrite par Étienne Périer, la *Préface de Port-Royal* qui vient d'être citée.

Telle est l'édition de Port-Royal. Elle est intitulée : *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers, avec privilège et approbation*, in-12. Elle fut achevée d'imprimer le 2 janvier 1670; c'est l'édition princeps. De cette édition des exemplaires portent la date de 1669, mais ils sont incomplets : des pièces annexes manquent. Avec la *Préface de Port-Royal* et le texte des *Pensées*, les exemplaires de 1670 donnent, en effet, les approbations des censeurs, les évêques de Comminges, d'Aulonne, suffragant de Clermont, d'Amiens et des six docteurs désignés. Cf. t. xn, *Pièces justificatives*, n. *Texte des approbations*, p. clii. Ainsi qu'une table des chapitres. Ils offrent aussi, avec les exemplaires datés de 1669, quelques différences de texte, d'ailleurs peu importantes, traces « des derniers sacrifices exigés par les approbateurs ». t. xn, *Pièces justificatives*, :u *L'édition de 1669*, p. CLXXlii sq. qui donne le texte de ces corrections. Des exemplaires, datés de 1670, portent l'indication *Seconde édition*. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 7. Pendant (qu'on achevait de les imprimer, en effet, l'archevêque de Paris, Péréfixe, manifesta le désir, odieux aux Périers et à Port-Royal, de voir insérer en tête de la seconde édition la rétractation (?) de Pascal mourant; l'éditeur et Arnauld pressèrent alors la publication des exemplaires en voie d'impression et les qualifièrent de *seconde édition*, afin de mettre l'archevêque en présence d'un fait accompli. Cf. *loc. cit.* *L'édition de 1669 et les éditions de 1670*, p. clxxiv sq.; Gazier, *Les derniers jours de Plaise Pascal*, in-12, 1911, p. 39 sq.; Maire, t. iv, p. 25.

En 1672, paraîtra, en une brochure à part, la *Préface* écrite par Fillcau de la Chaise, attribuée alors au seul Du Bois et où l'auteur rappelle la fameuse conférence

de 1658 avec un *Discours*, écho de Pascal également, sur les preuves des livres de Mdtse, mais attribué» lui, a Fillcau, s'>Us ce titre : *Discours sur les Pensées de M. Pascal, où l'on essaye de faire voir quel était son dessein. Avec un autre discours sur les preuves des livres de Moïse*, In-12, Paris, 1672. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 9. Ces deux discours cl un troisième, attribué aussi à Fillcau cl vraisemblablement aussi écho de Pascal, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie* — réédité dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 215 sq. — furent ajoutés dès 1678, à la plupart des éditions des *Pensées*. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 19. Ces trois discours ont etc édites sous le nom de Fillcau de la Chaise, par V. Giraud, en 1922, dans la collection des C/tr/s-d'œuvre méconnus.

réédition de Port-Royal demeura l'unique pendant plus d'un siècle. En roule, elle s'augmenta, à partir de 1678 où. en même temps que des trois traités de Fillcau, elle s'accroît « de plusieurs pensées nouvelles ». Cf. Maire, *ibid.* En 1681, à Amsterdam, elle paraîtra augmentée de beaucoup de pensées et de la vie du même auteur. Il s'agit de la *Vie* écrite par Mme Péricr. L'n privilège avait été demandé pour cette publication en 1678, mais jusque-là les éditeurs n'avaient pas osé en user. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 30. En 1711, le bénédictin Touttéc entreprit un travail de revision qui n'aboutit pas. En 1728, le P. Desmoids, bibliothécaire de l'Oratoire, inséra au t. v de la *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, comme suite aux *Pensées*, *VEntretien avec M. de Saci*, *VARl de persuader*, les *Réflexions sur l'amour-propre et ses effets* et des *Pensées choisies*. Vers le même temps, Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, janséniste notoire, publiait dans une *Troisième lettre à M. de Soissons*, 5 février 1727. à l'occasion du miracle opéré à Paris sur la paroisse Sainte-Marguerite, des « *Pensées* sur les miracles, en particulier sur ceux de Port-Boyal ». Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 638. Sur le miracle de Sainte Marguerite voir Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, I. 1, p. 276 sq.

Dès 1776 on commence à s'écarter de l'édition de Port-Boyal. Cette année-là, Condorcet publie, en les faisant précéder de *VEloge de Pascal*, ses *Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée*, in-8°, Londres, s. l. n. d. Il a eu sans doute entre les mains une copie primitive des *Pensées*, cl il y a fait un choix en vue de ramener l'œuvre de Pascal à la philosophie; il retranche ainsi à l'édition de Port-Boyal, mais il y ajoute aussi; aux pages 502 cl 503. par exemple, se trouve inséré le *Mémorial*, qui est pour lui *VAmulette* de Pascal. Il groupe les *Pensées* suivant un plan à lui el il les accompagne de notes, dont beaucoup sont les *Remarques sur les Pensées de Pascal*, publiées par Voltaire à la suite des *Lettres philosophiques*. En 1778, Voltaire donnera à Genève, avec de nouvelles *Remarques*, l'édition de Condorcet, sous ce titre : *Eloge et Pensées de Pascal Nouvelle édition, commentée, corrigée et augmentée par M. de . . .* in-8°. (Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 61 et 65. Surtout en 1779, dans la première édition complète des (*Euvres de Blaise Pascal*, 5 in-8°, La Haye (Paris), t. π, l'abbé Bossut, qui avait consulté un des manuscrits primitifs, donnait une nouvelle édition des *Pensées*, avec des fragments inédits et dans un ordre personnel. où il s'inspirait à la fois de Port Boyal et de Condorcet. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 67.

En 1835, paraîtra à Dijon, une édition conçue dans le sens de Boannez, (pii n'a jamais clé totalement perdu de vue : *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur. Publiées par l'auteur des Annales du Moyen Age* (Frontin), in-8°, Dijon. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 101. Or, en 1812, dans son *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*, lu les 19^e avril. ltr mai, /-' juin,

Pl août, paru la même année au *Journal des savants*. (cf. (*Euvres de Victor Cousin. Quatrième série. Littérature*, nouvelle édition, 1849. 3 in-12, I. 1, p. 103 sq.). Cousin signalait les multiples insullsanccs des éditions antérieures et la nécessité d'une édition authentique des *Pensées*, dont subsistait le manuscrit autographe. Ce fut Prosper Fougère qui donna cctlc édition : *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiées pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, 2 in-8°, 1844. Jx t. Ier comprend la *Série des opuscules et Pensées diverses*; le t. II, les *Pensées* constituant l'Apologie et que Fougère tenta de grouper «comme l'eût fait Pascal ». Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 120. ! favet, en 1852, dans le cadre de l'abbé Bossut, donnait les *Pensées... dans leur texte authentique, avec un commentaire suivi d'une étude littéraire*, in-8°, mais dont la 3^e édition, «revue et corrigée », 1881, *Pensées de Pascal...*, avec une introduction, des notes et des remarques, est rendue précieuse par son commentaire, auquel on ne peut reprocher que de s'inspirer trop d'un esprit opposé à celui de Pascal, et par ses tables. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 127 et 151. En 1877-1879. Molinier a recensé dans son édition paléographique la version de Faugère. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 155. Enfin, en 1896, G. Michaut a donné une édition critique des *Pensées* avec les variantes des manuscrits et des éditions antérieures cl dans le désordre même du manuscrit autographe : *Les Pensées de Pascal disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale avec les variantes des principales éditions...*, in-8°, Fribourg (Suisse). Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 166. Depuis la grande édition des (*Euvres de Pascal*, par L. Brunschvicg. où les *Pensées* constituent une *Troisième série*, les dernières éditions françaises publiées sont celles de H. Massis, I. III cl IV des (*Euvres complètes*, 6 in-16, Paris, 1926-1927. et celle de F. Strowski, t. m. des (*Euvres complètes*, 2 in-12, Paris, 1927-1930. Mais ces éditions ne diffèrent pas essentiellement des précédentes.

30 Le problème du plan. — 1. Les documents sur la question. — En dehors des *Pensées* on en compte cinq : le *Discours sur les Pensées*, de Fillcau de la Chaise; la *Préface de Port-Royal*; un résumé donné par Nicole dans son *Traité de l'éducation d'un prince* ; un plan de l'Apologie donné par Mme Péricr dans le manuscrit de sa *Vie de Blaise Pascal*, non publié par elle, mais conserve par Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, I. IV, p. 469. cf. (*Euvres*. t. xn. *Pièces justificatives*, t. ni. p. clxxx sq.; et enfin *VEntretien avec M. de Saci*.

Mais *VEntretien*, (clef des *Pensées*», selon Havel, ne donne en réalité aucune lumière sur le plan d'ensemble. H est l'exemple typique d'une méthode chère au Pascal des *Pensées*, la conciliation des contraires sur un plan supérieur, cl otlre quelques indications utiles : c'est tout. Mme Péricr expose la façon dont Pascal entendait l'argument du miracle cl donne un aperçu de sa méthode : ce ne sont la non plus que des indications. Quant aux plans de Fillcau, d'Etienne Péricr et de Nicole, ils ne concordent pas entièrement et de chacun l'on a contesté la valeur.

De ces trois documents, le *Discours* de Fillcau est le plus important, non seulement parce qu'il est le plus étendu, mais parce que les port-royalistes du comité de publication, dont plusieurs avaient entendu l'exposé de 1658, l'avaient accepté comme préface aux *Pensées*. Mais L. Brunschvicg, qui n'accepte sur la question du plan aucun document extrinsèque, fait nu *Discours* ces critiques : le plan s'y déroule à travers une série de complications; Fillcau l'a écrit huit ans après avoir entendu Pascal; inévitablement, la pensée de Pascal a évolué de 1658 à sa mort : il a donc modifié le plan formulé en 1658. A ces critiques l'on répond :

sous les complications de J'illeau, il est possible de retrouver les lignes générales d'un plan; · la parole de Pascal · tous les témoignages contemporains sont d'accord là-dessus · avait pour caractère de s'imprimer fortement et impérieusement dans la mémoire; c'est ainsi qu'on a pu nous conserver les *Trois discours sur la condition des grands* », rédigés par Nicole, neuf ou dix ans après qu'ils furent prononcés, « et le célèbre *Entretien avec M. de Saci* ». Giraud, *Fillcau de la Chaise, Discours sur les Pensées*, p. 202. Notes, p. 15 (3). Enfin, si un travail intérieur s'est produit en Pascal, les lignes générales indiquées par Fillcau paraissent avoir été bien arrêtées en son esprit, d'autant plus que · les *Pensées* indiquent la marche de la méditation dans le sens même · de ces lignes générales. Cf. Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, in-Hi, Paris, 1908, j). 91. · Le *Discours*... écrit J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 165, n. 1. est un document de premier ordre », et V. Giraud. *Revue bleue*, 12 janvier 1922, p. 11, le dit. au témoignage de tous les pascalisants, « un document capital et celui peut-être qui nous offre la restitution la plus précise, la plus intelligente et la plus complète du dessein qu'avait conçu l'auteur des *Pensées* ».

Quant aux *Pensées*, clics offrent quelques indications, les unes générales : fr. 187. *Ordre*; fr. 60. *Première partie*. Misère de l'homme sans Dieu; *Seconde partie*, Félicité de l'homme avec Dieu...; fr. 62. *Préface de la première partie*; fr. 212, *Préface de la seconde partie*; fr. 425, *Seconde partie*, Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice; les autres particulières: fr. 74, 291, 123, 133. Cf. Chevalier, *loc. cit.*, p. 169, n. 2. Mais ce ne sont pas là des précisions suffisantes.

De l'ensemble des fragments, pour qu'une conclusion certaine pût être tirée, il faudrait être bien certain que tel fragment est de telle date, était destiné à l'Apologie et non aux *Provinciales*, ou n'est pas une simple note de lecture, tâche évidemment impossible, ne serait-ce que par ce fait, que certains fragments ne sont qu'ébauchés.

2. *Les solutions au problème du plan.* Sur les traces de Roanncz, néanmoins, et d'après ces données, à la suite de Frantin et surtout de Fougère, plusieurs ont prétendu, avec plus ou moins de certitude et dans un délai! plus ou moins grand, retrouver le plan même de Pascal : critiques* comme Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 118 sq.; Vinet, *Études sur Plaise Pascal*, 4^e édit., in-12. Paris, 1912, 1. *Du plan attribué à Pascal*; Maynard. *Pascal, sa vie, son amure, son caractère, ses écrits*, 2 in-8°. Paris. 1850; Nourrisson, *Pascal physicien et philosophe. 2e éd.*, in 12. Paris, 1888; Hatzfeld, *Pascal*, collection des *Grands philosophes*, in-8°, Paris. 1901; Laporte, *loc. cit.*, p. 267; éditeurs comme Asllé. dans l'édition dite protestante * des *Pensées*, 2 in-16, Paris et Lausanne. 1857; Hoher (chanoine). *Pensée? publiées d'après le seul vrai plan de l'auteur*, in-8°. Tours. 1873; Molinior, *loc. cit.*; Jcannin, *Pensées*..., in-12. Paris. 1883; Vialard (abbé), *Pensées*, in-16, Paris, 1886; Guthlin (abbé), *Les Pensées disposées selon le plan primitif*, in-8°, Paris, s. d. (189G). Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 111. 155, 158, 163. 161.

D'autres estiment vainc la tentative. « On ne restitue pas, disent-ils, ce qui n'a jamais existé, qu'à l'état de ruines », comme dit Chateaubriand; les divergences entre les éditeurs « selon le plan de Pascal » le prouvent bien. Dès lors, les uns jugent possible de grouper les *Pensées* d'après le plan logique d'une Apologie religieuse au xvii^e siècle, ainsi : Brunclière, *Études critiques*, Paris, 1885, *Pascal, du problème des Pensées*; Boutroux, *Pascal*, 1900; Lanson. *loc. cit.*; Droz. *Études sur le scepticisme de Pascal*, Paris, 1886; Giraud, *Pascal, l'homme*, et *La vie héroïque de l'aise Pascal*; Janssen*, *loc. cit.*; Hauh, *La philosophie de Pascal*, dans

Annales de la Faculté de Rordcaux, 1892, n. 2, cl/taw de *métaphysique et de morale*, avril-juin 1923.

D'autres ne tentent même pas cela. Plusieurs, comme Havet, Jugeant arbitraire toute classification suivie des *Pensées*, s'en sont tenus au groupement artificiel de Porl-Boyal et de Bossut : ainsi. Gazier, *Frasées, édition de Port-Payai, corrigée et complétée*, Paris, 1907; Mnrgrivnl (abbé). /Vns/r.v. Parie, 1897. Cl. Maire, *loc. cit.*, n. 173 et 167. (i. Michaut, on l'a vu, qui donne, p. 88, un tableau comparatif des principaux plans proposés, a repris purement et simplement l'idée des Périer.

10 *Le problème de l'inspiration générale.* — Sur ce point aussi, bien des divergences. Les *Pensées* sont « cette ébauche énigmatique sur laquelle les penseurs de tous les temps se sont penchés pour lui arracher un secret qu'elle a bien gardé ». Latreille, *Joseph de Maître et le jansénisme*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1908. p. 121.

1. *Les Pensées sont-elles l'expression d'un doute angoissé qui se /uit? Un Pascal romantique.* — Les *Pensées* montrent une volonté passionnée, angoissée même, de convaincre. Ce caractère, sensible surtout après la publication intégrale du texte, joint à la légende du pont de Neuilly, a fait imaginer un Pascal tragique, incrédule, torturé par le besoin de croire, mais incapable de se convaincre, croyant ensuite par l'imposition formelle de sa volonté, mais hanté par un doute épuisant. Les *Pensées* seraient son effort suprême pour sortir du doute.

C'est Chateaubriand qui a créé la légende d'un Pascal « qui douta sans cesse et qui ne se tira de son malheur qu'en se précipitant dans la foi ». *Vie de Rancé*, 1856. p. 400. Cf. Sainte-Beuve. *Portraits contemporains*, t. v, p. 211. qui rappelle ces mots de Chateaubriand sur Pascal : « Il s'est fait chrétien en enrageant; il est mort à la peine. Lutte du cœur et de l'intelligence. Son cœur parlait plus haut et faisait taire l'autre. C'est là sa vraie grandeur. » Mais c'est vraiment Cousin qui l'a répandue. « Sa raison, dit-il de Pascal, *Des Pensées de Pascal*, Paris. 1813, p. 158-161. ne peut pas croire, mais son cœur a besoin de croire. Le fond même de son âme est un scepticisme universel, contre, lequel il ne trouve d'asile que dans une foi volontairement aveugle. Mais sa religion n'est pas le christianisme des Fénelon et des Bossuet, fruit solide et doux de l'alliance de la raison et du cœur.... C'est un fruit amer éclos dans la région désolée du doute, dans le sillon aride du désespoir. » Omine dit («). Brunet, *Mercure, de France*. 15 juin 1923, *Pascal poète*, p. 591. tout le romantisme se complut dans la propre Image d'un Pascal assiégé par le doute, meurtrissant sa chair et son esprit rebelles pour les asservir à la foi » et ne trouvant pas le repos dans la fol.

Vainement. Vinet, *loc. cit.*, c. vu. *Du pyrrhonisme de Pascal*, et appendice. *Du Hure de M. Cousin sur les Pensées de Pascal*, Mottes, *Études sur Pascal, Étude sur l'esprit de la foi de Pascal*, in-8°, Montpellier, 1844, et surtout Droz. *loc. cit.* ont démontré que « le romantisme s'est trompé », comme dit G. Brunel, *ibid.*, — Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Pascal*, Bouillier. *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1868, c. xiv. *Sur le pyrrhonisme de Pascal*, Saissct, *Le scepticisme*; (Enésidème, *Pascal, Kant*, 1865, ont repris avec plus ou moins d'atténuation la thèse de Cousin. Et en 1880, Lemaître, dans le sonnet connu de ses *Médaillons*, fait encore de Pascal un sceptique assoiffé de croyance et qui s'affaisse épuisé au pied de la croix; en 1890, dans la *Revue des Deux Mondes*, t. v, p. 761-795. Sully-Prudhomme, *Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal*, dit la même chose; en 1908. J. Latreille. *loc. cit.*, p. 121, se demande : « A quel prix cette âme a-t-elle conquis la foi ? Dans

cette agonie où se débat une intelligence sceptique, comment la foi a-t-elle vaincu? En 1923, dans *In Revue de métaphysique et de morale* déjà citée, M. de Unamuno étudiant *La foi pascalienne* fait de Pascal « un pyrrhonien » qui ne se résignait pas, « ...qui avait besoin du dogme et le cherchait en s'abêtissant, qui a voulu se soumettre et qui n'a trouvé le repos qu'en près de la mort et par la mort », p. 318-319.

On fait remarquer G. Brunet, *loc. cit.*, p. 577. s'il y a une certitude, c'est que Pascal croit sans la moindre hésitation. Déjà Havel, *Pensées*, t. I, *Études sur les Pensées*, p. viii, avait dit : « La vie de Pascal appartient à la foi tout entière. On ne saurait trouver dans cette existence si suivie un intervalle où on puisse supposer que la foi se fût retirée de lui. » *Idem*, *loc. cit.*, p. 77, après avoir parlé de l'édition Fougère, écrivait :

Mieux (peut-être jamais vous pouvez juger si Pascal avait de bonnes raisons d'être chrétien, mais à présent plus que jamais vous pouvez juger s'il l'était.) Et Briny de Gourmont, *loc. cit.*, qui va se demander ce qu'eût été Pascal « si, au lieu de se retirer à Port-Royal, il eût été rejoindre Descartes en Hollande », reconnaît qu'en fait, Pascal « n'est pas un homme qui se construit des preuves en rempart contre les assauts du doute. Il est assuré; il a la foi ». *Idem*, *loc. cit.*, p. 152-151.

Mais alors comment expliquer le ton angoissé de Pascal ?

En 1910, Barrès dans un livre sur *l'angoisse de Pascal*, p. 82, disait : « L'angoisse de Pascal, c'est le silence éternel de ces espaces infinis », c'est le sentiment de la disproportion entre son intelligence « qui cherche la vérité totale » et les choses. « Cet éternel *ignorabimus* qui fait encore aujourd'hui souffrir les hommes prédisposés à la grande curiosité, c'est proprement le mal de Pascal. » Le *Mémorial* est la réponse du ciel à son angoisse. C'est la vision qui commandera sa vie.

P. Valéry, *Variation sur une Pensée*, dans *Revue hebdomadaire* du 11 juillet 1923, p. 163-165, et dans *Variété*, p. 112-113. ne peut s'empêcher de penser qu'il y a du système et du travail dans cette altitude parfaitement triste ». Il ne croit pas à l'entière sincérité « d'une détresse qui écrit si bien ». Sur l'attitude de P. Valéry à l'égard de Pascal, cf. J. Milon, *Deux opinions sur Pascal*, dans *Revue d'histoire littéraire*, janvier-mars, 1928, p. 1-22.

Mais Pascal ne parle jamais « par système », fr. 27, et il sait que « la vraie éloquence se moque de l'éloquence », fr. 4. Son langage lui est dicté uniquement par son tempérament fait d'imagination, de sensibilité et de passion, par sa foi et sa charité. « par les ressorts aussi qui font mouvoir le cœur de l'homme », fr. 15. Ici l'impression est plus forte, parce que dans l'*Apologie* les fragments sont isolés et non fondus. Mais, jusque dans les discussions mathématiques, il apporte une sensibilité passionnée. « Dans tout le monde l'intelligence fougèreuse... connaître, c'est aimer. » Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, Paris, 1908, p. 266. lit dans *l'Apologie*, de quoi s'agit-il ? D'une chose où sa foi, son inspiration janséniste, son amour du Christ, centre de sa vie, lui donnent le désir passionné du succès et l'angoisse de l'échec. Il ne faut pas que le sang du Christ « telle goutte de ce sang » ait été versé inutilement pour telle âme. L'idée de Pascal, dit M. Brunet, *loc. cit.*, p. 598-599, ne se propose pas seulement de faire naître des altitudes intellectuelles, mais d'obtenir des retournements de sensibilité, le retournement de tout l'homme. Dans chacune de ses Idées, il semble que tout de lui palpite et saigne. C'est ainsi que « ses *Pensées* sont le poème du cruel voyage humain dans l'ombre et l'abîme », *loc. cit.*, p. 590. Cf. P. Bourget, *Études et portraits*, t. I, 1889, p. 14-21.

2. *Les Pensées sont-elles d'inspiration protestante ?* - « Bien n'est plus faux, dit l'*Encyclopédie des sciences*

religieuses, art. *Pascal*, p. 215, que de peindre Pascal en proie à l'incertitude absolue, se jetant par désespoir et les yeux fermés dans les bras de la religion, mais ne parvenant pas, même au prix de ce suicide intellectuel, à y trouver la paix. » Mais il ne lui semble pas faux de lire, dans les *Pensées*, les tendances fondamentales du protestantisme moderne. Pascal n'eût-il pas d'ailleurs un grand-père protestant ?

Vinci, tout en reconnaissant que Pascal est séparé du protestantisme par sa croyance à une Église visible et aux sacrements, par certaines aussi de ses *Pensées*, « où il est chrétien selon la norme de son Église et de son parti », juge qu'en d'autres fragments, il est chrétien à sa manière », donc, dans la ligne du protestantisme : L'Église — autorité n'est-elle pas « un hors-d'œuvre dans le système de Pascal ? » Et la doctrine, fondamentale pour Pascal, de « la foi du cœur » n'est-elle pas la doctrine protestante de la foi par le Saint-Esprit ? Pascal, « né dans la secte romaine et dans une secte de cette secte, y mourra. Mais, sans se séparer de la secte à laquelle on peut dire qu'il appartenait s'il la surpasse, le fond, chez lui, l'emporte sur la forme; l'esprit distance le corps ». *Idem*, *loc. cit.*, t. V. *De la théologie du livre des Pensées*. Cf. C. Sequestra. *D'un dualisme dans la pensée religieuse de Pascal*, Montauban. 1895. Disciple de Vinci, Asclé publiait, on l'a vu, en 1857, une édition des *Pensées*, où, suivant un de ses coreligionnaires. Humbert, qui étudiait cette édition dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, mars, avril et mai 1858, il fait de Pascal, « bon gré, mal gré, un apologiste de sa façon et selon l'esprit de son école « et où le christianisme était démontré divin, « par la conscience humaine éclairée et consolée qui le déclare tel ». Sainte-Beuve. *loc. cit.*, p. 616. Dans le *Lien* des 29 janvier et 12 février 1859, Frédéric Chavannes soutenait que, par leur jansénisme, les *Pensées* se rattachaient vraiment au protestantisme. Cf. Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 619. A. Sabatier. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897, lire également Pascal au protestantisme libéral. De même avait fait M. Gory: *Des Pensées de Pascal, considérées comme apologie du christianisme et des conditions actuelles de l'apologétique*. Laigle, 1883. M. Souriau. *Pascal*, p. 153, faisait écho à Sabatier :

Son interprétation du christianisme, disait-il de Pusey, est si personnelle comme forme, qu'elle paraît bien se confondre avec l'individualisme en matière religieuse, c'est-à-dire avec le protestantisme. En 1923, dans *Eoi et vie*, 1, 1-16 août 1923, P. Doumergue parlait de *Jean Calvin prédécesseur de Pascal*, et dans *l'Évangile et la liberté* du 1 juillet de la même année, le pasteur Bertrand, par un détour, lisait Pascal à lui :

Pascal, disait-il, ne conduit à aucune Église en particulier, mais seulement à Celui qui est la raison d'être de toutes les Églises.

Pascal se fût indigné de cette annexion. Mais en pareille occasion, comme le dit Sainte-Beuve. *loc. cit.*, p. 619, repousse du centre (Borne attire et invite par-delà la frontière, la situation des Jansénistes apparaît dans toute sa fausseté. Toutefois si entre Port-Royal et Genève », la distance paraît parfois courte à franchir, c'est une illusion ». Sabatier, *Esquisse*, p. 217, et, comme le dit avec beaucoup de justesse un autre protestant, « il est vain d'essayer d'arracher Pascal au catholicisme ».

3. *Les Pensées sont-elles une suite des Provinciales, autrement dit une apologie du jansénisme contre les adversaires de Port-Royal ?* C'est la thèse de M. Souriau : L'esprit des *Provinciales* souille plus fort (pie jamais dans les *Pensées*. *Idem*, *loc. cit.*, p. 185, cet esprit qu'il avait acquis « sous la triple pression du milieu où il s'était transformé, du pamphlet qu'il avait composé et où s'étaient développées les tendances agressives de sa nature, des circonstances, enfin, qui

avaient développé en son esprit le germe de rancunes fécondes ». *Ibid.*, p. 112. « S'il avait eu le temps de terminer son livre. Pascal, dans la partie dogmatique, aurait tenté de montrer dans les jansénistes les seuls vrais disciples de Jésus; dans une partie agressive, il se serait acharné à convaincre le grand public, que les adversaires de Port-Royal n'étaient pas de véritables chrétiens. » *Loc. cit.*, c. i. *L'Apologie*, § 2, *Le jansénisme des Pensées*, p. 112. Pourquoi? C'est que les *Provinciales* n'avaient pas produit, sur les jésuites, l'effet qu'il en attendait ». *Ibid.*, c. iv, *La polémique*, § I, *Les jésuites*, p. 191. « Il s'est même fait un jansénisme à l'image de son esprit absolu », dépassant le jansénisme de Port-Royal. *Ibid.*, p. 175. Cf. J. de Maistre, *De l'Église gallicane*. I. I, c. ix : le Pascal scandalisant même les jansénistes par ses exagérations », serait le Pascal des *Pensées*.

G. Allais a réfuté M. Souriaut : *Sur une nouvelle interprétation des Pensées de Pascal*, dans *Revue Internationale de l'enseignement*, 15 mars 1897. et il conclut, p. 7 : « Je demande s'il est bien équitable de réduire Pascal à ce rôle étroit et si peu sympathique de sectaire, d'ennemi systématique des jésuites, de fanatique haineux et militant? »

I. *Les Pensées, apologie du catholicisme selon Port-Royal*. — Reste donc cette solution à laquelle s'arrêtent la plupart des critiques : les *Pensées* sont une apologie du catholicisme, et ceux à qui s'adresse Pascal, ce sont d'abord les *libertins*, ou, comme dit Étienne Perler, *Préface de Port-Royal, loc. cit.*, p. 14, « ceux qui refusent de soumettre les fausses lumières de leur raison à la foi ». puis les catholiques, qui ne vivent pas selon la pureté des maximes de l'Évangile. Mais la vraie foi n'est-elle pas celle de Port-Royal? et parmi les mauvais catholiques auxquels s'adresse *l'Apologie* ne faut-il pas compter les adversaires de Port-Royal, les molinistes et les jésuites en particulier? Sur celle question, les critiques se divisent.

a) Les uns, MM. Blanchet, Blondel, Bremond, Chevalier, Giraud, Jovy. Maire, Strowski, soutiennent que *l'Apologie* pascalienne, dans son inspiration fondamentale, est affranchie de l'influence port-royaliste. • Janséniste, dit M. Blondel, *Revue de métaphysique et de morale, loc. cit.*. *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, Pascal l'a été plus qu'aucun autre », car « nul n'a plus senti que lui les raisons morales et les prétextes historiques du jansénisme. Mais antijanséniste, Pascal l'a été plus qu'aucun autre, si l'on considère le fond secret de la doctrine, les méthodes de pensée, le style même, les dispositions et les orientations ultimes de l'âme. » Son jansénisme « est superficiel, emprunté, occasionnel »;... son antijansénisme « inconscient d'abord et longtemps, est profond, personnel ». Si des formules ont parfois « la résonance janséniste », ces mêmes formules expriment « les vues les plus antijansénistes qui soient ». C'est déjà ce qu'a dit Vinci, pour faire des *Pensées* une apologie du protestantisme.

En donnera-t-on comme preuves la très orthodoxe édition de Port-Royal? Non. Sans dire, comme M. Souriau, *loc. cit.*, p. 112 : « Il y a une telle falsification du livre de Pascal, que l'édition tendancieuse des jansénistes pourrait fort bien s'appeler *Pensées de Pascal revues, corrigées et notablement affaiblies*, ou encore *édition expurgée* », il faut convenir qu'il est Port-Royal a voulu, à tout prix, des *Pensées* doctrinalement irréprochables. Ce passage, par exemple, d'après lequel un des approbateurs, l'évêque d'Aulunne, vante l'orthodoxie de *l'Apologie* : « Le corps n'est non plus vivant, sans le chef, que le chef sans le corps; ... toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église et de la communion du chef de l'Église », t. xii, p. CLVI, est bien de Pascal, mais extrait d'une *Lettre au duc de Roannez*, l. vi, p. 216. Pourquoi l'a-t-on

inséré dans les *Pensées*, sinon pour en accentuer l'orthodoxie. « Le procédé est plus adroit que franc. » Souriau, *loc. cit.*, p. 136.

Mais Pascal n'a pu vouloir que l'apologie du catholicisme qui était alors le sien. Or, au moment où il écrit ses *Pensées*, Pascal, insensiblement, par l'invisible travail de sa pensée, est arrivé au catholicisme pur et simple. C'est une *troisième conversion*, suite et achèvement des autres. De janséniste il est devenu lui-même et ainsi, dans les *Pensées*, pascalisme s'oppose à jansénisme.

La mort très catholique de Pascal prouvera cette conversion.

« L'idée même d'une *Apologie*, la recherche d'une science et d'un art de la conversion n'est pas issue du jansénisme. Elle y échappe. Elle y remédie. » Blondel, *loc. cit.*, p. 150-151.

• Dans le détail de sa dialectique », Pascal, partant de thèses qui, prises littéralement, sont jansénistes, « s'élève à chaque moment et par chaque degré à une doctrine littéralement opposée ». Ainsi, thèses que celles-ci : « avant comme après la chute, la nature humaine est gouvernée par une concupiscence ou bonne, ou mauvaise », *ibid.*, p. 151; « l'homme déchu est frappé de cécité sur sa propre fin et sur les vérités les plus essentielles », p. 152; « le vouloir humain est enchaîné à la concupiscence », p. 153... C'est que la tendance du jansénisme, c'est de transposer en *notionnel* tout ce qu'il y a de plus *réel*, même dans la vie intérieure, dans la tradition historique et religieuse, dans l'expérience ascétique et mystique. La tendance de Pascal, tout au contraire, c'est de briser les cadres artificiels de toute idéologie, c'est d'atteindre au vif, au simple, à l'un ». p. 150. Voir p. 159-161. Cf. Chevalier, *Des rapports de la vie et de la pensée chez Pascal*, dans *Revue hebdomadaire*, juillet 1923, p. 205-219.

b) D'autres critiques, au contraire, estiment que pascalisme et port-royalisme sont synonymes et que *l'Apologie* s'inspire de la même doctrine que les *Provinciales* auxquelles tout Port-Royal avait collaboré. Sainte-Beuve montre Pascal animé jusqu'au bout du même esprit que Saint-Cyran et Jansénius, « trois en tout et pour tout », constituant la vraie valeur de Port-Royal. Cf. *loc. cit.*, p. 91 sq. C'est l'idée de Gazier, Brunschvicg, Laporte.

Pourquoi, demande J. Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal, loc. cit.*, p. 265-266, un port-royaliste n'aurait-il pas écrit une apologie de la religion? On ne peut dire que Pascal, écrivant son *Apologie*, aurait oublié son port-royalisme; mais ses doctrines, en bonne logique, ne pouvaient le détourner de son œuvre, pas plus que ces mêmes doctrines n'empêchaient des prêtres de confesser et de prêcher. Comme la confession et la prédication, une *Apologie* pouvait être un moyen de la grâce efficace. La preuve est souvent l'instrument de la foi. *Fides ex auditu* », dira Pascal lui-même, fr. 219. On peut ajouter : son expérience personnelle instruisait Pascal de cette puissance mystérieuse du livre. Cf. *La première conversion*. Un travail de celle sorte est même un devoir pour le croyant. • Quelque méchants et mauvais que soient les hommes, nul ne peut dire qu'ils sont du nombre des réprouvés ou des élus : c'est le secret impénétrable de Dieu. Ce qui oblige de faire pour eux ce qui peut contribuer à leur salut. • *Premier écrit sur la grâce*, l. xi, p. 137-138.

Dans son ensemble d'ailleurs, « l'argumentation de *l'Apologie* paraît bien être appuyée sur des principes qui, non seulement, ne répugnent pas au jansénisme, mais qui en sont tirés. Il serait aisé de multiplier les rapprochements entre telle ou telle vue de Pascal et certains textes de Nicole, d'Arnauld et de Saint-Cyran ». Laporte, *ibid.*, p. 267-290. Mais, outre cela, au-dessus

de tout cchi, il y aurait lieu de considérer quelque chose de beaucoup plus important encore, qui est *Vesprit* même de Pascal. » *Ibid.*, p. 290. De certaines idées communes à lui et à Saint-Cyran ou à Arnauld. Pascal fait sans doute une application beaucoup plus étendue et plus profonde. N'importe, entre Port-Boyal et Pascal, on peut discerner plus qu'une communauté d'opinion : une certaine parenté quant à la manière de penser. P. 291.

Enfin, ce que l'on appelle la troisième conversion de Pascal repose sur une fausse Interprétation des textes et des faits.

Et J. Laporte conclut, p. 304 : « Pascal ne se laisse pas séparer de Port-Boyal. »

Et il semble bien qu'il ait raison. Voir plus loin, *La théologie et La philosophie de Pascal*.

5° *Les sources des Pensées*. — Pascal tire moins des livres que de son expérience, de sa connaissance des Ames et de la vie. On n'ôtera jamais à Pascal cette maîtrise en la science de l'homme, qui est un privilège dans la famille des grands esprits, ce sens admirable des conditions concrètes de notre nature et des options qu'elles exigent. » Marilain, *Pascal apologiste*, dans *Revue hebdomadaire*, juillet 1923, p. 187.

Toutefois, les *Pensées* supposent un fond de connaissances acquises. On a vu quelles avaient été la première éducation de Pascal et la première orientation de ses travaux. Mais depuis, et en la compagnie de Méré, et dans le milieu de Port-Koyal, et en face des lâches qu'il acceptait ou s'imposait : *Provinciales*, *Écrits sur la grâce*, il s'était appliqué à acquérir ; en face de l'*Apologie*, il s'y applique plus encore et avec ce but précis. Les *Pensées* révèlent en lui une connaissance approfondie de l'Ancien et du Nouveau Testament. cf. J. Lhermet, *loc. cit.* Mais connaît-il les Pères ? Évidemment il connaît à fond l'*Augustinus* et, dans son enfance et sa jeunesse, Étienne Pascal lui a fait connaître les Pères, comme on peut les connaître à cet âge. Mais a-t-il lu saint Augustin dans ses œuvres et a-t-il approfondi cette première connaissance des Pères ? M. de Sacy, dans *l'Entretien*, l'admire de ce que, n'ayant point lu les Pères, il a trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées et de ce qu'il se rencontre avec saint Augustin. Mais l'*Entretien* est de 1655 et l'on a vu l'importance exclusive que le jansénisme donne à la Tradition. Jusqu'à quel point donc a-t-il comblé cette lacune ?

Il est d'autant plus difficile de le savoir qu'il a pu s'aider de répertoires comme celui de M. de Luynes, cet ami de Port-Koyal, *Sentences tirées de l'Écriture et des Pères*, par M. de Laval, cf. É. Baudin, *Revue des sciences religieuses*, janvier 1921, *Chronique d'histoire de la philosophie moderne*, p. 106. Bien ne donne à penser qu'il ait lu, ni saint Thomas, ni Duns Scot, ni Suarez, ni même aucun des anciens docteurs augustiniens vers lesquels aurait dû l'orienter son propre augustinisme. *Id.*, *ibid.*, p. 105. Il n'aime pas en effet la scolastique, comme savant ; cf. Caillot, *loc. cit.*, vi, *Pascal adversaire des péripatéticiens*, et il partage l'animosité de Port-Koyal contre son intellectualisme, sa confiance en la raison, sa méthode rationnelle et ses synthèses théologiques ; comme Port-Koyal, à la théologie rationnelle, il préfère la théologie positive qui fait connaître la Tradition. J'ai déjà bien reconnu deux ou trois fois que vous n'êtes pas bon scolastique », lui dit le Père casuliste, 4° *Provinciale*, p. 315. Est-il au courant de tout ce travail religieux de son temps qu'ont exposé IL Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III et IV, et P. Pourrai, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, *Les temps modernes*, car il y a alors en France d'autres écoles que Port-Boyal et l'école adverse ? Il connaît, cela est certain, le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales et les ouvra-

ges où Bérulle et quelques-uns de ses disciples, fidèles à l'augustinisme, combattent le molinisme et l'humanisme dévot. Des apologies de son temps, il a lu le *Pugio fidei Christianorum ad impiorum perfidiam jugulandam et maxime judiciorum*, de Kasmond Martin, dont Joseph de Voisin vient de donner une édition, Paris, 1651, le *De veritate religionis Christianae liber*, de Grotius. 1636, dont Mézcroy, 1649, et Beauvois. 1659, ont donné des traductions ; sans doute des apologies secondaires qui s'inspirent de ces critiques. Cf. fr. 715. Mais il est difficile d'admettre, quoi qu'on en ait dit, qu'il ait connu les apologies et peu de valeur que publiaient, en 1666. Jean Belin et Beurrier, curé de Saint-Étienne-du-Mont. Cf. Vulliaud, *Du nouveau sur Pascal*, dans *Mercure de France*, 15 novembre 1923, p. 106-129, et Maire, t. IV, p. 9-10.

Des philosophes anciens, en dehors d'Épiclète, il ne paraît avoir qu'une connaissance superficielle ou vague. Il fait d'Épiclète et de Montaigne les représentants et les porte-parole de toute la spéculation antique, réduite elle-même, non moins sommairement, aux débats du dogmatisme et du pyrrhonisme Baudin, *loc. cit.*, p. 101. Il possède en revanche Montaigne, le maître de ces *libertins* qu'il combat et, par lui, l'Apothéose de Baymond Schond, si opposée à celle qu'il rêve. Il connaît Pierre Charron, Hobbes et son *De cive* ; enfin rien ne lui échappe de la pensée cartésienne.

Peut-être enfin connaît-il plus d'auteurs profanes que l'on ne dit ordinairement. Cf. K. Harmand, *Les Pensées de Pascal et le De contemptu mundi de Pétrarque*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1901, p. 104-108.

6° *Analyse*. — *Remarque préliminaire*. — Toute apologie dépend de ceux auxquels elle s'adresse. Celle-ci dépend donc des *libertins*.

Dans la première moitié du XVI^e siècle, en effet, malgré le triomphe officiel de la réforme catholique, se constate un courant de libre pensée, né de l'humanisme d'abord littéraire, puis philosophique des XV^e et XVI^e siècles, et favorisé par les guerres de religion. Pendant tout le XVI^e siècle, dit M. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1931, p. 151, on voit la pensée osciller entre deux partis opposés : un rationalisme antichrétien et une foi chrétienne antirationaliste. D'un côté, les Padouans ; de l'autre, Montaigne ; l'un et l'autre parti s'accordant à séparer complètement la pensée philosophique de la religion ; l'un qui aboutit à une construction rationnelle incompatible avec la religion ; l'autre qui ne peut voir dans une raison débile un adversaire sérieux. Pascal qui a vécu dans l'intimité de Méré, les connaît bien, les *libertins* de son temps, ces hommes du monde qui sont, en philosophie ou en religion, les disciples des Padouans, Pomponazzi, Crémonin, Cardan, Vanini, Giordano Bruno, Campanella, et qui ont appris d'eux à mettre en doute les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, le miracle et donc la divinité de Jésus-Christ et à faire de leur raison la mesure des choses, ou des Français comme Babclais, Bodin, Charron, dont la *Sagesse*, 1601, détruit l'apologie des *Trois vérités*, 1597, et surtout Montaigne. Cf. Slrowski, *Pascal et son temps*, 3 vol. Paris, 1910-1913, t. I, *De Montaigne à Pascal* ; Chirbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, 1919 ; Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, et *L'influence du De incantationibus de Pomponazzi sur la pensée française*, dans *Revue de littérature comparée*, 1929, p. 308-317. À ces influences, se sont ajoutées celle de Descartes, qui a fait tout ce qu'il pouvait pour donner à sa philosophie un caractère chrétien, mais qui a exalté la puissance et l'indépendance de la raison, rendu quasi inutile le Créateur et

totalemen t su Providence, celles aussi de In critique historique qui «établit, de la critique biblique qui t'inaugure et aussi des decouvertes géographiques qui font voir autrement les religions et l'humanité.

Os libertins, honnête* hommes, sont bien différents des In<rédules vulgaires et vicieux dont Fr. Lachèvre a étudié les œuvres et la vie el qui publiaient les *Quotralns du déiste*, 1622. Mais ils sont loin encore des philosophes du xvnr siècle; non seulement ils n'ont pas de ceux-ci l'esprit agressif contre le catholicisme, mais on ne saurait, ù proprement parler, leur attribuer un système philosophique nettement déterminé. Ils sont sortis des croyances traditionnelles ct la plupart éprouvent la plus tranquille indifférence ï l'égard de ces croyances qui n'ont plus pour eux ni valeur ni Intérêt. Comment accepteraientdis encore la déchéance originelle et l'impuissance morale de l'homme, quand ils savent ht hauteur monde de l'âme antique, telle que l'a faite la sagesse stoïcienne, ou In nécessité d'une révélation, quand ils voient de leurs yeux la puissance créatrice de l'homme cl son savoir? Vraiment l'homme n'a que faire du surnaturel : il sc suflil a lui même. Sa raison lui fournit l'explication du monde sans création et lui fixe un idéal moral qui n'a pas besoin d'unau delà mystique pour être très haut; dans sa volonté, il trouve, sans ht grâce, la force d< cet idéal. S'ils ont une religion, ce n'csl que le déisme.

Or, Pascal veut non seulement convaincre ces libertins de leur erreur, mais les ramener à la foi, les jeter aux pieds de ce Jésus Christ dont ils croient n'avoir pas besoin; ou plutôt, il en est certain, Il ne peut vraiment les convaincre que par le retour ù la foi. el ce retour dépend de Dieu : Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature, Dieu seul peut les mettre dans Pâme. » *Art dr persuader*, t. ix, p. 271. Mais la grâce a scs instruments : une apologie peut être un de ces instruments. Mais la grâce a sa voie :

Dieu a voulu que les vérités divines entrent du co ur dans l'esprit cl non de l'esprit dans le cœur . *ibid.*, p. 272 : l'apologiste s'efforcera donc «l'abord de provoquer dans les âmes une bonne volonté que seule la grâce y établira d'une manière elllcacc, puis passera à la démonstration. Pourquoi s'en étonner? Dans les sciences humaines qui intéressent l'ordre moral, il faut certaines dispositions morales pour que ces dispositions apportent la certitude. Cf. Fillcan, On'// y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles dr lu géométrie.

De IA. (die pression passionnée (pic Pascal va faire non seulement sur l'Intel igence du libertin, mais sur son âme tout entière qu'il connaît à fond De là aussi, et parce que sa charité l'éclaire, Il prendra pour point de départ, non pas Dieu : Dieu n'intéresse pas cet incrédule, mais l'homme lui-même; de l'homme il s'élèvera à Dieu.

Hit;AUKHE IAHTIK. - Mf.VAJtΛ /fus JE t/AlfE A HECKVOUL t.A hfïMVXX!KM HhX />/;< Vj;KITfi CHflfi-Hi > \.

Ie Introduction. It /aut être insensé pour n'examiner pas lu question dr la religion

Il n'y a que trois sortes de personnes : les unes, qui suivent IHeu, l'ayant trouvé; les autres qui s'emploient a le chercher, ne Payant pus trouvé; les autres qui vivent sans le chercher, ni l'avoir trouvé Les premiers sont raisonnables cl heureux (cf. *Mémorial*, Joie, Joie...); les derniers sont fous et malheureux; ceux du milieu sont malheureux et raisonnables. Fr 257. Pascal écrit moins pour ceux-ci: la lumière n'est pas loin d'eux (cf., fr. 553, *Le mystère dr Jésus*. • Console-loi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé »), que pour ces fous cl malheureux •, les libertins qui ne cherchent même pas Dieu. Ils sont irritants à la fin.

« Sur toutes les autres choses », ils s'inquiètent; mr cette seule question, «où il s'agit d'euxmêmes, de leur éternité, de leur tout • : y a-t-il un Dieu el avons-nom une âme immortelle? ils demeurent Indifférents. El ili se vantent de l'être : c'est monstrueux •. — Nom avons interrogé notre raison; elle ne nous a pai éclairés. — Eludiez la religion, elle vous donnera dcï réponses précises.

De ces indifférents, les uns allecent leur indifférence. mais ils ne l'éprouvent pas; on leur a dit qu'elle était dans les belles manières du monde et ils l'ont cru i. Qu'ils y réfléchissent : leur attitude est * opposée à la simple honnêteté • et en réalité « éloignée de ce bon ton qu'ils cherchent ». Qu'ils renoncent donc à cette attitude ct cherchent Dieu de tout leur cour, A travers ces pages qui sont écrites pour eux. Les outre» sont de véritables impies. Qu'ils lisent du moins cc qui suit : «quelque aversion qu'ils y apportent, peut être rencontreront ils quelque chose. » Fr. 191 cl 195.

2" // y a un problème de l'homme que seule résout la religion de Jésus-Christ. I. Le problème de l'homme L'homme se résume en contradictions. a) t. l'homme est loin dr se suffire a lui-même. Sa misère sans Dieu. - L'homme se sullt à lui-même ct la vie â clk-infimc. L'homme trouve dans sa raison la lumière nécessaire, dans sa volonté, la force morale utile; ses instincts lui sont une loi sûre de vie individuelle et sociale el son savoir, toujours en progrès, lui permettra d'améliorer toutes choses indéfiniment. Voilà cc que disent les libertins. — Tout cela n'est qu'ilhislon, répond Pascal.

a. L'homme dans la nature. Effrayante disproportion.

Que l'homme se considère d'abord au milieu dcï choses, dans l'univers. Comme Pascal l'a déjà dit dan» *L'Esprit géométrique*, l. tx, p. 270, l'homme se verra entre l'infinhncnt grand où • son imagination se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir ». cl par lequel il se sentira écrasé, et l'infiniment petit, au terme duquel un esprit travaillant « sans tin, sans repos », ne peut arriver; dans ce raccourci d'atome •, Il trouvera toujours • une immensité •, tandis qu'en face il se verra • un colosse, un monde •, ct il sera déroulé, (hirdcni t-ll alors sa belle assurance et ne sera-t-il pa» « effrayé de lui-même •? Fr. 72.

b. Combien sa puissance de connaître est Insuffisantie! Il ne connaît lr tout dr rien. Qui comprend, domine. Pour supprimer l'effroi, il n'y n qu'à comprendre Oui, mais vous n'y pouvez prétendre. Comment arriveriez-vous à comprendre les principes des choses, autrement dit, • leur double infinité », ct dès lors à connaître letout •? Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dan» l'étendue de la nature. • Nous sommes • incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument ». (est tout. *Ibid*.

Et, pane qu'il ne peut connaître le tout, l'homme ne peut même (onimlrc • les parties avec lesquelles il a proportion ». Tout sc tient, en effet, • toutes chose» étant causées ct causantes, aidées cl aidantes, médiatees et Immédiate» el toutes s'entreteiinnl par un lien naturel et insensible qui lie lrs plus éloignées el les plus dilh rentes ■; la loi de continuité empêche • de connaître la partie sans connaître le tout ». Si l'homme d'aujourd'hui connaît plus que ne» ancêtres, qu'il ne s'enorgueillisse pas : « Il est toujours infiniment éloigné de tout •, comme sa vie. durât-elle • dix ans davantage •, n'en est pas moins • Infiniment éloignée de l' ternit •. *Ibid*

D'uilleiis, l'homme trouve en lui-même un obstacle à connaître vraiment. Les chose» • sont simples en elles-mêmes ct lui composé de deux natures. Au lieu de recevoir les Idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualité» *. (l'est ainsi que les philosophes • confondent lrs Idées des choses ct parlent des choses

corporelles spirituellement cl des choses spirituelles corporellement ». *Ibid.*

Et lui-même mollis que le reste. Lui qui aurait tant besoin de. sc connaître, car · quand cela ne servirait pus A trouver le vrai, cela sert A régler la vie ·. fr. 66,

Host A lui-même le plus prodigieux objet de la nature». Il ne sait · ce que c'est qu'un corps et encore moins ce que c'est qu'un esprit, cl, moins qu'aucune chose, comme un corps peut être uni à un esprit ». Fr. 72. Même dans · les choses de sa force · et · ou son Intérêt propre » est le plus engage, fr. 73, A quoi arrive-t-il? Voici la question du souverain bien, du bonheur par conséquent, question primordiale : « L'un <!t que le souverain bien est en la vertu, l'autre... en la volupté; l'un en la science de la nature, l'autre en la vérité... l'autre en l'ignorance totale, ...les vrais pyrrhonlens en leur ataraxir, d'autres plus sages pensent trouver un peu mieux. Nous voilà bien payés. » Fr. 73.

Enfin, dans ta connaissance, l'homme est le sujet de puissances trompeuses, comme le libertin doit le savoir de son maître Montaigne :

de la coutume : < ces principes naturels », A qui nous attribuons « une nécessité naturelle. · sur lesquels nous édifions notre connaissance cl réglons notre vie, que sont-ils sinon « nos principes accoutumés »? Ils expriment des rapports habituellement perçus. Nécessaires? Qu'en sait-on? · Lu nature nous dément bien de* fois

Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience. » La coutume, la coutume héréditaire a la même puissance que la nature. Fr. 91 et 92. L'homme est proprement *unifié animal*. » Fr. 91. La coutume se fixe en lui « comme la chusse dans les animaux ·. Fr. 92. On a dit : « La coutume est une seconde nature. · Ne serait il pas aussi Juste de dire : Ce «pie nous appelons nature est • une première coutume ». Fr. 93. Il en est de même des notions » de nombre, d'étendue, de mouvement · et des propositions de la géométrie : notre Ame les perçoit dans notre corps, dans les choses et. comme elle ne voit rien qui y contredise. · elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité et ne peut croire autre chose ». i r. 89, 95, 233.

de l'action réciproque des sens et de ta raison. Ces deux principes de vérité mentent et se trompent A l'envi. Les sens abusent la raison par de fausses apparences », et · celle même plprie qu'ils apportent A la raison. Ils la reçoivent d'elle A leur tour. Les passions de l'Ame abusent les sens et leur font des Impressions fausses. · Fr. 83.

de l'imagination plus encore. Pour Pascal * celle maîtresse «l'erreur cl de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours », dicte tous nos jugements «le valeur. Elle · dispense In réputation» donne le respect et la réputation aux personnel, aux lois, aux grands »; elle assure l'autorité du magistrat, du roi. ■ Elle fuit la beauté, la Justice, le bonheur qui est h· tout du monde. · Fr. 82, 81

de la volonté surtout, < 'est-à dire des inclinations de l'âme dont l'amour-propre est le fond. Encore si la volonté de l'homme était saine! et Pascal entend par là. les Inclinations de l'Ame. La volonté est, en effet, un des principaux organes de la créance ». Fr. 99. Disposant «le l'attention, elle détermine, à son gré, les Jugements d'une raison · ployable A tous sens ». Fr. 274. Or. elle est sous la domination de l'amour de soldant les trois concupiscences sont les trois formes. · Le» choses sont ainsi vraies ou fausses », suivant qu'elle» flattent ou non nos inclinations. Fr. 99. · Notre propre intérêt est ainsi un merveilleux instrument pour se crever les yeux agréablement. · Fr. 82. Conséquences : * Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être Juge en sa cause. » Fr. 82. · L'homme

conçoit une haine invincible contre la vérité «pii le reprend cl le convainc de scs défauts». · Fr. 100. » Personne ne parle de nous en notre présence comme Il en parle en notre absence. On nous traite comme nous voulons être traités; nous haïssons la vérité, on nous l» cache; nous voulons être flattés, on nous flatte. » Et plus nous sommes puissants, plus il en est ainsi : » Un prince sera la fable de toute l'Europe; lui seul n'en saura rien.. L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie et en soi-même et à l'égard des autres », par amour-propre, *Ibid.*

Faussement également nos Jugements : nos *préjugés*, c'est-à-dire · nos impressions» anciennes et les charmes de la nouveauté » et non les faits, on l'a vu A propos du vide, fr. 82 et 98; les *jugements d'autrui* : « il est difficile de proposer une chose au jugement d'autrui sans corrompre son Jugement par la manière de le lui présenter. · Fr. 105.

Conclusion. < Nous souhaitons la vérité ». Or, «l'homme est si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe du vrai cl plusieurs excellents du faux. » Après cela, que l'on parle encore de la puissance de la raison! que l'on dise encore que science et philosophie suffisent! « l ne lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie. · Fr. 71. » Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes. · Fr. 76.

Descartes inutile et incertain. » Fr. 78.

r. *Ordonné au bonheur, l'homme est incapable de le trouver.* — «Tous recherchent d'être heureux. C'est le motif de toutes les actions des hommes, jusqu'à ceux «lui vont se pendre » Or, tou* se plaignent : prince», sujet», nobles, roturiers, vieux. Jeunes... de tous les pays, de tous le* temps, de tous les Ages, de toutes les conditions. · Fr. 425. Cf. fr. 137

C'est que d'abord l'homme est incapable de déterminer le souverain bien, son vrai bien. C'est la conséquence de son Impuissance «le connaître. Que l'on n objecte pas les solutions du sens commun : elles ne tiennent pas devant la critique philosophique : · *Recherche du vrai bien.* Le commun des hommes voit le bien dans sa fortune et dans les biens du dehors ou au moins dans le divertissement. Les philosophes ont prouvé la vanité de tout cela. · Fr. 162. Mais qu'ont trouvé les philosophes ? » 280 souverains biens ! · Des philosophes l'ont même placé dans le suicide, fr. 361, et en réalité tous n'ont fait que suivre une des trois concupiscences* ». Fr. 161.

C'est ensuite que l'homme est travaillé par la contradiction intérieure, < C'est un sujet merveilleusement vain et ondoyant que l'homme », disent les *Essais*, Lu.

On croit loucher «les orgues ordinaires en louchant l'homme, dit Pascal; ce sont des orgues à la vérité, mais bizarres, variables, changeantes. · Fr. 11L (c'est que « rien n'est simple de ce qui s'offre à l'Ame et l'Ame ne s'offre jamais simple A aucun sujet ·. Fr. 112. Et « que «le natures en celles de l'homme »! Fr. 116. Aussi a*plrons-nous toujours A un autre étal < que nos désirs» nous figurent heureux, parce qu'ils joignent A l'état où nous sommes, les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas » Mais, - dans ces plaisirs, nous ne serions pas plus heureux, parce «pie nous aurions d'autres désirs ». Fr. 109. L'n homme se plaint «le l'agitation «le »0 vie; ««pi on le mette au repos ·, fr. 130, i) sera encore plus malheureux. Le vainqueur regrette le combat; « ainsi dans le jeu, ainsi dans la recherche «le la vérité. · Fr. 135, cf. fr. 375.

La science même ne saurait satisfaire l'homme : • J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites, dit Pascal; le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. · Il se mit ensuite A l'étude «le l'homme et il vil <qu'il y criait encore moins «pii l'étudient que la géométrie... N'est-ce pas que ce n'est pas encore là la science que l'homme doit avoir

et qu'il lui est meilleur de s'ignorer pour être heureux? · Fr. 114.

One prenne frappante de cette impuissance, c'est le besoin de divertissement. · Bien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos. Il sent alors ...son abandon, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme, l'ennui. » Fr. 131. D'autre part, notre condition, · lorsque nous y regardons de près », nous apparaît «si misérable que rien ne peut nous consoler ». Se divertir est un moyen de sortir de soi-même. Mais « l'homme est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir. » Fr. 139. « Cet homme si affligé de la mort de sa femme et de son tils, d'où vient qu'à ce moment il n'est pas triste? On vient de lui servir une balle, et il faut qu'il la rejette à son compagnon. » Fr. 140. Il en est «qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre », mais ceux-là ne connaissent guère notre nature. « Les hommes ne cherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi. » Fr. 139.

d. *L'homme aspire au bien et à la justice, mais il est incapable d'y atteindre.* —Cc désir du bien universel est • naturel à l'homme puisqu'il est nécessairement dans tous et qu'il ne peut pas ne le pas avoir ·. Fr. 425.

Mais il est incapable de savoir comment il doit vivre. Car cc bien universel, cc souverain bien d'où dépendent morale et justice, autant que bonheur, il ne saurait le déterminer, on vient de le voir.

El, quand bien même il l'aurait déterminé et connaîttrait ainsi la loi de sa vie, il serait encore *incapable de vertu*, ne pouvant agir que pour l'amour de soi : · La nature de cc · moi · humain est de n'aimer que soi. » Fr. 100. Ainsi « tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie ». Fr. 458. Que l'on n'objecte pas la *vertu des païens* qu'c.xaltent Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer; ni que · des philosophes ont dompte leurs passions, fr. 349 : cc que peut la vertu d'un homme, ne se doit pas mesurer par ses efforts, mais par son ordinaire », fr. 352, car, quoi qu'en aient dit les stoïques. · on ne peut pas toujours, ce qu'on peut quelquefois », fr. 350; * ces grands efforts d'esprit, où l'âme toute quelquefois, sont choses où elle ne tient pas », fr. 351; « cc sont des mouvements fiévreux que la santé ne peut imiter. · D'ailleurs toute la sagesse antique ne peut être qu'une contrefaçon; elle est corrompue par le moi · qui se fait le centre de tout ». Fr. 455. El même, · le lieu propre à la superbe est la sagesse ». Fr. 460.

Mais *Vhonnête homme* prétend bien commander à sa superbe et dominer son moi. Illusion. « Le moi est haïssable; vous, Milon, vous le couvrez; nous ne l'ôtez pas pour cela. · Il y a à distinguer : « le moi est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout, et il se fait incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir ». Vous, *l'honnête homme*, · nous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice ». Fr. 155.

Qu'est-ce en réalité que la vertu humaine? · Le contre-poids de deux vices opposés. » Nous sommes vertueux, · comme nous demeurons debout entre deux vents contraires; ôtez un de ces vices, nous tombons dans l'autre ·.

Il n'y a donc pas à se flatter : « Si l'on ne se connaît plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle. » Fr. 450.

L'homme est également incapable d'organiser la société selon la justice. Certes il y a un *droit naturel*, une *justice éternelle*, d'après laquelle les sociétés devraient être organisées : « Il y a une justice, selon (tue Dieu

nous l'a voulu révéler. · Fr. 375. Cf. fr. 291 : · Il y a sans nul doute, des lois naturelles. · Et « le peuple, qui a des opinions très saines ·, fr. 324, sait qu'il faut des lois et une autorité, · car le plus grand des maux est les guerres civiles », fr. 313; et « il ne veut être assujéti qu'à la raison et à la justice ». Fr. 325.

En fait, *ce n'est point cette justice naturelle qui régit les sociétés et fournit aux lois leurs fondements.* · On s'est servi, comme on a pu, de la concupiscence pour la faire servir au bien public; mais ce n'est que *l'fin*, qu'une fausse image de la charité, car au fond, ce n'est que haine. » Fr. 451. Car, si l'on a tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, de justice, ce vilain fond de l'homme n'est que couvert, il n'est pas ôté ». Fr. 453. Qui dit justice naturelle, en effet, dit universelle. Or, « on ne voit rien de juste ni d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Plaisante justice, qu'une rivière borne. Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. Fr. 294. « C'est que cette belle raison a tout corrompu. *ibid.* Si donc, le peuple, quels que soient ses sentiments fondamentaux, obéit à des lois et à des chefs que n'imposent ni la raison, ni la justice, à quelles forces cède-t-il?

Ce qui assure l'obéissance aux lois et aux magistrats et fait leur autorité, ce sont, en partie, les mêmes puissances trompeuses qui faussent nos jugements : la coutume. ■ La coutume fait toute l'équité, pour cette raison qu'elle est reçue. Qui la ramène à son principe, l'anéantit. » Fr. 294. « Qui obéit aux lois parce qu'elles sont justes obéit à la justice qu'il imagine et non pas à l'essence de la loi : elle est loi et rien davantage. » *Ibid.* « La justice est cc qui est établi et ainsi toutes les lois établies sont tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies. » Fr. 312. Aussi « Part de bouleverser les États est-il d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source. C'est un jeu sûr pour tout perdre. ■ Fr. 291. Cf. Bclz, *Mémoires*, édit. Feillet, t. i, p. 29.

(c'est la coutume aussi qui impose · le respect et la terreur » à l'égard des rois et de ceux qui détiennent l'autorité, par des associations d'images. « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, ...de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans accompagnement, imprime dans leurs sujets, le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare pas, dans la pensée, leur personne d'avec leur suite. · Fr. 308.

La force ensuite qui est ■ la reine du monde ». Fr. 303. En effet, dans un État, la *paix étant* le souverain bien », fr. 299, pour assurer la paix dans la justice, sa véritable base, il eût fallu que · le fort et le juste fussent ensemble ». Mais · on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice, et dit qu'elle était injuste et a dit que c'était elle qui était juste ». Et, comme «il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on n'a fait que cc qui est fort fût juste ». Fr. 298.

Puis l'imagination. Sans elle on n'aurait pas toute « la raison des effets ». Elle achève l'œuvre de la force et facilite l'œuvre de la coutume. La force est à l'origine des gouvernements : « tous les hommes veulent dominer, et ne le pouvant pas, et quelques-uns le pouvant. » Ceux-ci, devenus les maîtres, ordonnèrent vraisemblablement · que la force qui était entre leurs mains succéderait comme il leur plaît ». Fr. 304. Cf. Hobbes, *Leviathan*. « C'est là que l'imagination commence à jouer son rôle », en préparant la coutume. « Les cordes, qui attachent le respect à tel ou tel particulier, sont des cordes d'imagination. » Fr. 304.

Enfin, *la concupiscence* ou l'amour de soi. L'ordre

social assure à l'homme des avantages personnels, c'est pourquoi il l'accepte, car il accepte toujours ce qui sert ses intérêts. Ceux qui gouvernent doivent s'en souvenir. « Sachez que vous n'êtes qu'un roi de concupiscence et prenez les voies de la concupiscence. » Fr. 31 L Cf. fr. 335.

Et chose qui montre bien ce que vaut ta raison : de tels principes ont des résultats plus heureux que les principes les mieux établis par la raison. Il peut bien n'être pas très conforme à la raison de « distinguer les hommes par le dehors, comme par la noblesse ou par le bien », fr. 321, d'accepter pour roi « le premier fils d'une reine », fr. 320, voire « un sol qui succède par droit de naissance », fr. 313, comme si l'on choisissait « pour gouverner un vaisseau, celui des voyageurs qui est de la meilleure maison », Fr. 320. Mais, « à cause du dérèglement des hommes, les choses les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables. » *Ibid.* « Ce qui est fondé sur la raison n'atteint pas son but social, la paix. » Cf. fr. 319 et 320. « Si Platon et Aristote ont écrit de politique », c'était comme pour régler un hôpital de fous ». Fr. 331. Tout cela est « l'ordre de Dieu qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies ». Fr. 338.

Conclusion. « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière, j'entre en cliroi; comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître où il est et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable (tat. l r. 693.

b) L'homme ne peut nier sa misère; il a cependant une vraie grandeur. — Cette misère est réelle. Mais « l'homme passe in Uniment l'homme ». Fr. 434. L'univers l'écrase, mais par le fait qu'il pense, l'homme se place à un ordre infiniment supérieur. Il y a, en effet, « une distance infinie des corps aux esprits » et « tous les corps ne valent pas le moindre des esprits ». Fr. 793. « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends. » FT. 318. « L'homme n'est qu'un roseau... mais c'est un roseau pensant. » Fr. 347.

« Sa grandeur se conclut même de sa misère. ■ S'il a ces trois besoins profonds de vérité, de bonheur, de justice qu'il n'arrive pas à satisfaire, si ses facultés n'atteignent jamais complètement les choses, et si tout cela est misère, du moins il a ces besoins, ces facultés, et cela est grandeur. D'autre part, l'homme n'a conscience de sa misère et cela implique le souvenir d'une grandeur passée. « Ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme, par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure. » Fr. 409. « C'est être grand que de connaître que l'on est misérable. » Fr. 397. « Misère de l'homme, misère d'un roi dépossédé. » Fr. 398. Cf. fr. 416.

Enfin, de sa misère même, l'homme a su tirer des effets qui ne sont pas sans grandeur. « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice », fr. 453; c'est « comme un tableau de la charité », fr. 402; « les raisons des diètes marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. » Fr. 403. Cf. Nicole, *Traité de la grandeur*, c. iv.

c) L'homme se résume donc en contradictions. Comment expliquer et concilier ces contradictions? Tel est le problème de l'homme. — « Deux choses avertissent l'homme de toute sa nature, l'instinct et l'expérience », fr. 390, autrement dit, les aspirations et la réalité. Mais quel contraste! ■ La nature de l'homme se considère de deux manières : l'une selon sa fin et alors il est grand; l'autre selon la multitude, comme on juge de la

nature du cheval et du chien, d'y voir la course, et alors, il est abject et vil. » Fr. 415. Nous ne pouvons ni égaler nos forces à nos aspirations, ni réduire nos aspirations à nos forces, on l'a vu. « S'il n'y avait que la raison sans passions. S'il n'y avait que les passions sans raison. Mais ayant l'un et l'autre. Il est toujours divisé et contraire à lui-même. » Fr. 112. Cf. fr. 417. 418, 423.

• Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction! » l r. 434. Cf. fr. 437.

2. *Seule la religion chrétienne résout l'énigme de l'homme.* — L'homme est donc plus qu'imparfait, « un monstre incompréhensible ». Fr. 420. « Qui démêlera cet embrouillement? » fr. 431. car il le faut débrouiller. ■ Se divertir d'une telle question ne se comprendrait pas. Fr. 421.

On ne peut interroger que les philosophies ou les religions.

a) philosophies sont incapables de le résoudre. — Expressions de la sagesse humaine, limitée comme on l'a vu, il est au-dessus des philosophies de résoudre un tel problème. En fait, elles se montrent incapables de concilier dans le même sujet les contrariétés si visibles de l'homme; elles se contentent de supprimer l'une d'elles et de ramener à l'autre, la nature humaine. Elles ne donnent pas ainsi la raison des effets et n'expliquent pas les faits. Cela se vérifie facilement.

Dans l'*Entretien avec M. de Saci*, Pascal avait ramené les doctrines philosophiques touchant la nature de l'homme aux systèmes d'Épicure ou des *dogmatiques*, et de Montaigne ou des *pyrrhoniens*, le premier « d'une superbe diabolique », ne voyant que la grandeur de l'homme et par conséquent ne rendant pas compte de ses trop visibles misères, le second ne voyant que la faiblesse et par conséquent ne rendant pas compte de son incontestable grandeur. [*Apologie* maintient la distinction.

Sur la question de la connaissance, dit-elle, *dogmatiques* et *pyrrhoniens* s'opposent : pour les *dogmatiques*, « de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels et par conséquent de la puissance de la raison, pour connaître le réel. Mais les *pyrrhoniens* opposent : « Quelle preuve apportez-vous de la vérité des principes ? Le sentiment naturel » ; c'est tout. Or « l'incertitude de notre origine ... renferme celle de notre nature », et « hors la folie », je ne puis savoir « si l'homme a été créé par un Dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure » ; et « hors la foi », l'homme ne peut avoir l'assurance ...s'il veille ou s'il dort ». Fr. 434. Au fond « le pyrrhonisme est le vrai », puisque « avant Jésus-Christ les philosophes devaient naître sans raison et par hasard ». Fr. 432. Mais le pyrrhonisme ne rend pas compte de tout, car « si nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme ». Fr. 395.

Mêmes affirmations contradictoires sur l'aptitude de l'homme au bonheur. Le voyant « partagé entre l'orgueil qui le soustrait à Dieu et la concupiscence qui l'attache à la terre », les philosophes ne savent « ni quel est son véritable bien, ni quel est son véritable état ». Les uns, les stoïques, lui ont dit : « Bénéfitez au dedans de vous-mêmes », c'est là qu'est le bonheur. Ils l'ont ainsi précipité dans la superbe » et déçu.

Les autres disent : Sortez en dehors; recherchez le bonheur en vous divertissant et ils l'ont également déçu, Fr. 465; cf. fr. 430.

Sur la propension de l'homme au bien, même opposition : « les uns considérant la nature de l'homme comme incorruptible, les autres comme irréparable. » Ceux-là, « s'ils connaissaient l'excellence de l'homme en ignoraient la corruption et se perdaient dans la su-

perbe »; ceux-ci, · s'ils reconnaissaient l'infirmité de la nature, en ignoraient la dignité · et la précipitaient dans la paresse et le désespoir. Fr. 135.

Conclusion, · La nature confond les pyrrhoniens et la raison... les dogmatiques. Que deviendrez-vous, ô hommes, qui cherchez votre véritable condition par votre raison naturelle? Connaissiez donc, superbe, que paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile ...et entendez de votre maître, votre condition véritable. Écoutez Dieu, i r. 131; cf. fr. 693.

b) *Les religions que disent-elles?* — a. Dieu évidemment, s'il a parlé, ne parle pas par toutes. *Si donc il y a une vraie religion, elle doit* : 1° rendre compte de toutes « les étonnantes contrariétés » de l'homme. « Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et quelque grand principe de misère. » Fr. 130; cf. fr. 448. 2° Assurer par un secours nécessairement surnaturel cette vérité et ce bien moral auxquels l'homme ne saurait atteindre naturellement, sans quoi, comme les philosophes, elle serait inutile». Fr. 78.3° L'expérience démontrant ceci: Le bonheur n'est ni hors de nous ...ni dans nous », fr. 165, et * le gouffre in Uni qu'est le cœur de l'homme, « ne peut être rempli que par un objet infini et immuable. Dieu », fr. 425, la vraie religion devra donc nous montrer « que notre vraie félicité est d'être en Dieu » et nous · obliger de l'aimer ». Puis. « nos concupiscences nous détournant de Dieu, elle nous rendra raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien »; elle nous enseignera « les remèdes à nos impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes ». Fr. 130. Cf. fr. 112 ; « La vraie nature de l'homme, son vrai bien, et la vraie vertu et la vraie religion, sont choses dont la connaissance est inséparable. »

b. Or, sur ces points, les religions autres que la chrétienne se sont montrées impuissantes à l'égal des philosophes. — Ainsi la mahométane qui nous a donné les plaisirs de la terre, pour tout bien, même dans réternité ». Fr. 430.

c. *Seule la religion chrétienne répond aux exigences de la vraie religion*, - x) *Par sa doctrine du péché originel, elle explique les contradictions de l'homme*. « Vous n'êtes plus dans l'état de création, dit à l'homme la sagesse de Dieu, car j'ai créé l'homme saint, innocent, pur, rempli de lumière et d'intelligence. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent et dans les misères qui l'alligent. » Qu'est-il donc arrivé? Le péché, le péché d'orgueil. *L'homme* s'est soustrait à la domination, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même. » Le péché a appelé le châtiment : la perte de la grâce et, par là, l'ignorance et la concupiscence : « Je l'ai abandonné à lui: toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. Les sens, indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Il reste aux hommes quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature. » Fr. 130. Ainsi parle le livre le plus ancien du monde, livre extraordinaire que les chrétiens ont reçu des Juifs — qui en ont été ainsi à travers les siècles, les aveugles gardiens — comme un livre sacré, dans lequel sont exposées les volontés de Dieu et l'histoire de l'homme, la *Hiblc*.

Comme s'éclaire le mystère de l'homme! Comme s'expliquent sa misère : qui est misérable est puni; ses contradictions : les philosophes, plaçant la grandeur et la faiblesse dans le même sujet, ne pouvaient les concilier; la folie les montrant dans deux sujets différents, l'homme avant le péché, avec la grâce, et l'homme

après le péché, privé de la grâce, les concilie admirablement. Et l'expérience confirme la foi : « Observez-vous vous-mêmes et voyez si vous ne trouvez pas en vous les caractères vivants de ces deux natures. » Fr. 130. La raison des effets · la voici donc : le péché originel.

Mais, dit le *libertin*, ce péché est · incompréhensible ». Possible. Mais notre raison n'est pas la mesure du réel et « ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être ». Fr. 430. Et, si « ce mystère est le plus éloigné de notre connaissance », sans lui, · nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes », de sorte que « l'homme est plus incompréhensible sans ce mystère » que ce mystère n'est incompréhensible à l'homme. Fr. 134. Ce mystère ainsi présenté prend toute la valeur d'une explication rationnelle.

β) *Elle offre en Jésus-Christ le remède à toutes nos misères*, · C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez en vous-mêmes le remède à vos misères. Les philosophes vous l'ont promis et ils n'ont pu le faire... Ils n'ont fait seulement connu les maux. » Fr. 130. Or, deux mots résument toute la religion chrétienne :

Adam, Jésus-Christ. ■ *Ibid.*, et fr. 523. Par la faute d'Adam. l'homme est · déchu de Dieu »; par Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et l'homme déchu », sont réparées les suites du péché originel. Fr. 517.

Par Jésus-Christ et par lui seul, est effacée notre ignorance : · Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine. · *Ibid.* : · Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. » Fr. 548. L'homme s'égare s'il ne connaît à la fois Dieu et sa misère. Or, « on peut bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu, mais on ne peut connaître Jésus-Christ, sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère. » Fr. 556. « Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses. » *Ibid.*

Sans l'Écriture qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la propre nature. » Fr. 548.

De même pour le bien et le bonheur et en face de la concupiscence. · Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice ou la misère; avec Jésus-Christ l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre félicité. Hors de lui, il n'y a que vice, misère, désespoir. Fr. 516. « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons Dieu et notre misère. » Fr. 527. « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. » Fr. 311. Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble. » Fr. 542.

Conclusion. « Si Pascal n'a pas entendu donner par là une démonstration rigoureuse de la vérité de la religion chrétienne, non plus que du péché originel, du moins, il a voulu montrer que cette religion a cette première et importante marque de vérité qu'elle comprend tout l'homme et qu'elle est faite pour tout l'homme. ■ Delbos, *La philosophie française*. Paris, 1919, p. 86. En d'autres termes, le christianisme n'est pas démontré divin, mais ce fait, que seul il explique l'énigme de l'homme, que seul il propose le remède à l'état monstrueux de l'homme et qu'ainsi seul il s'adapte à l'homme, lui donne chance de venir de Dieu et s'impose à l'attention de tout homme honnête et qui pense. Le *libertin* se doit donc de continuer son enquête sur les croyances chrétiennes. Et c'est le problème de Jésus-Christ qui s'impose à lui.

DEUXIÈME PARTIE. DÉMONSTRATION DIRECTE DE LA VÉRITÉ DU CHRIST'AXIOME ET DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST. — 1° De la méthode à suivre et de l'état

d'âme ou se mettre. I. *L'objet lion possible*. - Tout cela je l'accepte, pourra « lire tel *libertin*. Mali «lès que je tente de poursuivre · je ne vois partout qu'obscurilés ». Fr. 227. Je me heurte a de multiples antinomies. Fr. 229. · Incompréhensible que Dieu soit et qu'il ne soit pas; «pie l'âme soit avec le corps et que nous n'ayons pas d'âme; «pie le monde soit créé et qu'il ne le soit pas; que le péché originel soit et qu'il ne soit pas. Fr. 230.

(l'est que vous vous y prenez mal. Il x a une méthode à suivre, un état d'âme ou se mettre. Sur des conceptions analogues, mais non Identiques, antérieures à Pascal ou contemporaines, voir Deditu, *Survivance et influence de l'apologétique traditionnelle dans les Pensées*, dans *Revue d'histoire littéraire*, octobre-décembre 1930, p. 196.

2. *La vérité religieuse est de l'ordre de la charité* (fr. 760 et 793). — La méthode à suivre est commandée par ce fait qu'il y a trois mondes ou *trois ordres* de choses «pii sont à une infinie distance l'un de l'autre, les deux supérieurs posant une transcendence par rapport à l'ordre immédiatement inférieur, de sorte que le passage ascendant de l'un à l'autre est impossible. Or chacun de ces ordres est connu différemment.

Il y a le *monde des corps*, ce monde charnel que saint Paul oppose au monde spirituel, qui appartient « aux rois, aux riches, aux capitaines, a tous ces grands de chair ». Les sens et la science expérimentale nous le font connaître, incomplètement, il est vrai, puisqu'il se perd en deux infinis et que nous sommes hors de proportion.

Il y a le *monde de la pensée* — selon la distinction cartésienne — qui a. lui aussi, ses grands et ses rois, les curieux et les savants, les gens d'esprit, les grands génies », et dont le représentant contemporain est Descartes. Cf. fr. 76 sq. Entre ce monde et le précédent, aucune proportion. Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela, et les corps, non. » Cf. fr. 317. Dans les choses de la nature, l'homme charnel voit l'agréable ou Putille: l'homme de la pensée, le philosophe voit « nombre, espace et mouvement », fr. 89. et compose la machine tout entière. Fr. 79. Il s'occupe de connaître l'organe de la pensée, l'âme, sa nature et sa destinée, fr. 72 et 191; de fixer la loi morale à laquelle est soumis l'être humain, fr. 191; il s'élève même jusqu'à la notion de Dieu. Fr. 233. 496. 556.

Deux puissances intellectuelles interviennent ici. le cœur et la raison. · Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. · Fr. 282. Le cœur, selon le mot de Sully-l'rudhomme, *La vraie religion selon Pascal*. in-8°. 1995. p. 30, est pour Pascal « la racine commune de sentir et de connaître ». Il est la connaissance, mais spontanée, immédiate. intuitive et non démonstrative. Cf. fr. 282. Il est aussi « inclination ». fr. 282. 281. 287. 288. - instinct ». fr. 281 et 282, c'est-à-dire mouvement spontané de l'âme qui, dans la vérité entrevue, sent son bien propre et y adhère avec la plus entière certitude. Ainsi s'explique notre croyance en ces jugements de valeur que porte spontanément *l'esprit de finesse*, dans la vie sociale, en ces principes premiers, auxquels se réfère toute démonstration, mais qu'aucune ne peut établir, dans l'ordre scientifique aussi bien que dans l'ordre moral et esthétique. · La vraie morale, dit Pascal, se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit », car « la morale du jugement est celle du sentiment et la morale de l'esprit, qui voudrait s'établir par démonstration, est sans règle » ou incapable d'établir ses principes. » Fr. 4. De même « la vraie éloquence se moque de l'éloquence ». *Ibid.*; cf. fr. 32, et *Art de per-*

suader, I. IX, p. 271-274. 141 science, si on voulait la fonder sur la raison, devrait « tout définir et tout prouver ». *De l'esprit géométrique*, t. ix, p. 242. Impossible. C'est donc le cœur qui lui fournit ses principes. « Le cœur sait qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis. Les principes se sentent; les propositions se concluent. » Fr. 282. Ici donc, comme dans le reste. · notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». Fr. 274.

Des principes fournis par le cœur, la raison raisonnante déduit, mais le cœur, · avec la multitude d'appétits, de passions, de mouvements passagers ou durables » que représente ce mot, ne cesse d'intervenir dans nos opérations intellectuelles réfléchies, sauf dans les sciences mathématiques. Cf. Laporte, *ccrur et la raison selon Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. 1. 1927. p. 0 \ sq. 255 »q.

Il y a, enfin, le *monde ou l'ordre de la charité*, où la grandeur est celle de la sagesse », dont les grands sont les saints, et le roi, Jésus-Christ. (est le monde de la vérité pleine et entière qui est Dieu. Mais Dieu, on ne le connaît, comme il doit être connu, que par la grâce qui est charité, amour de Dieu. « Les saints disent, en parlant des choses divines, qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité. · *Art de persuader*, t. tx, p. 272. C'est pourquoi l'unique objet de l'Écriture est la charité ». Mais « tous les corps et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité, (cia est d'un ordre infiniment plus élevé : surnaturel. » Fr. 793.

3. *Pur conséquent, qui se tient dans l'ordre de la pensée et du raisonnement ne peut aboutir qu'à une notion de Dieu incertaine et inutile*. — · Incompréhensible que Dieu soit, incompréhensible qu'il ne soit pas », fr. 230 : la raison du *libertin* ne peut guère sortir de là.

Sans doute, notre *ccrur* aime l'être universel naturellement », fr. 277, en ce sens qu'il aspire au bien universel. absolu, en plénitude, que, dans la réalité. Dieu seul est ce bien et « tue. s'il se révélait à notre cœur, notre cœur serait nécessairement attiré vers lui. Mais, dans l'état présent, « l'homme aime soi-même, naturellement », fr. 277. et « ne peut aimer que soi », fr. 100; « Il y a donc une opposition invincible entre Dieu et nous », fr. 170. et comme « nous ne croyons que ce qui nous plaît », fr. 99. nous ne pouvons, par notre seule raison, connaître Dieu vraiment.

Mais ne peut-on prouver Dieu, par les ouvrages de la nature? Aux croyants, oui; « car ceux qui ont la foi voient incontinent que tout ce qui est n'est pas autre chose que l'œuvre du Dieu qu'ils adorent », fr. 213; aux impies, non. D'abord « qui connaît mieux les choses qui sont Dieu, que l'Écriture »? fr. 242. Or. en face de la nature, les auteurs canoniques ont pu chanter la gloire de Dieu, mais aucun · jamais, ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu ». « A des athées endurcis », peut-on espérer faire accepter l'existence de Dieu en faisant valoir uniquement « le cours de la lune ou des planètes », fr. 242. à la manière de Rousseau, dirions-nous aujourd'hui, ci. art .Dieu (*Connaissance naturelle de*), t. iv, col. 805, ou parties preuves en forme, comme celle-ci de Grotius, *De veritate religionis Christiana*, l. i. c. vu : « Il n'y a point de vide, donc, il y a un Dieu. · Fr. 243. Cela ne peut qu'amoindrir la religion aux yeux des impies et les faire sourire. *Ibid.* · Dieu est un Dieu caché », lui-même le dit dans l'Écriture. Fr. 194 et iv. *Lettre à Mlle de Roanne*, t. vi, p. 88. · Si le monde subsistait pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité reluirait de toutes parts d'une manière incontestable. Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. ·

Fr. 556. (cf. Stapfer, (ne *histoire du sentiment religieux*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1908. I. vr, p. 312: l'auteur dit de saint François de Sales : « C'est une chose remarquable que eet aimable évêque, qui offre avec Fénelon tant de ressemblances, ne se soit pas amusé aux preuves physiques de l'existence de Dieu, quoiqu'il aimât la nature. »

Descartes arguant *a contingentia mundi*, fr. 169, ou partant de la nécessité du premier moteur, car il a bien etc oblige de faire donner par Dieu « une chique* naude pour mettre le monde en mouvement ». fr. 77, a pu se démontrer l'existence de Dieu. On peut dire aussi qu'il y a une vérité substantielle, « voyant tant de choses vraies qui ne sont pas la vérité même », fr. 233; * que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendant d'une première vérité en qui clics subsistent et qu'on appelle Dieu. » Fr. 556. Cf. Bossuet. *De la connaissance de Dieu*, c. iv. § 5. Ces preuves métaphysiques peuvent être préférables aux preuves physiques, mais clics sont si éloignées du raisonnement des hommes, quelles frappent peu. et. quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais, une heure après, ils craindraient de s'être trompés». Fr. 513. Cf. fr. 517; et fr. 78 : « Descartes incertain. »

À quelle connaissance de Dieu aboutit d'ailleurs cet effort? « Selon les lumières naturelles, s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport avec nous; nous sommes donc incapables de connaître ce qu'il est. » Fr. 233. Si, en effet, comprendre c'est ramener une chose à des idées claires et distinctes, donc délimiter, Descartes a raison d'écrire : « Il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être compris par le fini ». *Principes*, I, 39. Et à quoi servirait une connaissance purement rationnelle de Dieu et par conséquent purement notionnelle? « Quand un homme serait persuadé », d'après les preuves métaphysiques, « qu'il y a un Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup plus avancé pour son salut. » Fr. 556. Il ne connaîtrait que « le Dieu des philosophes et des savants », *Memorial*, un Dieu abstrait et non le Dieu réel, concret, qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien ». Fr. 544. Cf. fr. 519. « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer! » Fr. 289. Cf. fr. 191 : « La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu »; et Bossuet, *loc. cit.*, c. iv, J 10: Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer. » Ainsi, conclut Pascal, « toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine », fr. 79, et il abandonne la religion naturelle ou le déisme à toutes les critiques des incrédules. Fr. 556.

4. *Mais qui se trouve placé dans l'ordre du cœur ou de la charité, c'est-à-dire du cœur inspiré par la grâce, a de Dieu une connaissance certaine et la seule utile.* — C'est sur ce plan supérieur que se concilient toutes les contradictions où s'épuise la raison.

Dès lors. « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison ». Fr. 278. Mais ce n'est pas le cœur corrompu par le péché, où est substitué à l'amour de Dieu l'amour de soi; c'est le cœur purifié, retourné par la grâce qui a rétabli l'ordre et substitué à l'amour de soi l'amour de Dieu : « Dieu fait sentir à cette âme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer », fr. 511 ; c'est le cœur à qui il se fait ainsi connaître : « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Fr. 278. Où il n'y a pas « sentiment du cœur », la foi « n'est qu'humaine et inutile pour le salut ». Fr. 282.

Et cette connaissance de Dieu est aussi certaine que toute autre connaissance par le cœur. « Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. » *Ibid.* Le

Dieu ainsi connu est autre que le « Dieu des philosophes et des savants », *Mémorial*, ou que le Dieu « auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments : c'est la part des païens et des épicuriens », ou qui exerce sa providence, pour donner une longue suite d'années à ceux qui l'adorent : « c'est la portion des Juifs. » fr. 556; c'est « le Dieu <l'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ ». *Mémorial*, « un Dieu d'amour et de consolation qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède, un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s'unit au fond de leur âme, qui h remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour, qui la rend incapable d'autre fin que de lui-même. » Fr. 556; cf. fr. 286. Ce Dieu, Pascal le connaissait bien par sa propre expérience. Cf. le *Mémorial*.

5. *Comment l'homme s'élève-t-il à l'ordre de la charité?*

Ce n'est certes pas par lui-même; la chose est impossible, puisqu'il ne peut aimer que lui-même. Aussi « la foi est un don de Dieu » et non « un don de raisonnement ». Fr. 279. Cela est. on l'a vu, « d'un autre ordre, infiniment plus élevé, surnaturel ». Fr. 793. D'ailleurs, « impossible que Dieu soit la fin, s'il n'est le principe ». Fr. 488. Et ainsi l'on passe d'un seul coup de la nature à la grâce et non par une lente ascension. Cf. fr. 218.

Mais, puisque l'homme ne peut aimer que lui-même depuis le péché originel qui ne peut être supprimé, et que la concupiscence lui est comme une seconde nature, lui est-il possible d'aimer Dieu? — Cela se peut si l'homme devient « membre de Dieu ». Incorporé à Dieu, il trouve son bien propre à aimer Dieu. « Être membre c'est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps... Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, croit être un tout, et veut se faire centre et corps lui-même. Mais il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être... Enfin, quand il vient à se connaître, il ne s'aime plus que pour le corps. » Par sa nature « il ne pourrait aimer que soi-même. » Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui, pour lui ; *qui adhivret Deo unus spiritus est.* » Fr. 483. Cf. *Fragments sur tes membres*, 474-483.

Tout cela se fait par Jésus-Christ médiateur. Le problème de Dieu devient le problème de Jésus-Christ.

Mais est-il possible que l'homme « déchu, devenu semblable aux bêtes », devienne membre de Dieu « et comme participant de sa divinité ». Fr. 43 L Oui, par la médiation de celui en qui toutes les contradictions sont accordées, fr. 681, de Jésus Christ, homme-Dieu. Partageant son humanité, l'homme en lui s'unit à Dieu et en lui est introduit dans « l'ordre de sainteté et de charité ». Fr. 793. Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu. » Fr. 517; cf. 242 : *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.* C'est, du reste, la seule façon utile de connaître Dieu : « *Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt.* C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se lire sans Jésus-Christ. » Fr. 513; cf. 556. « Sans l'écriture, sans le péché originel, sans médiateur nécessaire promis et annoncé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale. Mais, par Jésus-Christ en Jésus-Christ, on prouve Dieu, et on enseigne la morale et la doctrine. Jésus-Christ est donc le véritable Dieu « les hommes, » Fr. 517. L'homme doit donc s'unir par la foi à ce « Kédempteur qui, unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché, pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine ». Fr. 556.

Le problème de Dieu devient ainsi le problème du Christ.

2. *Application de la méthode.* 1. *La première démarche : sortir de l'indécision : le pari* (tr. 233). — • S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car clic n'cit pas certaine ; impossible, en elle!, de la faire accepter de la seule raison, sans qu'il subsiste aucun doute. < Mais combien de choses fait-on pour l'incertain? Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc.; mais il n'a pas vu que la règle des partis démontre qu'on le doit. • Fr. 231.

litant donné ce (pii est acquis, l'incrédule, s'il n'est pas assez convaincu pour vivre en chrétien, ne peut plus vivre connue par le passé, sans une nouvelle décision : i est honnêteté : il n'a plus sa sécurité antérieure. • qu'ils soient, du moins, honnêtes gens », fr. 191; mais c'est aussi nécessité : • Vous êtes embarqué. Il faut choisir. — Je resterai dans mon doute. — Il ne se peut. Vivre c'est choisir. Si vous ne vivez en chrétien. vous prenez parti contre Jésus-Christ. »

Que faire? Ce que Ton fait en pareil cas, quand il faut agir ct que la solution rationnelle ne sc voit pas avec certitude : on choisit la façon d'agir qui nous assure le mieux contre toute duperie; autrement dit, l'on pèse les chances de gain cl de perte cl l'on choisit, en toute raison, le parti qui a pour lui le plus de chances de gain.

Vous hésitez donc entre la foi en Jésus-Christ, qui signifie vie austère, oubli de soi-même, mais qui promet à cc prix, après la mort, un bonheur sans limites et sans fin, ct celle philosophie de *l'honnête homme*, <pii prétend se sullre à lui-même et s'assurer les joies sûres de la vie présente; en termes simples, vous hésitez entre ces deux aflirmalions : Dieu est, ct Dieu n'est pas. Appliquez donc ici la règle des partis; calculez les gains. Cc faisant, vous agissez raisonnablement. «Votre nature a deux choses \wedge craindre, l'erreur el la misère. • Dans le cas présent • votre raison n'est pas plus blessée, puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. » Reste donc la question • béatitude », bonheur. « Pesons alors le gain et la perte en prenant croix (pie Dieu est. Si vous gagnez, vous gagnez tout », puisque vous gagnez un bonheur éternel; • si vous perdez, vous ne perdez rien », puisque vous aboutissez au néant.

Objection : « Cela est admirable; il faut gager », concède l'incrédule; • mais je gage peut-être trop •, puisque je renonce ù ce qui me plaît en ce monde el qui est sûr, pour une vie austère ct une récompense dont je ne suis pas certain. Qu'aurai-je gagné si Dieu n'est pas? »

En réponse, Pascal précise sa pensée. Il examine les cas possibles en s'acheminant vers le réel, ct en des termes (pie peut traduire le calcul des probabilités. Sa conclusion logique — et mathématique — sera : le parti raisonnable est de gager que Dieu est.

Réponse : P9 hypothèse. — L'avantage d'un pari ressort des enjeux, ainsi que des chances de gain cl de perle. Supposons dans le cas présent « pareil hasard de gain el de perte », l'enjeu entre donc seul en compte. Dès lors, si, en gageant que Dieu est. vous risquez de gagner deux vies pour une, ■ vous pourriez gager, raisonnablement, en bon calcul, puisque en sacrifiant quelques joies de ce monde, vous auriez une chance sur deux de gagner deux existences. -- C'est insuffisant. Soit. Supposons, toujours dans les mêmes conditions, qu'il y ait • trois vies ù gagner ; si vous vous rappelez (pic vous êtes « forcé de jouer », vraiment. • vous seriez imprudent de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois ». Ici, vous devez donc gager pour Dieu.

hypothèse. — Exposée dans une phrase obscure, (pie Port-Royal a supprimée, (pic Havel dit • incompréhensible •, *Pensées*, t. i, p. 150, η . 1, elle s'explique

de la façon que nous allons dire. Cf. bachelier, *Le part de Pascal*, dans *Revue philosophique*, 1901, t. i, p. 625 sq.

Supposons ceci ; au lieu d'une durée limitée de vie et de bonheur humains, on risque de gagner, en gageant pour Dieu. « une éternité de celle même vie el de cc meme bonheur ». S'il y a toujours pareil hasard de gain et de perle, il faut de toute évidence gager pour Dieu; même • s'il y avait une infinité de hasards dont un seul serait pour nous », l'un aurait encore raison de gager semblablement; ce servit - gager un pour deux • : deux infinis s'éliminant l'un par l'autre, il reste comme gain possible • une vie ordinaire, *plus* un bonheur inaltérable ». bachelier, *loc. cit.*, p. 623.

Dans les mêmes conditions de chance, qu'à la durée de la vie ct du bonheur s'ajoute la qualité cl qu'il y ail • une infinité de vie infiniment heureuse a gagner », deux infinis s'éliminant comme précédemment, cl puisque • vous êtes obligé a parier, vous agiriez de mauvais sens », en ne gageant pas pour Dieu. Cela vous le *devez* même. Vous risquez, en elTcl, de gagner. « à chances égales », vie ct bonheur, comme dans le cas précédent, *plus* la multiplication de ce bonheur par un infini soit de degré, soit de durée. • Le jeu est donc de un pour trois. » *Id.*, *ibid.*

*J*hypothèse.* — Ces hypothèses ne sont que des préparations. Mettons-nous dans la vérité. En gageant pour Dieu, on risque de gagner • une infinité de vie infiniment heureuse », donc • une vie de bonheur multipliée par deux infinis », *id.*, *ibid.*, p. 627, et « avec le gain aussi assuré que la perte », ou. mettons les choses au pire, « avec un hasard de gain », non plus toutefois contre « une infinité de hasards de perte », mais contre • un nombre fini. • Et que gage-l-on? Une façon de passer la vie présente, un bien Uni, on pourrait presque dire, le néant. Dans ces conditions, el puisque l'on est • obligé de Jouer », ne faudrait-il pas • renoncer à la raison » pour ne pas gager pour Dieu?

Nouvelle objection. — Dans tout cela, dit l'incrédule, je ne vois qu'une chose, c'est que • je m'expose », je risque un bien Uni pour un bien infini, c'est vrai; mais le fini est certain, l'infini incertain. Or, entre le certain ct l'incertain, Il y n l'infini. Avec vos façons de calculer, le bien fini mais certain que je risquerais vaut, \wedge tout le moins, autant que le bien infini mais incertain, auquel je le sacrifierais. Je suis donc raisonnable en m'en tenant ù ce que j'ai.

Réponse et conclusion. — En aucun jeu, l'mccrtitude du gain est-elle absolue, comme il le faudrait pour qu'elle fût ù l'inlini de la certitude? « Les hasards de gain ct de perle • se mesurent el l'on peut établir leurs proportions. • S'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal. • Quand il s'agit, non plus « d'égal contre égal », mais d'un bien inUni contre un fini, le nombre des chances pour ct contre étant fini, la raison Impose toujours de risquer le fini pour l'inlini. Or ici, vous pouvez accorder qu'il y a • pareil hasard de gain et de perte •; puis au fond, vous ne risquez rien du tout : gageant que Dieu est, « vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, ami véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les delices; mais n'en aurez-vous pas d'autres? » • Il n'y a que la religion chrétienne <qui rende l'homme heureux. » Fr. 542. Cf. 510 et 313.

Le pari montre donc à l'incrédule que, quelles que soient les antinomies auxquelles se heurte sa raison, il lui /aut gager pour Dieu; autrement dit qu'il n'y a pas absurdité, mais sagesse, une sagesse qui commande, à rechercher la foi en Jésus-Christ.

2. *Quels moyens assurent la foi en Jésus-Christ ?* • l) y a trois movens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. » Fr. 215.

L'inspiration ou la grâce est la condition nécessaire, puisqu'on est dans l'ordre de la charité. La religion chrétienne n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration; les inspirations seules peuvent faire le vrai et salutaire effet. » *Ibid.* Elle seule, elle peut même être une condition suffisante. • Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. C'est Dieu lui-même qui les Incline à croire, et ainsi ils sont très efficacement persuadés. » Fr. 287.

Toutefois, l'homme ne doit pas attendre passivement l'heure de Dieu. Vous qui obéissez, à la sagesse et cherchez, la foi, apprenez, de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien » quel chemin vous devez, suivre et comment l'on guérit du mal « dont vous voulez guérir ». Fr. 233. Il faut ouvrir son esprit aux preuves et s'y conformer par la coutume et s'offrir par les humiliations aux inspirations ». Fr. 215.

La raison ou l'étude des preuves. — « Deux excès : exclure la raison; n'admettre que la raison. » Fr. 253. • La foi est un don de Dieu » et non « un don de raisonnement », fr. 279; elle est « différente de la preuve », puisque « l'une est humaine et l'autre un don de Dieu », néanmoins l'étude des raisons de croire n'est pas inutile. « La preuve est souvent l'instrument de la foi, *fides ex auditu*. » Fr. 248. Puis, si les preuves ne convainquent (pie l'esprit », fr. 252, c'est déjà quelque chose. La raison nous commande, *en effet*, bien plus Impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un, on est malheureux et en désobéissant à l'autre, on est un sol. Fr. 315. Puis les preuves nous enlèvent tout motif de nous refuser « à l'inclination de suivre la religion. si elle nous vient dans le cœur », fr. 289, et « une fois que l'esprit a vu où est la vérité », il devient légitime de se pénétrer d'une croyance par la coutume.

La coutume ou l'automatisme cherché. — « Nous sommes automate autant qu'esprit ». Fr. 252. L'étude des preuves n'est donc pas l'unique moyen — purement humain — d'acquérir une croyance, ou de s'y prêter, ou de la garder. Par la coutume, en effet, un sentiment est créé, qui nous fait agir automatiquement et comme par instinct. la coutume dicte souvent nos jugements; elle fait la force des lois, on l'a vu. C'est elle qui fait les mœurs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Elle fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense... L'habitude, sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline nos puissances à celle croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. » *Ibid.* Et qui ne le sait? « La raison agit avec lenteur et avec tant de vues ou tant de principes, qu'à toute heure, elle se trompe ou s'égare, le sentiment agit en un instant et est toujours prêt à agir » et, « quand la raison prononce et que l'automate est incliné à croire le contraire », il est Impossible de suivre la raison. *Ibid.*

En conséquence : qui a la foi doit vivre sa foi, « afin de s'abreuver, de se teindre de sa croyance, autrement elle sera toujours vacillante ». *Ibid.* Ci. fr. 89 : « Celui qui s'accoutume à la foi, la croit et ne peut plus croire autre chose. » — L'incrédule qui a vu que croire est chose fondée en raison, mais objecte encore. : « Bien ne paraît », fr. 247, qu'il incline en lui vers la foi l'automate par la coutume. Fr. 252. C'est même là, la conséquence logique, immédiate, du pari. Vous voyez, qu'il faut aller à la foi et vous voulez, y aller ». Comment donc ont fait ceux qui, partis du même point que vous, sont arrivés? En faisant tout comme s'ils croyaient. Fr. 233. D'abord, ne permettez, donc pas à l'automate de s'incliner au contraire de la religion ». Fr. 252. Ne vous faites pas d'illusion en effet : « C'est

la concupiscence et non la raison qui nous fait fuir la religion. Ne dites pas : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, si j'avais la foi... Mol, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs », fr. 240, et combattu vos passions. Elles sont votre grand obstacle. » Fr. 233. « L'n Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié. » Fr. 737. Inclinez ensuite l'automate dans le sens même de la foi, « en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement. cela vous fera croire et vous abêtera », fr. 233; c'est-à-dire, non pas vous rendra Inintelligent, ce qui n'aurait aucun sens, ni vous fera croire — malgré votre raison — ce (pic Pascal, d'après Cousin, on l'a vu, aurait cherché pour lui-même, — mais pliera en vous l'automate, la machine, la bête, au sens cartésien du mot, et vous fera prendre des habitudes qui auront la nécessité d'un instinct. Cf. *Œuvres*, t. xrn, p. 154, n. 1; Gilson, *Revue d'Idéologie et de philosophie religieuses*, juillet-août 1921, et Baudin, *loc. cit.*, avril 1924.

Que l'incrédule ne dise pas. A quoi bon? puisque « selon la religion même, quand il croirait ainsi, cela ne servirait de rien ». Fr. 247. L'inspiration suppose des dispositions morales dont la première est l'humilité. Or. (pii se conforme à la fol parla coutume, « s'offre par les humiliations aux inspirations ». Fr. 245. Car, si « c'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités, c'est être superbe de ne pas vouloir s'y soumettre ». Fr. 249. « Il faut (pie l'extérieur soit joint à l'intérieur, pour obtenir de Dieu, c'est-à-dire, que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc., alla que l'homme qui n'a pas voulu être soumis à Dieu k soit maintenant à la créature. » Fr. 250.

3° *L'étude, des preuves.* — 1. *Leur énumération.*

• 10 La religion chrétienne par son établissement, par elle-même établie si fortement, si doucement étant si contraire à la nature; 2° la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne; 3° les merveilles de l'Écriture sainte; 40 Jésus-Christ en particulier; 50 les apôtres en particulier; 60 Moïse et les prophètes en particulier; 70 le peuple juif; 8° les prophéties; 9° la perpétuité, nulle religion n'a la perpétuité; 10° la doctrine, qui rend raison de tout; 11° la sainteté de cetle loi; 12° par la conduite du monde. » Fr. 289.

Ce sont là uniquement des preuves par les faits faits de l'histoire ou de l'expérience morale, car les faits de cette sorte comme ceux de la nature commandent la soumission des esprits. Ce sont là aussi les preuves traditionnelles de la divinité de Jésus-Christ. L'une d'elles a déjà été exposée : « La doctrine, qui rend raison de tout »; c'est celle preuve qui a obligé le *libertin* à chercher la fol et à étudier les autres preuves.

Pascal s'en fût-il tenu à ces preuves? Dans quel ordre les eût-il développées? On ne sait.

2. *Leur force démonstrative.* — Faut-il attribuer à Pascal cette vue où Filleau dit être son écho : peut-être ne peut-on démontrer dans la rigueur de la géométrie qu'aucune de ces preuves en particulier soit indubitable, elles ont néanmoins une telle force, étant assemblées, qu'elles convainquent tout autrement que ce que les géomètres appellent démonstration », *Qu'il y a des démonstrations...*, dans *Rev. de métaph. et de mor.*, 1923. p. 220? En d'autres termes. Pascal eût-il pensé, comme Newman, (pie la certitude que l'on en tire vient de leur convergence, alors que, prises séparément, ces preuves ne donneraient que des *probabilités*? J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 317 et n. 3, juge que Pascal a pensé ainsi et que le cœur fait la synthèse.

Sans doute Pascal juge forte l'impression de ces preuves qui convergent : Il est indubitable qu'après cela — il vient de les énumérer — on ne doit pas refuser de suivre l'inclination de la suivre (la religion). » Fr. 289. Il sait d'ailleurs (pic l'ordre du cœur * con-

siste à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours », fr. 283, autrement dit, que, pour produire une conviction morale pratique, il faut presser l'âme dans le même sens, mais de plusieurs côtés. Toutefois, si, parmi les preuves données, telle ne lui semble pas de nature à prouver seule, pour une âme bien disposée, évidemment, la divinité de Jésus-Christ : ainsi la preuve psychologique de la consécration du christianisme par rapport à l'âme déchue, voir col. 2131 — d'autres preuves, la concordance entre les prophéties et les actes du Christ, par exemple, lui semblent une preuve décisive à elles seules : « Par là, toutes les prophéties étant accomplies, le Messie est prouvé pour jamais. » Fr. 616.

Ces preuves de premier ordre ne sont pas telles, toutefois, qu'elles puissent infailliblement produire la foi : il y faut l'inspiration, et elles gardent quelque « obscurité ». Ainsi le veulent : d'une part, « la grandeur de la religion », fr. 574, car « si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel », fr. 273; d'autre part, tout un plan divin :

Pascal disait, *Art de persuader, loc. cit.* : « Dieu a voulu que les vérités divines entrent du cœur dans l'esprit et non de l'esprit dans le cœur, pour humilier celle superbe puissance du raisonnement. » Cela se répète dans les Pensées ; « Dieu veut plus disposer les volontés que l'esprit; la clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe. » Fr. 581. Toutefois l'obscurité n'est pas telle « que ce soit être sans raison que de croire... Il y a de l'évidence et de l'obscurité pour éclairer les uns et obscurcir les autres, mais l'évidence est telle, qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre; et ainsi, ce ne peut être que la concupiscence ou la malice du cœur et, par ce moyen, il y a assez d'évidence pour condamner et non assez pour convaincre : afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient, c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir. » Fr. 564. Hegardcz Jésus-Christ. C'est vraiment dans un clair-obscur du même genre qu'il se présente. Il est comme son Père et pour les mêmes raisons, *Deus absconditus*. Dans son avènement de douceur... voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. » Fr. 430.

Ainsi, d'une part, il n'y a pas à blâmer les chrétiens de ne pouvoir rendre compte de leur foi, cf. fr. 233; cette obscurité même est preuve qu'elle vient de haut : « Reconnaissez la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion. » Fr. 565. D'autre part, « il y a des marques sensibles dans l'Eglise » de la divinité de Jésus-Christ; ces marques ou preuves ne sont pas d'une évidence contraignante aux plus aveugles », fr. 130; cette évidence n'apparaît qu'aux âmes « qui cherchent de tout leur cœur ». Tout dépend donc d'un certain réalisme moral. Est aveugle qui veut l'être; est éclairé qui veut l'être. Vue capitale : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si l'on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres. » Fr. 566. Jésus-Christ a dit cela nettement, fr. 756, et agit dans ce sens. *Ibid.*

3. *Expose des preuves directes et positives.* (L'exposé est la partie la moins poussée de l'Apologie. Elle vaut cependant d'être étudiée. « Il y a là quelques-uns de ces traits déterminants, quelques-uns de ces

éclaircis qui sortent du centre de la nue et qui suppriment les intervalles obscurs. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 416.

a) *Pascal et la véracité des Écritures.* — Plusieurs preuves sont tirées de l'Écriture. Mais Pascal n'a pas « les exigences d'une science exégétique qui ne faisait alors que de naître ». Dedieu, *loc. cit.*, p. 485. Comme tout croyant, il lie l'Écriture pour authentique, inspirée, et il accepte l'interprétation traditionnelle qu'acceptent les disciples de saint Augustin.

L'authenticité de l'Ancien Testament lui paraît d'ailleurs garantie par le peuple juif et sa merveilleuse continuité : « Toute histoire qui n'est pas contemporaine est suspecte », fr. 628; or, « on ne peut douter ici que le livre soit aussi ancien que le peuple ». *Ibid.* Et ce peuple qui a échappé à toutes les transformations qu'apportent le temps et la vicissitude des choses, fr. 629. « a porté avec amour et fidélité partout » ce livre qui, plus d'une fois, le condamne. Fr. 631. La Bible, il est vrai, raconte la création, le déluge, tous les événements antérieurs à Moïse. Mais « c'est moins la longueur des années que la multitude des générations qui rendent les choses obscures; la vérité ne s'altère que par les changements des hommes. » Fr. 624. Or, entre Moïse et ces faits, il y a peu de générations. « C'est par ce moyen que Moïse met les deux choses les plus mémorables qui se soient jamais imaginées, la création et le déluge, si proches qu'on y touche. » *Ibid.*

Quant aux Évangiles. « les hérétiques, au commencement de l'Eglise, servent à prouver les canoniques ». Fr. 569. Que l'on n'objecte pas la divergence apparente des Évangiles », fr. 755 : « Plusieurs évangélistes pour la confirmation de la vérité : leur dissemblance utile. » Fr. 654. Enfin rien que leur manière de s'exprimer prouve leur origine divine ». Fr. 798 et 797.

b) *Témoignage qu'apporte à Jésus-Christ ce fait que l'Ancien et le Nouveau Testament concordent en lui.* — « Le vieux Testament est un chiffre », fr. 691, et « le chiffre a deux sens », fr. 678 : un sens littéral, charnel, figuratif, qui aboutit « à des contrariétés », fr. 685, et un sens spirituel, où s'accordent toutes les contrariétés, caché, et dont le charnel est figuratif. Fr. 678. Dans l'Ancien Testament, les Juifs n'ont vu que le charnel. Mais il a un sens spirituel qui concerne le Messie. Or, ce sens spirituel concorde avec tout ce (pie le Nouveau Testament nous montre réalisé en Jésus-Christ et par lui. « La religion des Juifs a été formée sur la ressemblance à la vérité du Messie et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des Juifs qui en était la figure... La figure a été faite sur la vérité et la vérité n'a été reconnue sur la figure. » Fr. 673. Une telle concordance est évidemment œuvre surnaturelle et prouve la divinité de Jésus-Christ.

Que les choses temporelles puissent figurer les spirituelles, cela ressort de ce que la nature est une image de la grâce et les miracles visibles une image des invisibles ». Fr. 675. Que l'Ancien Testament soit figuratif et figuratif du Messie, s'il ne faut pas y prendre tout spirituellement « excès à éviter autant que d'y prendre tout littéralement », du moins « dès qu'on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir ». Fr. 680. « Voici les preuves : 1° Preuve par l'Écriture elle-même; 2° par les rabbins : Moïse Moïse dit qu'elle a deux faces et que les prophètes n'ont prophétisé que de Jésus-Christ; 3° par la cabale; 4° par l'interprétation mystique que les rabbins mêmes donnent à l'Écriture; 5° par les principes des rabbins, qu'il y a deux sens, qu'il y a deux avènements, glorieux ou abject, du Messie; 6° par la clé que Jésus-Christ et les apôtres nous en donnent. » Fr. 612.

Pascal n'insiste guère que sur la preuve « par l'Écriture même ». « Tout auteur, dit-il, a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou bien il n'a

pas de sens du tout ». Fr. 684, cf. 69t. Il faut donc trouver ce sens où tout s'accorde. Dans le Coran, il y a des passages clairs et d'autres obscurs; mais les clairs étant ridicules », on ne saurait chercher « un sens mystérieux aux obscurs ». Fr. 598. « On ne peut pas dire cela de l'Écriture et des prophètes : ils avaient assurément trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés. » Fr. 681. Ce sens n'est pas, évidemment, le charnel, celui des Juifs, puisqu'il laisse subsister toutes les contrariétés, mais le spirituel qui concerne Jésus-Christ, en qui toutes les contradictions sont accordées ». *Ibid.* Et Pascal le prouve par de multiples exemples. En somme, « l'unique objet de l'Écriture étant la charité, tout ce qui ne va pas à la charité est figure... car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figuré. » Fr. 670.

• Chez les Juifs, la vérité n'était ainsi figurée; dans le ciel, elle est découverte. Dans l'Église elle est couverte et reconnue par le rapport à la figure. » Fr. 673. Sur ce terrain donc comme sur tous, la vérité religieuse se présente avec un mélange d'obscurité et de clarté. « Le Testament est ainsi fait pour aveugler les uns et éclairer les autres. » Fr. 675. Son vrai sens demeure caché aux charnels, tels les Juifs, cf. fr. 662, qui ne pensent qu'à satisfaire la concupiscence; elle se découvre à ceux qui cherchent Dieu de toute leur âme. Cf. fr. 675.

c) *Celle concordance se manifeste surtout dans les prophéties et leur réalisation en Jésus-Christ.* — « Pour prouver tout d'un coup les deux Testaments, il ne faut que voir si les prophéties de l'un se sont accomplies dans l'autre. » Fr. 642. Ainsi « la plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties ». Fr. 706. Vraiment « l'événement qui les a remplies est un miracle ». *Ibid.* Et, Pascal le fait remarquer : Si toutes les prophéties avaient été l'œuvre d'un seul homme et • que Jésus-Christ fût venu conformément à ces prophéties, ce serait une force divine. Mais il y a bien plus ici; c'est une suite d'hommes durant quatre mille ans qui, constamment et sans variation, viennent l'un ensuite de l'autre, prédire le même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce et qui subsiste durant quatre mille années pour rendre en corps témoignage des assurances qu'ils en ont... : ceci est autrement considérable. » Fr. 710. Aussi est-ce la preuve « à quoi Dieu a le plus pourvu », car le miracle de leur réalisation est • un miracle subsistant depuis la naissance de l'Église jusqu'à la fin; il a suscité des prophètes durant seize cents ans, et, pendant quatre cents ans après, il a dispersé toutes ces prophéties avec tous les Juifs qui les portaient dans tous les lieux du monde. Voilà quelle a été la préparation à la naissance de Jésus-Christ • et à la diffusion universelle de l'Évangile. Fr. 706*

Comme tout l'Ancien Testament, elles peuvent s'entendre au sens littéral, ainsi qu'ont fait les Juifs en escomptant « un Messie charnel », ainsi que font encore les mauvais chrétiens selon lesquels « Jésus-Christ est venu nous dispenser d'aimer Dieu ». Fr. 607; cf. /#. *Provinciale*. Mais les prophètes ont-ils entendu • par les biens temporels d'autres biens? » Toute autre solution serait : 1° indigne de Dieu »; 2° contraire aux dires mêmes des prophètes : « Leurs discours expriment très clairement la promesse des biens temporels »; ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs et que leur sens ne sera pas entendu. Donc • ils entendent autre chose »; cf. 678 : « Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair et où il est dit néanmoins que le sens en est voilé, en sorte que l'on verra cette lettre sans la voir et qu'on l'entendra sans l'entendre, que doit-on penser sinon que c'est un chiffre à double sens? » 3° Si on les prend en bloc au

sens littéral, on aboutit ici et là à des • contradictions manifestes et grossières quelquefois », même on rencontre de ces contradictions • dans un même chapitre ». Fr. 659.

Au sens spirituel les prophéties, prises dans leur ensemble, se réalisent en Jésus-Christ avec une admirable unité. Elles annoncent, pour un moment donné, précis, non réparti sur une longue suite de siècles, un ordre de choses nouveau qu'elles attribuent à un Messie. Fr. 708, 724, 729. Or, à l'époque fixée, en la quatrième monarchie, avant la destruction du second temple », fr. 724, se réalise, dans la génération qui a vu l'ancien ordre de choses, le nouveau tel qu'il fut prédit; « Les païens adorent Dieu et mènent une vie angélique; les filles consacrent à Dieu leur virginité; la foule des païens adore un Dieu unique. » *Ibid.* Et cette transformation visible • après Jésus-Christ • se rattache à lui comme à sa cause : Il est venu enfin Jésus-Christ dire : Me voici, et voici le temps. Ce que les prophètes ont dit devoir advenir..., mes apôtres le vont faire ». Fr. 770. Et, en effet, « tous les peuples étaient dans la concupiscence; toute la terre fut ardente de charité. D'où vient cette force? C'est que le Messie est arrivé? » Fr. 772. « Si je n'avais ouï parler en aucune sorte du Messie, néanmoins, après les prédictions si admirables de l'ordre du monde que je vois accomplies, je vois que cela est divin. Et si je savais que ces mêmes livres prédisent un Messie, je m'assurerais qu'il serait venu. Et voyant qu'ils mettent son temps avant la destruction du deuxième temple, je dirais qu'il serait venu. » Fr. 731. Et le Messie, c'est Jésus-Christ : • Il fallait que toutes ces marques arrivassent en même temps, et tout cela est arrivé sans difficulté; et qu'alors il arrivât le Messie, et Jésus-Christ est arrivé alors qui s'est dit le Messie et tout cela est encore sans difficulté. » Fr. 738. Donc, « *Preuve*. Prophéties avec l'accomplissement : ce qui a précédé et ce qui a suivi Jésus-Christ. » Fr. 705.

Prises dans le détail les prophéties rendent le même témoignage à Jésus-Christ : dans ses œuvres, cf. fr. 714, où Pascal énumère les prophéties, mais ne prend guère le temps de mettre en face la réalisation, dans sa mort : « Les Juifs en le tuant pour ne le point recevoir comme Messie lui ont donné la dernière marque de Messie. » Fr. 761. Pascal insiste sur la prédiction du moment. Celle-là est claire : l'obscurité des prophéties porte • sur la manière du Messie », non sur le temps. « Le temps a été prédit clairement et la manière en figures. » Fr. 758 : « Le temps prédit par l'état du peuple juif, par l'état du peuple païen, par le nombre des années. » Fr. 708; cf. 721. Et il cite en entier les prophéties de Daniel, en particulier celle des soixante-dix semaines. Fr. 722. Le P. Lagrange. *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*. 1906, p.533sq., au nom de la critique moderne, déclare douteuse et même improbable • l'interprétation pascalienne de ces prophéties. • La critique moderne, dit-il même, répugne à regarder la fixation précise du temps comme un élément de la prophétie divine. En fait, une détermination exacte ne se trouve pas dans l'Ancien Testament par rapport au Messie. » Évidemment, Pascal • car Richard Simon et Jean Leclerc n'ont encore rien publié • ignore les exigences de la critique et s'en tient à l'interprétation traditionnelle. Mais, comme il a écrit : • Les septante semaines de Daniel sont équivoques pour le terme du commencement et pour le terme de la fin. Mais toute cette différence ne va qu'à deux cents ans. » fr. 723, l'on a pu dire : « Pascal ne tenait pas tant que cela à la réalisation mathématique des semaines de Daniel, il ne prenait pas l'avènement du quatrième empire ou la suppression de la royauté juive absolument au sens littéral. Il y voyait surtout marqué un *novus ordô rerum*.

Au dernier empire païen allait succéder l'empire du Christ. Et cela était prédit, et cela s'est réalisé. » E. Tauzin. *Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques*, dans *Jtenue apologétique*, 1^{er} octobre 1921, p. 35; ci. Jolivcl, *ibid.*, 15 juillet et 1^{er} août 1923, *Pascal et l'argument prophétique*.

Cette concordance entre les prophéties et la vie de Jésus-Christ n'est pas reflet du hasard. Un plan divin s'alhrmc par là. Certaine!» supposent de telles coïncidences qu'il faut nécessairement une intervention et une volonté supérieure aux choses : « Il faut être hardi pour prédire une même chose en tant de manières : il fallait (pic les quatre monarchies, idolâtres ou païennes, la fin du règne de Juda, et les soixante-dix semaines arrivassent en même temps, et le tout avant que le deuxième temple fût détruit. » Fr. 709. Visiblement aussi elles sont faites et conservées dans une intention précise : donner foi au Messie. · Il fallait que, pour donner foi au Messie, Il y eût des prophéties précédentes et qu'elles fussent portées par des gens non suspects. Dieu a *donc* choisi ce peuple charnel auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie » comme libérateur. Mais ce peuple l'a compris « comme libérateur et dispensateur des biens charnels ». Aussi · il a eu une ardeur extraordinaire pour ses prophètes et a porté à la vue de tout le monde ses livres qui prédisent le Messie ». Il n'a pas reconnu ce Messie en Jésus-Christ. Mais, depuis que les Juifs ont mis Jésus-Christ à mort, ils n'ont pas cessé de « porter incorrompus leurs lois et leurs prophètes · et d'être ainsi pour le Messie · les témoins les moins suspects ». Fr. 571. En fin « les prophéties *lurent* mêlées de choses particulières et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit ». Fr. 712.

Que ceux qui ont peine à croire n'en cherchent pas un sujet en ce que les Juifs ne croient pas ». Fr. 7-15. Ils disent en cflet : · Si cela est si clairement prédit aux Juifs, comment ne l'ont-ils pas cru? ou comment n'ont-ils pas été exterminés de résister à une chose si claire? » Fr. 719. Mais, « cela a été prédit qu'ils ne croiraient pas à une chose si claire et qu'ils ne seraient point exterminés ». *Ibid.*, cf. fr. 735. Puis, · si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus que des témoins suspects. Et s'ils avaient été exterminés, nous n'en n'aurions point du tout. » Fr. 750. · C'est leur refus même qui est le fondement de notre croyance. Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs grands amateurs des choses prédites et grands ennemis de l'accomplissement. » Fr. 715. Enlin, puisque les prophéties sont à la fois claires et obscures, comme toute l'Écriture, en elles se manifeste le même dessein divin : * Dieu, pour rendre le Messie connaissable aux bons et méconnaissable aux méchants, la fait prédire en cette sorte. » Fr. 758. Et en face d'elles, comme en face de tout enseignement divin, se retrouvent les deux éternelles catégories d'âmes, les charnelles et les spirituelles. Les Juifs furent des charnels, · non pas tous ». cependant. Il se passa pour eux ce qui se voit aujourd'hui : · Les saints reçoivent Jésus-Christ, non les charnels. » Fr. 760. Et tant s'en faut que celle attitude des Juifs soit contre sa gloire : en le tuant ..., ils lui ont donné la dernière marque du Messie. · Fr. 760 et 761.

Ces faits, d'autre part, disent pourquoi le Messie a été prédit obscurément quant à la manière, clairement quant au temps : Si la manière eût été prédite clairement, il n'y eût point eu d'obscurité, même pour les méchants. Si le temps eût été prédit obscurément, il y eût eu obscurité même pour les bons. Mais le temps a été prédit clairement et la manière en ligure. Par ce moyen, les méchants, prenant les biens promis pour

matériels, s'égarèrent malgré le temps prédit clairement et les bons ne s'égarèrent pas. · C'est que l'intelligence des biens promis dépend du cœur qui appelle bien ce qu'il aime » et non « l'intelligence du temps · Fr. 758. cf. 675. Sur toutes ces questions : Lhermet, op. cit., livre 111.

d) *Les miracles prouvent la divinité de Jésus-Christ.*

Si Malebranchc dit à Dieu : † Vous êtes bien plus admirable par les lois générales que par les volontés particulières · d'où naît le miracle. *Méditations*, Cologne, 1683, t. vu, j 22, p. 137. Pascal attachait au miracle non seulement l'importance qu'y attache l'apologétique traditionnelle, mais, à la suite du miracle de la Sainte Épine, la valeur d'une glorification de Port-Koyal et « de la famille Pascal. · (Tomme Dieu n'a pas rendu de famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve pas de plus reconnaissante. » Fr. 856. < Si le Pascal des *Provinciales* passa, sans plus tarder, au Pascal des *Pensées*, ce fut à l'occasion de cette affaire... Le livre des *Pensées*, dans son inspiration première, se greffe en plein sur le miracle de la Sainte Épine. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 181-185. · D'autre part, M. de Saci, dit Fontaine, cité par Sainte-Beuve, *loc. cit.*, disait que, si l'on pouvait douter de la justification de Port-Boya) par ce miracle et par les autres (qui en étaient la répétition), il n'y aurait point de venté dans l'Église que l'on ne pût obscurcir...; que si ces miracles ne concluaient point, il n'y en aurait point dont on se pût servir contre l'esprit... opiniâtre. » Ainsi, conclut Sainte-Beuve, < pleine et entière assimilation du présent miracle avec ceux de *l'Évangile* · et Pascal partage « la pensée janséniste ».

Il ne traite pas, évidemment, la question du miracle à la façon d'un moderne qui discute les objections faites au miracle au nom de la raison, de la philosophie ou des sciences, par Spinoza, Bayle, Voltaire. Housseau. Benan. Ainsi, il n'examine pas la question de la possibilité du miracle. Cette question, il ne se la pose pas ; il a vu un miracle de ses yeux. Ici, comme ailleurs, il essaie de convaincre les *libertins*; mais ici, en plus, les jésuites qui refusent de croire au miracle de Port-Boyal et d'y voir l'approbation divine des doctrines port-royalistes.

n. *Comment Pascal définit le miracle.* — Inspiré par Arnauld, cf. Ilavet, *Pensées*, t. n. p. 86. note sur le fragment 41, et guidé par Barcos, cf. *Œuvres*. I. xiv. p. 293-299. *Appendice A la section Mit, Questions sur les miracles, proposées par Pascal à l'abbé de Saint-Cgran*, Pascal définit le miracle « un cflet qui excède la force des moyens qu'on y emploie », parce qu'alors Peflet ne peut se rapporter qu'à la cause première. Ainsi on n'appelle pas « miracles » les effets que produit le diable, car cela n'excède pas la force naturelle du diable ». Fr. 801.

b. *De la valeur probante du miracle.* — * Toute la créance sur les miracles. » Fr. 805. Ils sont une des « trois marques de la religion · avec < la perpétuité et la bonne vie · et l'un des « deux fondements de la foi ». l'autre étant la grâce », l'un intérieur, l'autre extérieur : tous deux surnaturels »; les miracles sont la figure de la grâce : ■ Ils prouvent le pouvoir que Dieu a sur les cœurs par celui qu'il exerce sur les corps. · Fr. 851. Marques de la religion, les miracles ont une telle force qu'il a fallu que Dieu ait averti qu'on n'y pense point contre lui, tout clair qu'il soit qu'il y n un Dieu, sans quoi Ils eussent été capables de troubler. » Fr. 850. « Si vous ne croyez en moi, disait Jésus-Christ aux Juifs, croyez au moins aux miracles. Fr. 839, cf. 809 et 811. « Je ne serais pas chrétien, sans les miracles, dit saint Augustin. » Fr. 812.

Du miracle et de la prophétie, Pascal semble faire en même temps la raison de croire décisive; il ne se contredit pas cependant. En cflet, non seulement il

déclare l'événement qui a rempli les prophéties * un miracle l subsistant depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à la fin », fr. 706, connu par tout l'univers et par conséquent le plus grand de tous les miracles, mais, pour lui, miracles et prophéties sont destinés à convaincre des générations différentes.

Jésus-Christ a vérifié qu'il était le Messie, jamais en vérifiant sa doctrine sur l'Ecriture et les prophéties, mais toujours par les miracles. · Fr. 808. « On n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ sans les miracles. * Fr. 811. C'est que on n'entend les prophéties que quand on voit les choses arrivées ». Fr. 698. Avant, elles sont « équivoques ». Fr. 830. Il y eut donc un temps où les prophéties ne pouvaient produire leur effet de preuves. · Les prophéties ne pouvaient pas prouver Jésus-Christ pendant sa vie. » Fr. 829. Les miracles proprement dits, guérisons, résurrections, au contraire, qui, une fois accomplis, n'ont plus que la force de témoignage de faits historiques, frappent vivement ceux qui les voient Tandis que les prophètes sont obscurs, ils sont ainsi les vrais fondements de la croyance. · Jésus-Christ a fait des miracles et les apôtres ensuite et les premiers saints en grand nombre : parce que les prophéties n'étant pas encore accomplies et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait que les miracles. » Fr. 838.

Il ne faut pas conclure de là, comme les jésuites en face du miracle de la Sainte Épine, que « les miracles ne sont plus nécessaires, à cause qu'on en a déjà ». Fr. 832. Si · maintenant il n'en faut plus contre les Juifs, car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant », fr. 838, comme · l'Eglise a trois sortes d'ennemis », c'est-à-dire. « avec les Juifs qui n'ont jamais été de son corps, les hérétiques qui s'en sont retirés et les mauvais chrétiens qui la déchirent au dedans », fr. 810; il continue à être utile qu'il y ait des miracles. « *Les miracles discernent aux choses douteuses* : autrefois c'était ■ entre les peuples juif et païen, juif et chrétien »; aujourd'hui c'est ■ entre catholique, hérétique, calomniés et calomniateurs ». Fr. 811. Pensant donc au miracle de la Sainte Épine, il dit : « Quand on n'écoute plus la tradition, quand on ne propose plus que le pape, quand on l'a surpris et qu'ainsi ayant exclu la vraie source de la vérité qui est la tradition et ayant prévenu le pape qui en est le dépositaire, la vérité n'a plus la liberté de paraître, alors, les hommes ne parlant plus de la vérité, la vérité doit parler elle-même aux hommes. » Elle le fuit par le miracle, comme cela arriva sous Dioclétien et sous Arius ». quand le pape Libère condamna saint Athanase. Fr. 832. Or, aujourd'hui, ces filles (les religieuses de Port-Royal) étonnées de ce qu'on dit qu'elles sont dans la voie de perdition, que leurs confesseurs les mènent à Genève, elles savent que cela est faux; elles s'offrent à Dieu en cet état. Qu'arrive-t-il? · Le miracle de la Sainte Épine a discerné la doctrine :

Ce Heu qu'on dit être le temple du diable. Dieu en fait son temple. On dit qu'il faut en ôter les enfants, Dieu les y guérit... Il faudrait avoir perdu le sens pour en conclure qu'elles sont dans la voie de perdition. » I l 811. cf. fr. 811.

c. *Comment discerner le miracle?* — Non pas reconnaître dans la trame des phénomènes ceux *quoad substantiam*. ou *quoad modum*, comme s'exprime Barcos, *Appendice à la section xin*. question 1, *loc. cit.* p. 291. qui sont l'œuvre immédiate de la *Cause première*.

Pascal ne se pose pas cette question, — mais discerner les vrais des faux, car il y a de « faux miracles ». fr. 803 : les fausses religions, les siècles païens offrent en grand nombre « de faux miracles, de fausses révélations, des sortilèges, etc. · fr. 818; · incrédules les plus crédules : ils croient les miracles de Vespasien ·. Fr. 816. Raisonner comme eux serait une erreur : il

y a de faux miracles, donc il n'y en a pas de vrai ». Si l'on a foi aux charlatans qui vantent de faux remèdes, c'est que « quantités de remèdes se sont trouvés véritables. Ce qui fait que l'on croit tant de faux effets de la lune, c'est qu'il y en a de vrais. » Les faux miracles sont de même la preuve qu'il y en a de vrais. Fr. 817, cf. fr. 818.

A quelle « marque » dès lors reconnaître la vraie ? Us ont des marques visibles, « autrement ils seraient inutiles ». Fr. 803. Or, ils sont « au contraire fondamentaux ». *Ibid.*, cf. fr. 826. Cette marque c'est la doctrine : « La doctrine discerne le miracle. » Fr. 813. En d'autres termes, il ne peut y avoir de miracles en faveur d'une doctrine erronée : · Les hommes doivent à Dieu de recevoir la religion qu'il leur envoie. Dieu doit aux hommes de ne pas les induire en erreur, i Fr. 813. cf. fr. 820. Or < il n'est pas possible de croire raisonnablement contre les miracles ». Fr. 815, Jamais Dieu donc ne fera un miracle « pour continuer une erreur ». Moïse donnait aux Juifs une règle du même ordre : < Si une prophétie se réalise, mais qu'elle conduise à l'idolâtrie, c'est qu'elle n'est pas de Dieu ·, Deut., xm, 3. Jésus-Christ également : « Il n'y a personne qui, ayant fait un miracle en mon nom, puisse parier mal de moi. » Marc., ix, 38. Fr. 839. < Dans le Vieux Testament *donc*, quand on vous détournera de Dieu. Dans le Nouveau, quand on vous détournera de Jésus-Christ. Voilà les exclusions des miracles marquées. » Fr. 835. Aujourd'hui à Dieu et à Jésus-Christ s'ajoute l'Eglise. En face d'un phénomène qui a l'apparence du miracle, · il faut ou se soumettre, ou avoir d'étranges marques du contraire. Il faut voir s'il nie Dieu, ou Jésus-Christ, ou l'Eglise. » Fr. 835.

En conséquence, · quand on voit les miracles et la doctrine non suspecte tout ensemble d'un même côté ·, en d'autres termes, quand un miracle se produit en faveur d'une doctrine qu'accepte comme divine l'Eglise entière, < il n'y a pas de difficultés ». Ce signe est bien de Dieu qui confirme ainsi sa parole. Fr. 843. Quand, « dans l'Eglise », l'erreur est en « dispute » et que le miracle a Heu, « il discerne ». Fr. 851. Produit dans l'Eglise et pour l'Eglise, il vient de Dieu : « *Ubi est Deus luus?* Les miracles le montrent. · Fr. 846. Produit · dans une dispute publique où les deux partis se disent à Dieu, à Jésus-Christ, à l'Eglise », il tranche le débat, on l'a vu plus haut. Et, en semblable cas, · jamais les miracles ne sont du côté des faux chrétiens ». Fr. 843. L'hérésie et le schisme ne peuvent se réclamer de signes divers où Dieu autoriserait par le miracle une doctrine qui détourne de Jésus-Christ et de l'Eglise. · Si, dans la même Eglise, il arrivait miracle du côté des errants, on serait induit à erreur. · Fr. 846. Les hérétiques le savent si bien, qu'ils ont < toujours combattu par tous les moyens nos trois marques qu'ils n'ont point », fr. 845, et dont est le miracle. Fr. 811. < Inutiles », d'ailleurs, seraient des miracles en leur faveur. Il y aurait · miracles contre miracles », mais il y a des choses acquises, ainsi l'autorité de l'Eglise. Que compteraient des miracles en faveur de l'hérésie, en face des condamnations de l'Eglise, « autorisée », elle, par tant de signes divins, qui lui ont valu · la créance · avant toute autre doctrine, et qui sont » premiers et plus grands « que tous autres. Fr. 811. Un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre, car le schisme, qui est plus visible que le miracle, marque visiblement leur erreur. » Fr. 851. cf. fr. 846. L'Antéchrist » fera des miracles · contre Jésus-Christ et Jésus-Christ les a prédits. Fr. 846. Oui, mais ces signes, justement parce qu'ils seront contre Jésus-Christ, et qu'ils ont été prédits par lui, < ces miracles », selon le mot de saint Paul, ne seront que · des signes de mensonge · et ne peuvent induire à erreur ». Fr. 845, 826 et 842 — Enfin, < quand on

soil les miracles cl la doctrine suspects d'un même i cote », ce fui le cas de Jésus-Christ. · alors il faut voir quel est le plus clair ». Fr. 843. Jésus-Christ était suspect, *ibid.* \ mais » scs miracles étaient convain- cants l i 829.

• Les miracles discernent la doctrine cl la doctrine discerne les miracles. » A'p *a-t-il pas là une contradic- tion?* Pascal ébauche l'objection immédiatement : Si la doctrine règle les miracles, les miracles sont inu- tiles pour la doctrine. SI les miracles... » Fr. 803. Evidemment, il y a cercle vicieux à dire comme les ennemis de Port-Royal : · Qu'avez-vous pour vous (aire plutôt croire que les autres?... Si vous aviez des miracles, bien. » Puis, quand sont venus les miracles : « Les miracles ne suffisent pas sans In doctrine », fr. 843, ou, comme le disait le *Habat-joye*, p. 6 : C'est blasphémer de dire que Dieu fera des miracles pour autoriser des erreurs condamnées par PEglise. · Ces gens-là, dit Pascal, · blasphèment tour à tour la doc- trine et les miracles ». *Ibid.* En vérité, * les miracles sont pour la doctrine el non pas la doctrine pour les miracles », fr. 843, en d'autres termes : Si chaque miracle confirme ia doctrine, la question de doctrine n'intervient pas en chaque miracle. Puis il ajoute : « Règle.*Il faut juger de In doctrine par les miracles; il faut juger des miracles par la doctrine. Tout cela est vrai, mais ne. sc contredit pas: il faut distinguer les temps. » *Ibid.* « Autre règle durant Moïse, autre règle à présent ». Un miracle n'est pas un fait isole. Il s'in- sère dans la trame des faits surnaturels, et il trouve des choses acquises, comme il a été dil. Au temps de Jésus-Christ, dont la doctrine était suspecte aux Juifs, « le miracle discernait la doctrine» Aujourd'hui, il discerne encore les choses douteuses dans l'Eglise même. Mais, en face de doctrines nettement impies ou hérétiques, l'autorité de l'Eglise étant acquise et les prophéties accomplies étant un miracle subsistant, les miracles proprement dits n'ont plus le même rôle ct c'est la doctrine qui discerne entre les faits dont on veut (aire des signes divins.

Mais, étant donnés les miracles dans l'Eglise. *com- ment tous ne sont-ils pas croyants?* · Si J'avais \u un miracle, disent-ils, je me convertirais. » Er. 470. Erreur. Il ne s'agit pas seulement de constater un fait, ou même de l'interpréter; il s'agit d'y sentir Dieu. Or, Dieu ne se révèle qu'à ceux qui le cherchent hum- blement. On peut arriver à la fol sans avoir vu de miracles, comme sans connaître les autres preuves de la religion, fr.287; on revanche, de vrais miracles peuvent laisser leurs témoins indifférents. Il en est. en effet, du miracle comme · des prophéties cl des preuves de notre religion ·; il y a en eux de l'évidence cl de l'obs- curité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres », Fr. 564. On est ici dans l'ordre de la charité. On voit le fait; on peut l'interpréter justement el conclure à Dieu; celui-là seul y sent Dieu qui a la charité. · Ce qui fait qu'on ne croit pas les miracles, c'est le manque de charité. » Er. 826. Et, conformément à l'économie du salut telle qu'il la conçoit, pensant peut-être à ces Juifs qui « n'auraient pas péché, en ne croyant pas Jésus-Christ, sans les miracles », Pascal écrit : · Les miracles ne servent pas à convertir, mais à condam- ner. » Fr 825.

e) *La perpétuité de la religion, des origines à nos jours, prouve sa divinité.* Le christianisme se pré- sente comme une religion, non pas née au cours des siècles, mais contemporaine de l'homme, et qui s'est maintenue dans sa pureté malgré tous les obstacles. Bossuet dira au Grand-Dauphin : · C'est In même reli- gion dès l'origine du monde Que si l'antiquité de la religion lui donne tant d'autorité, sa suite continuée sans Interruption et sans altération, durant tant de siècles ct malgré tant d'obstacles survenus, fait voir

manifestement que la main de Dieu la soutient. » *Discours sur l'histoire universelle*, IP partie, *La tuile de la religion*, c. i. Pascal « ouvrant, selon le mot de Sainte-Beuve, *lue. cil.*, p. 117, des perspectives que Bossuet parcourra et remplira », avait avant lui signalé le même fait cl en avait conclu a l'intervention divine : · Cette religion qui consiste à croire que l'homme est déchu d'un étal de gloire ct de communi- cation avec Dieu, en un étal de tristesse, de pénitence ct d'éloignement de Dieu, mais qu'après ccttc vie nous serons rétaldis par un Messie qui devait venir, a toujours été sur la terre. Toutes choses ont passé ct celle-là a subsisté pour laquelle sont toutes choses. · Er. 613, cf. fr. 737. Que celle religion se soit toujours maintenue ct Inflexible, cela est divin. » Fr. 614. Or, ct Pascal insiste sur cettaaidéc, celte religion est de plus « la seule contre la nature, contre le sens commun, contre les plaisirs », fr. 605 et 601, el elle a subsisté au milieu d'un monde entraîné dans · l'idolâtrie · ct « en mille sectes » philosophiques. Fr. 613 et 618.

Ce qui fait principalement l'unité de cette religion a travers les siècles, c'est la croyance à un Messie. « Depuis le commencement du monde, l'attente ou l'adoration du Messie subsiste sans interruption. Des hommes ont dil que Dieu leur avait révélé qu'il devait naître un rédempteur qui sauverait son peuple...; Moïse ct les prophètes sont venus ensuite déclarer le temps ct la manière de sa venue, ils ont dil que la loi qu'ils avaient n'était qu'en attendant celle du Messie, mais que *celle-ci* durerait éternellement: enfin est venu Jésus-Christ dans toutes circonstances prédites. Cela est admirable. » Fr. 617.

I) *Et la conduite du monde et l'évolution des empires en Ionction de la religion. />· christianisme explique l'histoire et lui donne un sens.* Cela est non moins admirable. Pascal ne fait qu'indiquer la chose : « Qu'il csl beau de voir par les yeux de la foi Darius ct Cyrus, Alexandre cl les Romains, Pompée et Herode agir sans le savoir pour le triomphe de l'Evangile. » Fr. 701. « C'était tout un programme », dil Sainte-Beuve, *loc. cit.*, pensant à la IIP partie, *Les empires*, du *Discours sur l'histoire universelle*, · que le génie impé- tueux de Bossuet dut à l'instant embrasser, comme l'œil d'aigle du grand Condc parcourait l'étendue des batailles ».

g) *Le peuple fui/. Moïse et l'Ecriture, preuves vivantes de la divinité de Jésus-Christ et de son Eglise.* — Jésus-Christ. le Messie venu, partage en deux l'histoire du monde, el la religion chrétienne est fondée sur une religion precedente ·, fr. 619, dont la venue du Messie était Pâme et la raison d'être. Fr. 618. Cette religion est celle d'un peuple « qui attire l'attention par quan- tile de choses admirables et singulières ». Fr. 620; ci. Fillcau, *Discours sur les Pensées*, t. xu, p. ccvn.

Visiblement ce peuple csl fait exprès pour servir de témoin au Messie. » Fr. 641. Il est ainsi · un des fon- dements <le celle religion chrétienne qui sont indubi- tables et qui ne peuvent être mis en doute par quel- que personne que ce soit ». Fr. 619. (.est là un fait devant lequel il faut bien s'arrêter, — celui de ce peuple sans importance politique, mais d'une telle importance religieuse, el un fait qui a tous les carac- tères du divin.

Ses caractères, en effet. el son histoire sont choses · merveilleuses cl uniques » Fillcau, *loc. cit.* « Sorti d'un seul homme cl composé de frères · à l'origine, au lieu que tous les autres sont formes de l'assem- blage d'une infinité de familles », fr. 620. ce peuple a composé < un Etal puissant d'une seule famille; cela est unique ». *Ibid.* · Ce peuple est te plus ancien qui soit, ct scs histoires précédent de plusieurs siècles les plus anciennes que nous en ayons », *ibid.*, ct fr. 619, si bien que, l si Dieu s'est de tout temps révélé aux

homines, c'est à ceux-ci qu'il faut recourir pour en avoir la tradition ·. Fr. 620. « La loi par laquelle ce peuple est gouverné est tout ensemble la plus ancienne loi du monde, la plus parfaite et la seule qui ait toujours été gardée sans interruption dans un État. » Lt · 620, cf. fr. 619. « Sa religion *apparati* toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa conduite, dans sa doctrine, dans ses effets ·. FT. 737.

Ce peuple, au milieu de « celle inconstante et bizarre variété de mœurs et de créances dans les divers temps », fr. 619, « a subsisté tel. avec ses caractères essentiels », jusqu'à nos jours, contrairement à « l'ordre naturel » et « malgré les tentatives de tant de puissants rois ». C'est qu'il avait à remplir une mission divine.

Cette mission il l'a toujours revendiquée : · Ceci est effectif. Pendant que tous les philosophes se séparent en différentes sectes, il se trouve en un coin du monde des gens qui sont les plus anciens du monde, déclarent que tout le monde est dans l'erreur, qu'ils sont les seuls du monde auxquels Dieu a révélé ses mystères, que tous les hommes sont corrompus et dans la disgrâce de Dieu, mais qu'il viendra un libérateur, qu'ils sont au monde pour l'annoncer, qu'ils sont formés exprès pour être les hérauts de ce grand événement. » Fr. 618 et 619. Et ce programme ils l'ont rempli et le remplissent encore.

Partout ils ont porté avec eux « avec amour et fidélité », fr. 631, le livre qui explique les énigmes du monde et de l'homme. C'est « le plus ancien livre du monde et le plus authentique ». Fr. 618, cf. fr. 619. Moïse en est l'auteur : « Scm. qui a vu Lamcch qui a vu Adam, a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse : donc le déluge et la création sont vrais. Cela conclut entre de certaines gens qui l'entendent bien. » Fr. 625. Et « durant 1 600 ans ils ont eu des gens qu'ils ont crus prophètes, qui ont prédit le temps et la manière », où l'on verrait vivre et mourir le Libérateur. C'est Moïse encore qui commence la série : « La tradition d'Adam était encore nouvelle en Noé et à Moïse », fr. 616; 1 100 ans après, ils ont été épars partout. parce que Jésus-Christ devait être annoncé partout. » Fr. 618. Enfin · Jésus-Christ est venu en la manière et au temps prédits ». *Ibid.* Les Juifs l'ont crucifié, mais ils n'ont pas cessé de subsister en leurs traits essentiels et de lui rendre témoignage : « C'est une chose étonnante et digne d'une étrange attention de voir ce peuple juif subsister depuis tant d'années et de le voir toujours misérable : étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ et qu'il subsiste pour la prouver et qu'il soit misérable puisqu'ils l'ont crucifié : et quoiqu'il soit contraire et d'être misérable et de subsister, il subsiste néanmoins toujours, malgré sa misère. » Fr. 640; cf. Bossuet, *loc. cit.*, II· partie, *La suite de la religion*, c. xxi : « J'ai travaillé à vous faire voir la suite des conseils de Dieu dans la perpétuité de son peuple; » cf. c. xxvn. Voir Mignot. *La iibte et les religions*, dans *Correspondant*, 25 décembre 1907, p. 1011 sq.

h) *Le Christ de l'histoire a tes traits de Dieu.* On ne connaît pas Jésus-Christ, on ne l'atteint par la foi que par la charité ou l'inspiration. Mais Pascal, s'adressant toujours à la seule raison, entend ici démontrer par l'histoire et par l'expérience des âmes que Jésus-Christ a tous les traits et l'action de Dieu. · Quel homme eul jamais plus d'éclat? Le peuple juif tout entier le prédit avant sa venue. Le peuple gentil l'adore après sa venue. Les deux peuples, gentil et juif, le regardent comme leur centre. » Fr. 792. Et en diét, pane qu'en lui toutes les prophéties et toutes les figures se sont réalisées, jusqu'à la façon de mourir, fr. 761, et qu'il se présente ainsi comme le Messie, il est vraiment le centre de la religion, commencée aux

premiers jours et destinée à durer autant que l'immortalité; et, comme la Providence a conduit l'humanité eu fonction du Messie, il est vraiment le centre du monde.

Ses miracles font également de lui un être unique. « Si vous ne croyez en moi, croyez au moins aux miracles. Il les renvoie comme au plus fort. » Fr. 839. Mais, « quand il n'y aurait point de prophéties pour Jésus-Christ, et qu'il serait sans miracles, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie qu'il en faut au moins être charmé », fait dire à Pascal Filleau de La Chaise, t. xn. p. ccxxv. On lit, en effet, dans *l'Apologie* : « Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées, et si nettement, néanmoins, qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable. » Fr. 797. cf. fr. 798 et Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. ni. *Les saints évangiles*. Et qui a appris aux évangélistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ? » Fr. 800; Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et que l'on sert sans désespoir. » Fr. 528.

Enfin, comme on l'a vu, c'est par Jésus-Christ et en Jésus-Christ « que l'homme est éclairé sur les choses qui l'intéressent davantage, que « l'on prouve Dieu et que l'on enseigne la morale et la doctrine ». Fr. 517. Pour saisir la portée de son action il n'y a qu'à se souvenir des profondes transformations opérées dans le monde par son enseignement et son exemple, cf. fr. 721 et 772, et à mesurer *la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une lime chrétienne*. Fr. 289.

Mais cette grandeur du Christ est de l'ordre de la charité. · Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort: dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection et dans le reste, on verra qu'il a bien tout « l'éclat de son ordre ». Mais, si « jamais homme n'a eu tant d'éclat, jamais homme n'a eu tant d'ignominie ». Fr. 792. Il a dédaigné les grandeurs des ordres de la chair et de l'esprit. Et « cela est encore une marque de sa vertu surhumaine » : « Tout cet éclat n'a servi qu'à nous, pour nous le rendre reconnaissable et il n'en a rien eu pour lui. » *Ibid.* Et cela a été également voulu par Dieu qui a rendu ainsi « le Messie reconnaissable aux bons et méconnaissable aux méchants », fr. 758, c'est-à-dire, à ceux dont le cœur est ainsi corrompu qu'ils ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles ou les spirituelles. Que « *Josèphe, ni Tacite, ni les autres historiens n'aient pas parlé de lui*, tant s'en faut que cela fasse contre, cela fait pour ». Fr. 787. « Jésus-Christ dans une obscurité (selon ce que le monde appelle obscurité) telle que les historiens, n'écrivant que les importantes choses des États, l'ont à peine aperçu. FT. 786. Plus tard, 1 sa religion a fait grand bruit et ces gens-là ne l'ignorent pas, *mais* ils l'ont cèle à dessein ou bien ils ont parlé et on l'a supprimé ou changé ». Fr. 787.

i) *L'établissement de l'église malgré ses impossibilités humaines.* — · La religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits. Les premiers s'arrêtent au seul établissement et cette religion est telle que son seul établissement est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusqu'aux apôtres. » FT. 285.

L'Eglise n'est pas une idée des apôtres réalisée grâce à la légende de Jésus-Christ ressuscité. « Les apôtres ont été trompés ou trompeurs; l'un et l'autre est difficile, car il n'est pas possible de prendre un homme pour être ressuscité... Si Jésus-Christ ne leur est apparu, qui les a fait agir? » Fr. 802. Car l'hypothèse des apôtres fourbes est bien absurde. Qu'on l'en suive tout au long : qu'on s'imagine les douze hommes assemblés après la mort de Jésus-Christ faisant le complot de dire qu'il est ressuscité. ■ Fr. 801. Qu'on

y prenne garde. « Ils s'attaquent par lit à loulcs les puissances », el ils sont des hommes, et le cœur des hommes est étrangement penchant a la légèreté, au changement, aux promesses. aux biens . Que l'un d eux se soit laisse tenter ou, qui plus est », qu'il ait clé vaincu par les prisons, par les tortures el par la mort, ils étaient perdus. Qu'on suive cela. » *Ibid.*

Ils réussissent malgré les obstacles les plus puissants, comme les prophètes l'as aient annoncé. A cela s'opposent tous les hommes par l'opposition naturelle de la concupiscence, el tout ce qu'il y n de plus grand s'unit : les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et nonobstant toutes ces oppositions, ces gens simples el sans force résistent à toutes ces puissances et se soumettent même ces rois, ces savants, ces sages, et ôtent l'idolâtrie de toute la terre. Comment cela s'est-il fait? Mais « par la force qui l'avait prédit ». Fr. 783.

/) *La sainteté, ta hauteur rt l'humilité d'une âme chrétienne, ou l'action de Jésus-Christ sur tes âmes.* « 1-c merveilleux chrétien est une âme chrétienne . a dit Faguel, *Le N/A* siècle*, Paris, 1890, *Chateaubriand*, p. 11. « La vraie vertu et la vraie religion sont choses dont la connaissance est inséparable », a dit Pascal. Fr. 112. Il n'y a ni véritable vertu, ni droiture du cœur, sans l'amour de Jésus-Christ; il n'y a non plus ni hauteur d'intelligence, ni délicatesse de sentiment sans la connaissance de Jésus-Christ », lui fait dire Filleau, *loc. cit.*

Et, en ctTcl, tandis que les philosophes inspiraient des mouvements de grandeur pure, el ce n'est pas l'étal de l'homme, ou des mouvements de bassesse pure, cl cc n'est pas l'état de l'homme ». fr. 525, tandis que les religions font de même. Jésus-Christ * ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil et meme abominable et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu ». Fr. 537. ci. fr. 539. Sans Jésus-Christ. il faut (pic l'homme soit dans le vice et dans la misère; avec Jésus-Christ, l'homme est exempt de vice cl de misère ». Fr. 516. Mais aucun commentaire ne vaut cet expose que Pascal fait de ses propres sentiments : il a entendu Jésus-Christ lui dire : Je te suis présent, par ma parole dans l'Écrllure, par mon esprit dans l'Église cl par les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles. Je te suis plus un and (pie lel ou tel. car ils ne souffriraient pas ce que j'ai soullerl pour loi. » Pascal a répondu :

Seigneur, je vous donne tout Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscente. » Fr. 553, *Le mystère de Jésus*. Et alors il peut dire : J'aime la pauvreté, parce qu'il l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent le moyen d'assister les misérables. Je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font. J'essaie d'être juste, véritable, sincère el fidèle à tous les hommes; j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui doit les juger. Voilà quels sont mes sentiments cl je bénis tous les jours mon Rédempteur qui les a mis en moi et qui, d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ombtton la fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due n'ayant de moi que In misère et l'erreur. Fr. 550. cf. fr. 737 :

Ainsi je tends les bras à mon Libérateur. .

λ) *La transcendance de ta religion chrétienne par rapport aux autres religions.* Pascal n'a pas fait, à la façon contemporaine, une étude comparée de religions pour conclure à la transcendance de la chrétienne. Toutefois, il n'oublie pas de signaler en passant combien Jésus-Christ remporte, non seulement sur les philosophes païens qui parlent au nom de la raison, mais à tous égards sur les fondateurs de religion tels que Mahomet, et combien la religion chrétienne l'emporte sur les autres, religions égyptienne, gréco-

romaine, mahométanc, connues au xvii^e siècle, cl religion de la Chine que les récits des voyageurs commencent à populariser cl où déjà les incrédules puisent des arguments nouveaux.

Aucune conclusion à tirer contre In religion chrétienne de ce qu'elle n'est pas l'unique : Au contraire, c'est cc qui fait voir qu'elle est la véritable. » Fr. 589. El, en clïct, nu milieu * des foisons de religions en plusieurs endroits du monde et dans tous les temps », non seulement elle est la seule qui explique à l'homme l'énigme de sa nature et de sa destinée cl qui lui indique el lui fournisse le remède à sa misère, mais les autres religions « n'ont, dit Pascal, ni la morale qui peut me plaire, ni les preuves qui peuvent m'arrêter et ainsi j'aurais refusé également et la religion de Mahomet, et celle de la Chine, el celle des anciens Romains, et celle des Égyptiens. » Fr. 619. Dieu défie les autres religions de produire de telles marques. » Fr. 592.

Pascal n'insiste guère que sur Mahomet el sa religion. *Différence entre Jésus-Christ et Mahomet* : Mahomet non prédit; Jésus-Christ prédit. Mahomet en tuant; Jésus Christ en faisant tuer les siens. » Fr. 599. • Tout homme peut faire ce qu'a fait Mahomet, car Il n'a point fait de miracles, i) n'a point été prédit; nul homme ne peut faire ce qu'a fait Jésus-Christ. Fr. 600. « Qui rend témoignage de Mahomet? Lui-même. Jésus-Christ veut que son témoignage ne soit rien. » Fr. 596. Ainsi. Mahomet *est* sans autorité. Il faudrait donc que ses raisons fussent bien puissantes, n'ayant que leur propre force. Que dit-il donc? Qu'il faut le croire! » Fr. 595. Que l'on ne con pure pas 'e Coran à l'Écrllure Là où il esl clair, son paradis cl le reste, il est ridicule », el scs obscurités ne peuvent en consequence prendre aucun sens. Fr. 598.

Dans l'histoire de la Chine, une seule chose paraît l'inquiéter, c'est le démenti qu'elle semble apporter à l'interprétation reçue alors de la Bible. Il met en doute l'authenticité de ces récits : Je ne crois, dit-il. que les histoires dont les témoins se feraient égorger. Fr. 593. H ne faut que voir, *du reste*, comment cela est né. Ces lustoriens fabuleux ne sont pas contemporains des choses dont Ils écrivent. Fr. 628. Lequel est *donc* le plus croyable des deux. Moïse ou la Chine? » Fr. 593. Mais ces questions créent de l'obscurité? Pascal répond : lin toutes ces choses il y a de quoi aveugler cl de quoi éclairer. La Chine obscurcit, mais il y a de la clarté à trouver; cherchez-la. » Celle question de la Chine sert et ne nuit pas ». *Ibid.*

IV. La théologie di Pascal. — De In première des *Provinciales* à la dernière en date des *Pensées*, en passant par les *Lettres à Mlle de Paonne*: et les *Lents et fragments sur la grâce*, la théologie de Pascal est celle de Port-Royal et ne varie pas. U entend rester dans celte voie où « les disciples de saint Augustin ont la prétention de représenter la Tradition et de s'opposer aux disciples de Luther ou de Calvin cl aux disciples de Molina, ces restes des pélagiens . C'est là le plan de scs deux *Écrits sur la grâce* et. dans les *Pensées*. il dit l'Église a toujours été combattue par des erreurs contraires ». Fr. 862. Comme Port-Royal, dans la théologie, il s'occupe surtout de lu question de la grâce, c'est-à-dire de la destinée surnaturelle de l'homme, du péché originel, des secours surnaturels que Dieu accorde à l'humanité en raison de la rédemption. Mais cc n'est pas le côté spéculatif de ces questions qui le tente : Nous ne concevons ni l'étal glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission (pii s'est faite en nous. Tout cela, *d'ailleurs* » nous est inutile à savoir pour en sortir, et tout cc qu Il nous importe de connaître est que nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par Jésus-Christ Fr. 56(»).

le *Quelle est notre règle de foi.* — 1. (*est la Tradition.* — Si « toutes les religions et les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide, les seuls chrétiens ont été contraints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes. » Fr. 903. Ces règles sont « celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour être transmises aux fidèles », *ibid.*, ou la Tradition, autrement dit les croyances de l'ancienne Église : Si l'ancienne Église était dans l'erreur, l'Église est tombée. Quand elle y serait aujourd'hui, ce n'est pas de mémo, car elle a toujours la maxime supérieure de la tradition de la main de l'ancienne Église : et ainsi cette soumission et cette conformité à l'ancienne Église prévaut et corrige tout. » Fr. 867. — Ces règles sont transmises par les Pères : « Voilà le sentiment des disciples de saint Augustin ou, plutôt, celui des Pères et de la Tradition et par conséquent de l'Église », *Premier écrit sur la grâce*, t. xi, p. 138; et avant tous saint Augustin : « Dieu conduit bien son Église de l'avoir envoyé devant avec autorité. » Fr. 869.

Ainsi Pascal est loin de l'idée d'un dogme progressant à la façon d'un arbre en croissance. La perpétuité est une marque de l'Église, mais la perpétuité dans l'immutabilité : cf. fr. 811.

2. *Rôle de l'Église et du pape.* — La Tradition est enseignée aux fidèles par une Église « visible », fr. 857, qui est « proprement le corps de la hiérarchie », fr. 889, autrement dit, les évêques, les conciles et les papes; cf. *Premier écrit sur la grâce*, loc. cit., cf. fr. 867. Or, « il est dit : Croyez à l'Église », fr. 852, et « toutes les vertus, le martyre, les austérités sont inutiles hors de l'Église et de la communion du chef de l'Église ». *Lettre VII à Mlle de Roannez*, t. VI, p. 217.

Dans l'Église, « le pape est premier. Quel autre est reconnu de tous, ayant pouvoir d'insinuer dans tout le corps, parce qu'il tient la maîtresse branche qui s'insinuc partout? » Fr. 872. Et si l'on considère l'Église comme un tout, le pape assure l'unité. Fr. 871. Toutefois on a tort de « ne proposer plus que le pape », fr. 832; on ne saurait le séparer « de la multitude », l'isoler. l'investir d'une puissance spirituelle indépendante des conciles et supérieure à la leur, indépendante même de la tradition. D'aucuns, qui y trouvent profil, exaltent en ce sens l'autorité du pape; ils invoquent « quelques paroles des Pères », comme si de simples paroles d'honnêteté, disaient déjà les Grecs dans un concile, étaient des preuves; cf. Bossuet. *Remarques sur les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine de M. Dupin*, c. 1. 5. remarque. Mais il faut juger de ce qu'est le pape par les actions de l'Église et des Pères et par les canons ». « L'unité et la multitude, *Duo mit très in unum* : Erreur à exclure l'un des deux, comme font les papistes qui excluent la multitude, ou les huguenots qui excluent l'unité. » Fr. 871; cf. fr. 871 et *Lettre VI à Mlle de Roannez* : « Pour l'union avec le pape, le corps n'est non plus vivant sans le chef, que le chef sans le corps, » Vu à la lumière de l'histoire, le concile est supérieur au pape : « Si la vérité a été contestée, il y a eu le pape, ou sinon il y a eu l'Église. » Fr. 819. Quant à la Tradition, elle commande le pape comme elle commande l'Église. Pourquoi défendre le pape de cette dépendance? Serait-il déshonoré pour tenir de Dieu et de la Tradition ses lumières? et n'est-ce pas le déshonorer de le séparer de cette sainte union? » Fr. 875.

D'autre part, l'autorité doctrinale du pape a les limites naturelles de toute autorité doctrinale : la nature des choses, le fait. Il lui est interdit d'imposer de croire qu'une chose est quand elle n'est pas. De la *Provinciale* où il écrit : « Dieu conduit l'Église dans la détermination des points de foi, au lieu que, dans les choses de fait, il la laisse agir par les sens et par la raison qui en sont naturellement les juges », t. vi.

p. 358, jusqu'à sa dernière heure — on le verra Pascal soutient cette thèse.

Et parce que le pape est un homme et un homme au pouvoir, il peut être facilement trompé. Saint Bernard n'écrivait-il pas au pape Eugène III : « Il y a un défaut si général que je n'ai vu personne des grands de ce monde qui l'évite? C'est... la trop grande crédulité, d'où naissent tant de désordres. C'est de là que viennent les persécutions violentes contre les Innocents..., les colères injustes pour des choses de néant. *pro nihilo.* » *LA Provinciale*, t. vu, p. -17. Et combien y a-t-il de papes et d'empereurs que des hérétiques ont su griser effectivement? » *Ibid.*, cf. fr. 832, 8W, 920. C'est ainsi que le pape a condamné des saints • Saint Athanase, accusé de plusieurs crimes, condamné en tel et tel concile, tous les évêques y convenant, et le pape enfin. » Fr. 868. C'est ainsi encore que des excommuniés sauvent l'Église », *Ibid.*

3. *Pascal s'est-il révolté contre Rome?* — « Il avait une très grande soumission à l'Église et à notre Saint-Père le pape », dira Beurrier à « M. Périer le fils », t. x, p. 365. Mais on lit dans le fragment 920 : « Le silence est la plus grande persécution; jamais les saints ne se sont tus... Or, après que Borne a parlé! qu'on pense qu'elle a condamné la vérité, et qu'ils l'ont écrit et que les livres qui ont dit le contraire sont censurés, il faut crier d'autant plus haut qu'on est censuré plus injustement, et qu'on veut étouffer la parole plus violemment, jusqu'à ce qu'il vienne un pape qui écoute les deux parties et qui consulte l'antiquité pour faire justice... Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello.* »

Sur quoi Sainte-Beuve, loc. cit., p. 97 : « Tout à fait catholique et anticalviniste par sa façon d'entendre les sacrements, il se rapprochait des plus opposés à Rome sur l'interprétation et la qualification qu'il donnait aux sentences des pontifes et sa manière finale d'entendre l'Église lui permettait sous le coup de la mort de dire non au pape... et de le proclamer instrument direct et prolongé de mensonge. *Ad tuum...* »

Havel. *Pensées*, l. n, p. 112, note sur le fragment 66 bis, compare à l'appel des jansénistes à propos de la bulle *Unigenitus* l'appel mystique de Pascal à Jésus-Christ « et le proclame plus touchant. Le chanoine Hoher va plus loin : « Lorsque l'autorité pontificale l'eut justement frappé, l'orgueilleux écrivain se sentit blessé au cœur et il jeta ce cri de rébellion... », et plus loin encore le chanoine Didot : « C'est la formule classique de toutes les hérésies, de tous les schismes, de toutes les apostasies », Hoher et Didot, cités par E. Jovy, dans sa brochure *D'où vient l'Ad tuum. Domine Jesu, tribunal appello*, ln-8°, Paris. 1916. p. 30 et 31.

E. Jovy a montré que ces paroles sont d'une lettre écrite vers 1119 par saint Bernard à son neveu Robert qui avait passé de l'ordre de Cluniaux à l'ordre plus facile de Cluny, après que les religieux de Cluny eurent fait approuver cette démarche à Borne, en tronquant les faits : *Veniet, veniet, qui male judicata rejudicabit... Veniet, inquam, veniet dies judicii, ubi plus valebunt pura corda quam astuta verba..., quando quidem judex ille nec fallitur verbis, nec flectitur donis. Tuum, Domine Jesu, tribunal appello..., tibi committo causam meam qui judicas juste et probas renes et corda.* Sur les lèvres du saint n'était là ni un cri de révolte, ni une parole d'apostasie, mais un acte de foi en la justice divine. Pascal, qui est nourri de saint Bernard, comme tout Port-Hoyal, qui connaît en particulier cette lettre dont il a traduit une partie dans la *IS9 Provinciale*, loc. cit., Cl (pii se voit, comme le saint, en face d'un pape (pli donne raison à ses adversaires et qu'il juge trompé, fait le même acte de foi en la justice de

Dieu Sur tous ces points, Pascal est donc resté fidèle à la pensée des *Provinciales* qu'inspirait, on l'a vu, la doctrine de Port-Royal. Cf. d'ailleurs, Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. n, *Exposition de la doctrine d'après Arnauld*, i, *Les vérités de la grâce*, Paris, 1923. P 20 et 21.

2° *L'homme et la grâce.* L'homme. Contrairement à ce qu'ont écrit Luther et Calvin, il y avait une distinction d'essence entre les dons naturels en Adam et les surnaturels et, à aucun degré, ceux-ci ne faisaient partie intégrante de sa nature. Mais, contrairement à ce que soutiennent les molinistes, il eût été indigne de la sagesse divine de créer l'homme dans l'état de pure nature dans lequel il n'eût été, on le voit aujourd'hui, qu'un être disproportionné à sa fin et à ses aspirations. Si Dieu ne lui devait pas les dons surnaturels, l'homme en avait besoin pour assurer l'équilibre entre ses aspirations et ses forces; c'est pourquoi, en le créant, Dieu les lui avait accordés. « J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait. » Fr. 134. *Les disciples de saint Augustin* considéraient deux états dans la nature humaine. L'un est celui auquel elle a été créée dans Adam, saine, sans tache, juste et droite, sortant des mains de Dieu, duquel rien ne peut partir que sain, juste et parfait. « *Premier écrit : Exposé sommaire du problème de la grâce*, t. XI, p. 135.

Après le péché originel, Dieu a abandonné l'homme à lui », fr. 431. et ainsi réduit à sa nature, l'homme est « un monstre », un sujet de contradiction, un paradoxe. Fr. 420. Lui laissant ses aspirations au souverain bien, au bien parfait (pii est Dieu, le péché originel l'a détourné de Dieu et tourné vers la créature. *Aversio mentis a Deo, conversio ad creaturam*, cf. fr. 434. Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal. mais avec cette différence qu'au lieu qu'en Adam, il n'avait aucun chatouillement au mal et qu'il lui suffisait de connaître le bien pour s'y pouvoir porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'infailliblement, il s'y porte de lui-même. « *Deuxième écrit. Opinions de saint Augustin, des pélagiens et de Calvin sur le problème de la grâce*, t. xi, p. 118. Par contre-coup de la concupiscence, son esprit », qui en Adam avant la faute était « très fort, très juste, très éclairé, est dans l'ignorance ». en ce sens surtout, que dans la recherche de son souverain bien, attiré par la créature, il est incapable de le trouver là où il est, en Dieu.

De plus « comme un fruit sortant d'une mauvaise semence, tous les hommes sortis d'Adam, naissent coupables du péché d'Adam et dignes de la mort éternelle ». *Ibid.*, t. Par le péché, la nature humaine est devenue souillée, abominable aux yeux de Dieu, « *Premier écrit, toc. cil.*, p. 135. En même temps, tous les actes de l'homme, - sans la grâce, - sont coupables, puisque provoqués par la concupiscence, qu'ils soient accomplis ou non avec la connaissance de la faute. Entraîné, en effet, par la concupiscence, l'homme « se porte de lui-même à ces actes comme à son bien, et il les choisit de lui-même et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude ». *Deuxième écrit. Inc. cit.*, et son Ignorance n'est que l'effet de sa malice; cf. In *P Provinciale*.

Dans l'état d'innocence. Dieu ne pouvait avec justice damner aucun des hommes.... en l'état de corruption il pouvait, avec justice, damner la masse entière. « *Premier écrit, toc. cit.*, p. 135, et » abandonner tous les hommes sans miséricorde à la damnation », *Deuxième écrit, loc. cit.*

Sur la conformité de ces doctrines avec celles de Port-Royal. cf. Laporte, *loc. cil.*, c. i, *Nécessité de la grâce : Le péché originel, et avec l'Augustinus*, cf. Jan. séxisme, t. vin. col. 347 sq.

2 *La prédestination et la rédemption.* Il est cons-

tant qu'il y a plusieurs des hommes damnés et plusieurs sauvés » Comment cela se fait-il? Par la volonté de Dieu et par la volonté de l'homme. « Mais, laquelle de ces deux volontés est la maîtresse, la dominante, la source, le principe et la cause de l'autre...? L'action sera rapportée à cette volonté première et non à l'autre. » « La volonté suivante est telle qu'on peut dire en un sens que l'action provient d'elle puisqu'elle y concourt, et en un sens quelle n'en provient pas parce qu'elle n'en est pas l'origine ». tandis que. de la volonté primitive, on ne peut dire en aucune sorte que l'action n'en provient pas ». *Premier écrit. Inc. cit.*, p. 129.

Or, les calvinistes émettent cette opinion épouvantable. injurieuse à Dieu et insupportable aux hommes que Dieu, en créant les hommes, en a créé, les uns pour les damner, les autres pour les sauver, par une volonté absolue », que, pour cela, « il a fait pécher Adam... et tous les hommes en lui » et, qu'ayant envoyé Jésus-Christ racheter ses élus, « il leur donne la charité et le salut indubitablement », privant en même temps, durant tout le cours de la vie, de la charité ceux qu'il a voulu damner en les créant. « *Ibid.* En haine de cette opinion abominable, les monistA ont pris ce sentiment non seulement opposé, mais absolument contraire, que Dieu a une volonté conditionnelle de sauver généralement tous les hommes, que Jésus-Christ s'est incarné pour les racheter tous. et que, ses grâces étant données à tous, il dépend de leur volonté et non de celle de Dieu d'en bien ou d'en mal user. « *Ibid.*, p. 134.

Les disciples de saint Augustin, entre ces deux erreurs contraires, soutiennent la vérité catholique : Autre était l'économie du salut dans l'état d'innocence. où Dieu avait une volonté générale et conditionnelle de sauver tous les hommes, pourvu qu'ils le voulussent par le libre arbitre aidés des grâces suffisantes qu'il leur donnait » ; autre est cette même économie du salut « dans l'état de corruption : de la masse coupable et digne de damnation, il a voulu sauver une partie par une volonté absolue fondée sur sa miséricorde toute pure et gratuite et laissant l'autre dans la damnation où elle était et où il pouvait, avec justice, laisser la masse entière; il a prévu ou les péchés particuliers que chacun commettrait ou, au moins, le péché originel dont ils sont coupables et, ensuite de cette prévision, il les a voulu condamner. « *Ibid.*, p. 136. Et c'est dans ce sens que s'est faite la rédemption.

Les élus sont le petit nombre ». *Ibid.*, p. 137.

Si Dieu les connaît, ils ne se connaissent pas. Dès lors, tous les chrétiens sont obligés de croire, mais d'une créance mêlée de crainte et qui n'est pas accompagnée de certitude... qu'ils sont de ce petit nombre., et de ne juger jamais d'aucun des hommes, quelque méchants et impies qu'ils soient, qu'ils ne sont pas du nombre des prédestinés. Ce qui oblige de faire pour eux ce qui peut contribuer à leur salut. » *Ibid.*

On peut voir maintenant le sens catholique de cette proposition dont Nicolas Cornet a prétendu trouver la négation dans *l'Augustinus* (cf. la 5^e des Cinq propositions) : *Jésus-Christ est mort pour tous*. S'il est faux de dire avec les calvinistes que Jésus-Christ est mort uniquement pour les élus, c'est une autre erreur de dire, avec les molinistes, qu'il est mort indifféremment pour tous, élus et réprouvés, et avec le même fruit. Il est mort pour tous, cf. fr. 771, mais conformément aux desseins de son Père. Fr. 781. D'où il n'y a que les élus à qui il ait voulu absolument mériter le salut. Néanmoins, quelques-uns (pii ne sont pas prédestinés ne laissent pas d'être appelés pour le bien des élus et ainsi de participer à la rédemption. » En face de la rédemption - et par conséquent du salut, — il y a donc trois sortes d'hommes ; les uns qui ne viennent

jamais à la foi, les autres qui y viennent et qui ne persévérant pas meurent dans le péché mortel, et les derniers qui viennent à la foi et y persévèrent dans la charité jusqu'à la mort. Jésus-Christ n'a point eu de volonté absolue que les premiers reçussent aucune grâce par sa mort. Il a voulu racheter les seconds; il leur a donné des grâces (pii les eussent conduits au salut s'ils en eussent bien usé, mais il ne leur a point voulu donner cette grâce singulière de la persévérance sans laquelle on n'en use Jamais bien. Mais, pour les derniers, il a voulu absolument leur salut et il les y conduit par des moyens infaillibles. » Si donc l'on peut dire que Jésus-Christ a racheté tous les hommes, en ce sens qu'il a détruit les effets universels de la faute originelle, et encore que sa volonté rédemptrice s'étendit à tous les hommes parmi lesquels la miséricorde divine a choisi ses élus, on ne sort pas de la vérité catholique, en entendant par là qu'il est mort pour les seuls chrétiens, méritant aux uns une grâce de salut efficace, aux autres une grâce de salut simplement suffisante, nu encore qu'il est mort pour les seuls élus, « les élus de Dieu faisant une universalité qui est tantôt appelée monde parce qu'ils sont répandus dans tout le monde, tantôt *tous* parce qu'ils sont une totalité, tantôt *peu* parce qu'ils sont peu à proportion de la totalité des délaissés ». *Deuxième écrit sur la grâce, toc* cit. » p. 118-119. Cf. dans les *Pensées* les fragments qui opposent Jésus-Christ à Adam. fr. 139 et 523; qui expliquent le mot : Jésus-Christ rédempteur de tous, fr. 781 et 775, qui marquent en Dieu et en Jésus-Christ le dessein d'éclairer les autres, tandis qu'ils laissent les autres dans leur aveuglement. Fr. 556, 756, 771. Cf. sur la conformité de cette doctrine avec celle de Port-Boynl, Laporte, *op. cit.*, c. II, *Économie de la grâce: La prédestination*, et avec celle de l'*Augustinus*, *Ja x s i m s m e*, t. I, col. 131 sq.

3. *Comment la volonté de l'homme coopère à la prédestination : la grâce efficace.* — Pour faire d'un homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce, et qui en doute ne sait ce que c'est (pie saint et homme. » Fr. 508. « C'est la grâce (ou l'inspiration) et non le raisonnement qui fait suivre la religion. » Fr. 5GL

Les protestants se trompent quand ils déclarent la volonté humaine corrompue à ce point (pie Dieu lui-même ne saurait la plier au bien, car le libre arbitre est demeuré flexible au bien comme au mal ». *Deuxième écrit*, t. XI, p. 118. Les molinistes commettent une autre erreur en supposant que l'homme déchu n'a besoin, pour faire le bien, que d'une grâce suffisante (pi'il vaudra efficace, s'il le juge à propos. Il en était ainsi avant la chute, quand sa volonté était indifférente pour le bien et le mal, et (pi'il suivait, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité ». *Ibid.*, p. 117. Il n'en est plus de même après la faute, où la concupiscence élevée dans ses membres a chatouillé et délecté sa volonté dans le mal et rempli son esprit de ténèbres », si bien qu'il est impérieusement détourné de Dieu et attiré vers la créature.

Seule donc une grâce efficace par elle-même, c'est-à-dire qui ne se propose pas, mais s'impose, peut redresser cette volonté dépravée et la retourner vers le souverain bien (pii est Dieu. Et cette grâce ne peut être efficace qu'en opposant délectation à délectation. Il n'est plus question de libre choix; l'homme est « esclave de la délectation... ce qui le délecte davantage l'attire infailliblement ». *Fragments d'une lettre de Pascal sur la possibilité des commandements, les contradictions apparentes de saint Augustin, sa théorie du double délaiement des justes et le pouvoir prochain*, t. XI, p. 226. La grâce de rédemption, la grâce médicinale, la grâce de Jésus-Christ est *Vauxilium quo*, tandis que la grâce du Créateur était *Vauxihum sine quo non*.

Elle s'insinue dans la volonté et lui fait éprouver « une plus grande délectation dans le bien que la concupiscence ne lui en offre dans le mal ». *Deuxième écrit*, t. XI, p. 119.

La liberté ne disparaît pas cependant. Le libre arbitre étant demeuré flexible au bien comme au mal », l'homme (pii cède à une délectation gante le pouvoir virtuel de n'y point céder et cela suffit pour assurer sa liberté et parlant sa responsabilité. « Ceux donc à (pii il plaît à Dieu de donner cette grâce », d'être charmés par les douceurs et par les plaisirs du bien plus que par les attrails du péché, se portent d'eux-mêmes par leur libre choix à préférer infailliblement Dieu à la créature. C'est pourquoi on dit indifféremment ou que le libre arbitre s'y porte de soi-même ou que cette grâce y porte le libre arbitre. » Quant à ceux « à (pii cette grâce n'est pas donnée, ils sont tellement chatouillés et charmés par la concupiscence, qu'ils aiment mieux infailliblement pécher (pie de ne pas. Et ainsi, ils ont choisi le mal par leur propre et libre volonté. » *Ibid.*, p. 119-150, ci. *Provinciale* : Dieu nous fait vouloir ce (pie nous pourrions ne vouloir pas. » T. vu, p. 32.

Grâce efficace ne signifie pas cependant des effets égaux en tous, comme la grâce nécessitante des protestants. Elle aboutit toujours à l'effet voulu par Dieu encore que chez ceux qui ne persévèrent pas elle puisse paraître tenue en échec par la mauvaise volonté. Cf. *Premier écrit*, t. XI, p. 137. La manière dont nous cherchons Dieu faiblement », au début d'une conversion, est bien différente de la manière dont nous le cherchons » après. « quand nous marchons vers lui en courant dans la voie de ses préceptes ». *Fragments*, *ibid.*, p. 168.

Cf. Laporte, *loc. cit.*, c. II, *La puissance de la grâce: La grâce efficace par elle-même*, et *Ja n s é n i s m e*, col. 378 sq.

1. *Comment Pascal interprète la possibilité des commandements définie par le concile de Trente*, sess. VI, c. XI (cf. la p. des Cinq propositions). — A cette question, Pascal avait répondu dans la 3^e *Provinciale* en soutenant la proposition d'Arnauld. *Seconde lettre... A un duc et pair*, que la grâce n'a manqué à saint Pierre dans sa chute » et (pie, par conséquent, les commandements ne sont pas toujours possibles aux justes. Dans les *Fragments sur la grâce* il reprend la question et la discute, mais pour soutenir la même thèse.

Dans sa session VI, au e. XI, le concile de Trente a défini : *Les commandements ne sont pas impossibles aux justes* et, par conséquent, *Les commandements sont possibles aux justes*. Celle proposition, dit Pascal, t. XI, p. 156, a deux sens. Le premier, (pie soutient « le reste des pélagiens » est (pie le juste considéré en un instant de sa justice a toujours le pouvoir dans l'instant suivant d'accomplir les commandements », parce qu'à tout le moins il peut toujours user de la prière qui lui méritera toujours la grâce prochainement suffisante, ou encore « que les (*ommandements sont toujours possibles à tous les justes, de ce plein et dernier pouvoir auquel il ne manque rien de la part de Dieu pour agir ». *ibid.*, p. 262; qu'ainsi jamais Dieu ne laisse le juste, si le juste ne le laisse », *ibid.*, p. 166, et enfin que le juste « a toujours le pouvoir prochain de persévérer sans un secours spécial », *ibid.*, p. 159. Le second, qui ne s'offre pas avec tant de promptitude, est que le juste peut accomplir les commandements, agissant comme juste et par un mouvement de charité. *ibid.*, p. 157, par où est condamnée cette proposition des luthériens « que les actions des justes, même faites par la charité, sont nécessairement toujours des péchés ». *Ibid.*

Les molinistes voudraient persuader que le concile a défini leur doctrine ; en réalité, le concile a condamné la doctrine des luthériens et défini que le juste

agissant par l'amour de Dieu peut faire des œuvres exemptes de péché et qu'ainsi, il peut observer les commandements, s'il agit par charité ». *Ibid.* p. 159.

Au chapitre xm et dans les canons IG et 22, qui en sont formés, le concile combat la doctrine moliniste, car, puisque par le canon 22. il défend, sous peine d'anathème, de «lire que tous les justes ont le pouvoir de persévérer dans la justice, cela n'importe-t-il pas que tous les justes n'ont pas le pouvoir prochain d'observer les commandements à l'instant suivant », ou, ce qui revient au même, le pouvoir prochain de prier dans l'instant suivant »? *Ibid.*, p. 161-165. D'où, encore qu'il soit vrai en un sens que Dieu ne laisse jamais un juste si le juste ne le laisse le premier, il est pourtant vrai, en un autre sens, que Dieu laisse quelquefois les justes avant qu'ils aient laissé, c'est-à-dire que Dieu ne donne pas toujours aux justes le pouvoir prochain de persévérer dans la prière *Ibid.*, p. 166. Dieu ne veut point que les justes aient cette assurance de persévérer qui nuirait à la crainte nécessaire et même déprimerait l'espérance, *ibid.*, p. 225. (cette doctrine du concile est d'ailleurs celle de saint Augustin et de toute la Tradition, et tous l'accorderont : « Il n'y a pas une relation nécessaire entre la possibilité et le pouvoir. » *Ibid.*, p. 213.

Cf. Laporte, *loc. cit.*, c. n. *Économie de la grâce : La prédestination*, i, *La distribution de la grâce vue « à partir de l'homme »*, p. 196 sq.; et Jansénisme, col. 392.

Conclusion. — Pascal a donc bien la théologie de Port-Royal. Où il semble préférer les molinistes aux jansénistes, il a en vue non les idées, mais leur présentation. « Feu M. Pascal, écrivait Nicole, *Traité de la grâce générale*. 1^{re} partie. *Discours...*, p. 1, 3, cité *Œuvres de Pascal*, t. xi, p. 101. disait que, s'il avait eu à traiter cette matière (de la grâce efficace), il espérait de réussir à rendre cette doctrine si plausible et de la dépouiller tellement d'un certain air farouche qu'on lui donne, qu'elle serait proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits. C'est même à cette fin (qu'il ébauche des *Écrits sur la grâce* et qu'il emploie cette méthode de montrer dans la doctrine de saint Augustin la conciliation des doctrines contraires des protestants et des molinistes. « S'il y a Jamais eu un temps où l'on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les jésuites et les jansénistes ont tort en les vêtant, mais les Jansénistes plus, car les jésuites ont mieux fait profession des deux. » Fr. 865. Et celle d'infériorité du jansénisme dans l'exposé de ses doctrines. il la déplore d'autant plus que, par leur fond même, les opinions des jésuites sur les questions de la grâce, de l'homme et du salut « flattent le sens commun. en rendant l'homme maître de son salut ou de sa perte... » *Premier écrit*, I. xi, p. 131; cf. Laporte, *Pascal et la doctrine de Port Royal*, *loc. cit.* p. 292. et Baudin. *Y a-t-il des traces positives d'antijansénisme dans les Pensées*, dans *Revue des sciences religieuses*, octobre 1921, p. 598. Il y a telle façon d'exposer un dogme qui peut troubler les cœurs : « Quand on dit, par exemple, que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, sous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent Incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir » et même le libertinage, fr. 781; au lieu (pie, exposé avec toutes ses nuances, en fonction des erreurs moliniste et luthérienne, le dogme laisse les âmes dans la crainte, c'est vrai, mais aussi dans l'espérance; cf. *Premier écrit*, p. 137.

V. LA PHILOSOPHIE. ni s. P. n. m. i. s. - 1^o *Il y a une philosophie pascalienne. Ses caractères chrétiens et pragmatiques.* — Pascal n'a pas exposé, à la façon de Descartes, un système de philosophie; Il a proclamé la vanité d'une telle construction, fr. 79; mais, principalement des *Pensées*, du *Traité du vide*, de *L'esprit*

géométrique, du *Traité sur les passions de l'amour*, Ton peut dégager « tout un ensemble de vues sur la nature, la science et l'homme ». Itauh. *La philosophie de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1923, p. 307 sq., qui, très cohérentes, constituent une philosophie.

Cette philosophie est *religieuse*; elle a pour point de départ les données de la foi; elle doit la justifier. Mais « la philosophie que Pascal relie à la religion n'est pas, comme chez un Bossuet, la philosophie cartésienne plus ou moins mêlée d'éléments scolastiques ou de saint Augustin », Bauh. *loc. cit.*, p. 308; elle n'est pas entière de la foi. Elle n'est pas cependant une suite de la scolastique, cette *servante de la théologie*. qui s'interdit de *determinare contra fidem*. Pascal, comme tout bon disciple de Jansénius, n'aime pas la scolastique et son rationalisme, même dans saint Thomas. fr. 61.; cf. J. Caillai. *La méthode scientifique selon Pascal*, iv. *Premier engagement avec la scolastique*, vin, *Pascal contre la scolastique*, dans *Revue d'histoire littéraire*. 1923, p. 129 sq., 273 sq. Sa philosophie est personnelle; elle est le fruit de sa réflexion sur les données chrétiennes, mais, parce que sa théologie est celle de Port-Royal, sa philosophie rejoint l'augustinisme. Cf. *Entretien avec M. de Sact*, t. iv, p. 31. Satisfait beaucoup M. Pascal, en ce que, n'ayant pas lu les Pères, il avait de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées, et de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin ». Cette puissance de pensée propre à Pascal se remarque jusque dans sa terminologie : il donne, en effet, à certains mots un sens très personnel.

Comme en théologie, des questions philosophiques, celles-là seules l'intéressent qui adaptent un homme à sa fin surnaturelle. Le point de vue de vérité n'est pas précisément le premier dans l'esprit de Pascal, mais le point de vue *moral et pratique*. En cela il est bien encore de Port-Royal. dont la préoccupation première était celle du salut : « Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. » Fr. 19-1. C'est là le *pragmatisme* de Pascal. Il faut le remarquer, l'utilité n'est pas pour lui le critérium logique de la vérité, mais simplement le *critérium moral de la sélection des vérités*. Baudin, *Rev. des sciences religieuses*, 1925, p. 67. Ces postulats sont donc à la base de *l'Apologie* : nous ne sommes faits que pour être heureux, et nous ne pouvons trouver le bonheur qu'en Dieu, notre vrai bien.

Ce pragmatisme explique comment Pascal a résumé toute la philosophie de Platon et de Montaigne, en dogmatistes et pyrrhoniens, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la connaissance que les philosophes donnent à l'homme de lui-même et de la manière dont ils le conduisent à Dieu. Cf. *Entretien avec M. de Sact*. I. IV, p. 31 : « Epictète est un des philosophes du monde qui ont le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet. Il montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme. Ce grand esprit, qui a si bien connu les devoirs de l'homme, mériterait d'être adoré, s'il avait aussi bien connu son impuissance », mais « il se perd dans la présomption de ce que l'on peut ». Montaigne, lui, considère l'homme « dénué de toute révélation », nul toutes choses dans un doute universel; Il fait descendre la raison de l'excellence qu'elle s'est attribuée et la met par grâce en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre, jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore. Ce pragmatisme explique aussi à quel point de vue Pascal a

proclame la vanité de la science, fr. 61, de la métaphysique, fr. 79, de tout ce qui n'est pas la science de l'homme, fr. 66, et de l'homme ordonné à Dieu. Fr. 111, 150, 524.

On a constaté que ce pragmatisme avait « des étroitesse », Baudin, *ibid.*, p. 69, mais il ne faut pas oublier que Pascal poursuit un but précis et que, si ce pragmatisme était dans la mentalité de Port-Koyal, il s'imposait aussi à Pascal par la mentalité des *libertins* à qui il s'adressait.

2° *Les trois ordres ou l'échelle des valeurs.* Considérant les choses de plus haut et plus largement et inspiré sans doute par le dualisme cartésien, Pascal distingue dans l'homme et relativement à l'homme, trois ordres dont chacun pose une transcendance par rapport à l'ordre inférieur, de sorte que le passage ascendant est impossible ». Blondel, cité par Chevalier, *loc. cit.*, p. 322, n. 1 : l'ordre du corps livré « aux grands de chair »; « à une distance infinie », l'ordre des esprits ou de la science, où « les grands génies ont leur empire », et enfin, « à une distance infiniment plus infinie », l'ordre de la charité, l'ordre de Dieu, où « les saints ont leur empire » et où Jésus-Christ est roi.

Si Pascal a « trop profondément accentué les oppositions qui distinguent les êtres », Janssens, *loc. cit.*, p. 383, néanmoins « le fait d'avoir mis en relief l'idée de valeur et d'y avoir montré la révélation d'une puissance spéciale de la réalité constitue ce que l'histoire de la philosophie pourrait appeler à bon droit la révolution pascalienne, historiquement aussi importante que la révolution cartésienne. Car elle a été le point de départ de toutes les philosophies des valeurs qui se sont constituées depuis. » Baudin, *loc. cit.*, p. 68.

3° *Les moyens de connaître.* — 1. *Les sens ou l'expérience que nous livrent les faits.* — Le réel existe et le fait commande. Où il se constate, l'autorité n'a qu'à s'incliner, celle des anciens dont le respect est si contraire au progrès, cf. *Fragment d'un traité du vide*, t. n, p. 138-141. même celle de l'Eglise, cf. *17. Provinciale*. et dans la 18', à propos du décret qui condamna Galilée : « Ce ne sera pas cela qui prouvera que la terre demeure en repos », l. vu, p. 54. De même « le consentement universel : - Si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner », *ibid.*; de même encore la raison. Les sens nous livrent les faits, c'est-à-dire certains aspects passagers du réel; « leurs appréhensions sont toujours vraies », fr. 9; mais dans l'interprétation de ces appréhensions notre raison peut se laisser troubler par les causes d'erreur qui pèsent sur tous nos jugements.

2. *La raison et la nature*, dont la gamme constituant la *pensée*, Chevalier. *La méthode de connaître selon Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1923. p. 189, partant des données des sens achève de nous faire connaître le réel et lui confère une véritable grandeur. Sur cette question, cf. J. Laporte. *La nature et la raison selon Pascal*, dans *Revue philosophique*, 1927. I. r. p. 93 sq.

a) *La raison.* — Ce mot signifie, dans la langue de Pascal, la faculté d'analyser, d'abstraire et de généraliser, de comprendre et de déduire.

Cette faculté a ses limites : limites naturelles (l'abord : à priori, l'on peut affirmer que notre entendement ne saurait saisir tout le réel en étendue ou en profondeur, puisque lui-même est le Uni, et le réel l'infiniment grand et l'infiniment petit. Fr. 72. Puis, là même où la raison atteint le réel, elle n'explique pas à elle seule la connaissance que nous en avons. Enfin et surtout, depuis la chute originelle, sans avoir été en elle-même altérée ou diminuée, et tout en restant, comme auparavant, capable de connaître, elle n'a plus son libre jeu. Dépendant de la volonté, qui est « un des princi-

aux organes de la créance », fr. 99, en ce sens que les tendances et la coutume » dont elle est la source dictent nos jugements, mais qui, depuis la chute, étant l'inclination dominante, comme l'a bien dit saint Augustin, se trouve être, par conséquent, dans l'âme que n'a pas transformée la charité, l'amour-propre ou les trois concupiscences, la raison est le jouet des puissances trompeuses et entraînée aux pires erreurs. » Bien n'est si opposé à la vérité que l'amour-propre.

Fr. 571. « Si donc il est des matières, comme la géométrie, c'est-à-dire les mathématiques, la physique ou l'astronomie, où l'amour-propre n'intervient pas directement, la raison retrouve son libre jeu et est capable d'immenses progrès continus. De là vient que, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continu progrès, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. » *Traité du vide*, *loc. cit.* Dans l'ordre moral, social et surtout religieux, il en va tout autrement.

C'est donc à la géométrie qu'il faut demander la méthode rationnelle idéale : « la méthode de ne point errer est recherchée par tout le monde », dit Pascal. *Art de persuader*. I. tx, p. 287. Les logiciens font profession d'y conduire; les géomètres seuls y arrivent. C'est donc la *démonstration*. Mais, « hors de la géométrie et de ce qui l'imité, il n'y a point de véritables démonstrations ». Pascal répudie donc la méthode logique ou scolastique, dans saint Thomas, comme « ne gardant pas l'ordre » fr. 61. dans Charron, à cause « des divisions qui attristent et qui ennuient ». Fr. 62. « La logique a emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force. » *Art de persuader*, *loc. cit.*, p. 287. A quoi Barthélemy Saint-Hilaire répond : Les mathématiques ont presque la forme pure, la forme idéale de la logique. Les mathématiques en tirent vanité et c'est avec raison. Seulement il ne faut pas qu'elles essaient de dérober la logique en se substituant à elle. C'est Leibnitz qui a pleine raison quand il dit contrairement à Pascal : « La logique des géomètres est une extension ou promotion particulière de la logique générale. Les mathématiciens empruntent donc la puissance de leur forme à la logique loin de la lui donner. » Cité par Havel, *Pensées*, t. n, p. 311.

En conséquence de tout ce qui précède :

a) Si en géométrie la raison peut atteindre la vérité dans un progrès continu, elle ne saurait à elle seule justifier la certitude que nous y trouvons. Elle la justifierait, s'il lui était possible « de définir tous les termes et de prouver toutes les propositions ». Mais, à cela, « les hommes ne sauraient jamais arriver ». A force d'analyser, on arrive « nécessairement à des mots primitifs que l'on ne peut plus définir et à des principes si clairs que l'on n'en trouve plus qui le soient davantage ». Ainsi, la géométrie ne saurait définir « aucune des choses qu'elle a pour principaux objets, ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace », ni le temps, car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre. Evidemment, « ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais une perfection », il prouve l'extrême évidence de ces notions ». « Il n'en est pas moins vrai que la raison les accepte et ne les démontre pas. » *De l'esprit géométrique*, t. ix, p. 255; cf. fr. 233.

b) Pour la *nature* qui va de l'infiniment grand à l'infiniment petit, Descartes, après d'autres comme Démocrite, cf. fr. 79. a tenté d'en donner une explication rationnelle adéquate. « Cela se fait, n-t-il dit, par figure et par mouvement. Sans doute en gros... cela est vrai ». Mais Descartes, après les mêmes autres, a essayé « de composer la machine » et l'on a eu des ouvrages avec litres fastueux, *Des principes des choses*.

(*Des principes de la philosophie*, ci. Descartes, *l'f principes philosophize*), qu'il font penser à cet autre qui crève les yeux. *De omni scibili* »; mais cela est ridicule, car cela est inutile, incertain et pénible ». Fr. 72, 79. Pour arriver à comprendre les choses. Il faudrait une capacité infinie comme la nature et, dans l'universelle interdépendance des choses, nous ne savons le tout de rien, fr. 72; puis, « il ne faut pas juger de la nature selon nous, mais selon elle », fr. 157, en d'autres termes, où l'expérience ne parle pas nous devrions nous taire. Il faut être soumis au réel. Mais voilà, parce que nous surpassons les petites choses, nous nous croyons bien plus capables de les posséder, ou d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence ». Fr. 72. Enfin, de même qu'en géométrie nous appelons principes premiers ceux où s'arrête la raison analytique, nous appelons un point indivisible celui au delà duquel nos sens ne perçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par nature ». *Ibid.*

Descartes inutile, fr. 78, ici comme en d'autres questions Descartes n'a pas vu que la nature est un immense symbole religieux, ou chiffre. « La nature est une image de la grâce et les miracles visibles sont images des Invisibles. » Fr. 675, et *Lettre à Mlle de Roanne*, I. vi, p. 90.

c. *Le problème de Dieu.* La raison peut-elle le résoudre? En partant, comme il le faut pour que ses conclusions soient légitimes, des idées et des principes premiers que lui fournit le cœur, des faits que lui fournissent l'observation interne et l'expérience, peut-elle établir avec certitude que Dieu est et ce qu'il est?

Pascal n'a pas discuté la question spéculativement : placé sur le terrain pratique et uniquement soucieux d'amener les âmes à la foi, il envisage avant tout dans la solution d'un problème, son efficacité. Mais il a écrit, fr. 233 : « Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible; n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport avec nous; nous sommes Incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. C'est la préface du pari. L'abbé de Villars, *Traité de la délicatesse*, dialogue V, édit. de Hollande, 1671. p. 115, blâme Pascal de dire à un *libertin* que, par raison, on ne peut concéder que Dieu est ». Bayle, qui cite ce passage de Villars, art. *Pascal*, note i, répond que ce propos préparatoire au pari est une concession feinte (le Pascal au libertin afin de le mieux gagner. Des critiques ont jusqu'aujourd'hui partagé cet avis. Pascal « concède, dit le P. Valensin, *Revue il*apologétique*, 15 octobre 1919, *Note sur le pari*, p. 65 (d'ailleurs une fois pour toutes, c'est là une concession *ad hominem*, tout le contexte des *Pensées* en témoigne), que l'existence de Dieu n'est pas susceptible d'une démonstration rigoureuse ». D'autres critiques — et le contexte immédiat : « Parlons maintenant selon les lumières naturelles », semble justifier leur façon de voir estiment au contraire que c'est bien là l'opinion de Pascal et son opinion raisonnée à l'appui de laquelle il fait valoir son principe coutumier emprunté à la philosophie grecque, que le semblable seul connaît le semblable ». Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, *loc. cit.* p. 108.

Pascal accepte cependant qu'ici, comme ailleurs, la raison a son mot à dire, que son assentiment est même nécessaire, cf. fr. 253, 251, et aide même à la foi. Fr. 215. Or, il y a « des preuves de Dieu ». Fr. 233. Sans doute, Pascal parle avec ironie de ceux qui disent aux athées « qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donnent pour toute preuve... le cours de la lune et des planètes, et prétendent avoir achevé sa preuve avec un tel discours », et aussi des théologiens, dont le jésuite

(Lotz), qui entendaient donner comme base à notre connaissance naturelle de Dieu, non pas des preuves en forme, mais une connaissance spontanée surgie au spectacle des choses, cf. *Dei c.* (*Connaissance naturelle de*), t. iv, roi. 865. Pour lui, il estime que c'est là « donner aux athées sujet de croire que les preuves de la religion sont bien faibles », et « Il voit par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris ». Fr. 212. Du moins il admet que « les philosophes et les savants » peuvent se démontrer « un Dieu auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments », ou encore un Dieu considéré comme grand, et puissant et éternel, ce qui est proprement le déisme », fr. 556. ou la religion naturelle. En d'autres termes, il admet que l'on puisse donner des preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu.

Comment concilier ces deux thèses? En se plaçant sur le terrain des faits. Que révèle l'expérience? C'est que ces sortes de preuves sont impuissantes sur certaines âmes, laissent les autres exposées à des doutes et prêtent flanc à toutes les objections. Prenez les preuves physiques. Elles sont pour quelques-uns « un moyen de connaître Dieu ». Fr. 556. Mais les mêmes preuves exposées de la même manière laissent d'autres âmes dans l'athéisme. D'ailleurs ces preuves, que l'Écriture n'emploie pas, sont dangereuses. Nous apprenons tous les jours à connaître la nature. Peut-on bâtir une démonstration sur des affirmations qui, un beau jour, se trouveront caduques? Une science erronée n'a-t-elle pas permis à quelques-uns d'attaquer l'Écriture? Fr. 266; cf. Droz, *loc. cit.*, p. 95-97. C'est pourquoi à ces preuves, aussi vieilles que le monde et la raison humaine », dira Cousin, *Études sur Pascal*, Paris. 1857, p. 60, il préfère les preuves métaphysiques. Mais, pour être d'une vérité incontestable, elles ne sont pas d'une efficacité plus grande : elles ne sont pas à la portée de tous; elles ne convainquent pas non plus tous ceux qui les comprennent et quand on s'est laissé convaincre, une heure après, on craint de s'être trompé ». Fr. 513. En tout cas, Pascal ne se chargerait pas de convaincre par de tels arguments « des athées endurcis ». Fr. 556. Ce à quoi aboutit pratiquement la raison, quand elle se mêle de discuter avec ses seules lumières le problème de Dieu, les Pomponazzi, les Vanini, les Giordano Bruno, les Campanella, tous les penseurs du xvi^e siècle, en Italie et en France. Héritiers des Anciens, l'ont bien montré. Quand on pense, après cela, à ce que le mot *savoir* représente, peut-on dire que « selon les lumières naturelles nous pouvons savoir! Dieu est »? Le fait de son existence s'impose-t-il donc à tout esprit, sans reprise possible et sans autre condition que de raisonner?

À plus forte raison, ne pouvons-nous savoir, dans la vérité du terme, ce que Dieu est ». L'existence et la nature du fini nous les connaissons parce que le fini nous est semblable. Nous connaissons l'existence de l'infini, et ignorons sa nature parce qu'il a étendue comme nous, mais pas des bornes comme nous. Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes. Fr. 233. Le semblable connaît le seul semblable et, comme l'a dit Descartes, « l'infini ne peut être compris que par l'infini »; cf. fr. 233. Expérimentalement, que voyons-nous en élire? « Parmi les païens », qui ont édifié leurs religions avec leur seule raison, deux sortes d'hommes : des adorateurs des bêtes et les autres, adorateurs d'un seul Dieu dans la religion naturelle ». Fr. 609. Ces derniers sont les philosophes. Mais savent-ils vraiment ce qu'est Dieu, quand ils le définissent l'Être nécessaire, le premier Moteur, la Vérité substantielle, un Être grand et puissant et éternel », « auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments », quand ils n'ont pu le faire apparaître comme le

souverain bien de l'homme, ni expliquer pourquoi l'homme se sent détourné de lui ; et alors que, s'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui », fr. 479, eux - qui ont connu Dieu », ils ont désiré « l'être aimés et admirés des hommes » Fr. 163. Non seulement leur façon de concevoir Dieu est inutile et stérile, mais elle est dangereuse. Ils connaissent Dieu sans connaître leur misère et cela fait « leur superbe » et, par conséquent, leur malheur. Fr. 556, cf. fr. 547.

On le voit, si Pascal n'admet en aucune manière que Ton puisse atteindre par la raison seule celle certitude de l'existence de Dieu et cette science de Dieu, en fonction de l'homme, qu'assure la foi, du moins il ne nie pas que certaines âmes puissent arriver aux doctrines théoriques de la religion naturelle. Pourquoi ces âmes et non pas telles autres ? C'est que nous ne saisissons l'évidence de certaines démonstrations qu'à la condition de certaines dispositions morales, d'un certain état d'âme, et cela est vrai surtout des démonstrations qui concernent Dieu, étant donnée *faversion mentis a Dco* qu'a laissée en nous le péché originel.

Étant donnée donc notre condition présente, « nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ ». Tous les faits dont il vient d'être question le prouvent. ■ Ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes. » Fr. 547, cf. fr. 556. C'est que, par la charité. Jésus-Christ met notre âme dans les dispositions morales voulues. A ceux qui ont la foi vive dedans le cœur, prouvez la divinité par les ouvrages de la nature ; ils voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent », Fr. 242. Et ainsi, « hors de Jésus-Christ, hors de l'Écriture, sans le péché originel, sans médiateur promis et arrivé », c'est-à-dire sans tenir compte de ces faits qu'affirment l'histoire et la révélation, « on ne peut absolument prouver Dieu », autrement dit prouver avec une certitude que rien ne puisse ébranler le Dieu par qui tout s'explique.

Tout ceci n'empêcha pas le jésuite Ilardouin, d'ailleurs « un peu piqué », Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 395, de mettre Pascal au nombre des *athées dévoilés*, parce qu'il aurait soutenu le Dieu *abstrait et mort* des cartésiens, et non le Dieu *vivant* !

d. *L'homme et l'immortalité de frime*. — Pour Pascal, il n'y a pas d'autre homme que l'homme déchu. Cet homme déchu, la raison est incapable de l'expliquer par elle-même, mais elle ne peut que confirmer la doctrine révélée.

Il faut remarquer ces deux points : « Lui, qui se moquait de la matière subtile, et (pii ne pouvait souffrir sa manière (de Descartes) d'expliquer la formation de toutes choses, il était de son sentiment sur *l'automate* », si l'on en croit Marguerite Périer, t. xu, p. 98, n. 1.

Quant à *Vimmortalité de l'âme*, Pascal a souligné l'importance de cette question, « sur laquelle notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir », fr. 194 ; en comparaison de laquelle le problème soulevé par Copernic n'est rien, fr. 218, et « qui creuse un abîme entre la morale ancienne et la morale moderne ». Brochard. *La morale ancienne et la morale moderne*, dans *Revue philosophique*, janvier 1901, cité dans *Œuvres* à propos du fr. 219, n. 1. Un homme raisonnable se doit donc d'examiner à fond, si cette opinion « -l'âme est immortelle — est de celles que le peuple reçoit par une simplicité crédule, ou de celles qui, quoique obscures d'elles-mêmes, ont néanmoins un fondement très solide et inébranlable ». Fr. 191. Pour lui, il l'annonce, fr. 556. c'est l'Immortalité, pas plus que l'existence de Dieu et pour les mêmes motifs, il n'entreprendra de la démontrer. A l'athée qui

cherche, la lumière viendra sur ce point comme w les autres à l'heure de « l'inspiration ». Avec l'athée *endurci*, c'est-à-dire qui ne cherche pas, une telle démonstration serait vaine ; autant vaudrait lui faire accepter, par des raisons naturelles, la Trinité. *Ibid.* L'immortalité de l'âme est de ces vérités que voient seules les âmes de bonne volonté. Mais Pascal a non moins affirmé que Descartes l'hétérogénéité absolue de la pensée, en quoi consiste la grandeur de l'homme, et des phénomènes matériels, de l'esprit et du corps. Fr. 793. « Les philosophes ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu ? » fr. 319 ; « si un animal faisait par esprit, ce qu'il fait par instinct », fr. 312. et « instinct, raison, marques de deux natures ». Fr. 314

Incompréhensible que l'âme soit avec le corps », fr. 230, mais tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être ». Fr. 430. C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement et... il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible » ; en réalité. « il ne connaît que le mensonge et il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. C'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut... ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire et. si on le trouve manifestement faux, on peut affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle soit. » *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 259. Or. les athées qui nient l'immortalité de l'âme ou l'âme tout simplement, devraient dire là-dessus « des choses parfaitement claires », mais « il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle ». Fr. 221. Le contraire reste donc vrai.

Pascal n'admet donc pas la religion naturelle. Sans doute « elle serait plus proportionnée aux habiles, mais elle ne servirait pas aux peuples ». Fr. 556. Elle même « aux habiles ». elle serait de maigre secours, étant, comme Descartes, un de ses protagonistes, quoi qu'il en veuille, inutile et incertaine ». Au fond le déisme est presque aussi éloigné « de la religion qui mente vraiment le nom de religion, « la chrétienne, que l'athéisme qui y est tout-à-fait contraire ». Newman aimera de même à répéter « qu'entre le catholicisme et l'athéisme, il n'y a pas de lieu de repos et que le théisme n'est pas une position intermédiaire tenable ».

e. *Pour déterminer les lois de la morale privée et de la justice sociale*, la raison montre la même impuissance à « travailler à bien penser », c'est-à-dire à juger des choses selon leur vraie valeur ; « voilà le principe de la morale », fr. 347 ; or, la raison n'y saurait suffire à elle seule. Certes il y a des lois naturelles, mais, outre qu'il n'était point de sa fonction native de découvrir les principes, depuis le péché originel, corrompue, elle a tout corrompu ». Fr. 291. Les philosophes, les législateurs ont inventé des systèmes cohérents de morale ou de gouvernement et de police, mais les principes d'où ils sont partis, on l'a vu, leur sont fournis par toute autre chose que la justice, et ne prouvent de fait, c'est que ces systèmes se contredisent, et il n'y a pas à s'en étonner : les philosophes ont été incapables de déterminer de façon fixe et certaine le but suprême auquel tous nos actes doivent se rapporter, le souverain bien. Et, dans l'application des meilleures doctrines, nul doute que notre raison ne subisse l'influence corruptrice de la concupiscence ; cf. fr. 99.

Pas plus donc qu'une religion naturelle, une morale naturelle n'est pratiquement possible, et aucune législation, aucune institution sociale ne peut se donner comme rationnelle, aucun gouvernement, aucune législation d'inspiration uniquement humaine ne peut se dire l'expression de la justice. Se souvenant de la Fronde toute proche, cf. fr. 878, et des prétentions parlementaires, Pascal écrit : « L'art de fronder, bon-

l'inverser les États, est d'ébranler les routes établies, en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut de justice. * Fr. 291. Les parlementaires disaient : « Il faut recourir aux lois fondamentales et primitives de l'État qu'une coutume injuste a abolies. » C'est le moyen « de tout perdre, rien ne sera juste à cette balance; qui ramène l'autorité à son principe l'anéantit ». *Ibid.* Or, comme « la guerre civile est le plus grand des maux », fr. 320, c'est sagesse de maintenir le peuple dans le respect de l'autorité qui assure l'ordre. Cette autorité, « il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et ne cacher le commencement, si on ne veut pas qu'elle prenne bientôt fin ». I. 1. 291.

• A ces grandeurs d'établissement qui dépendent de la volonté des hommes, telles que les rangs, les dignités, la noblesse..., nous devons des respects d'établissement accompagnés d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre. » *Trois discours sur la condition des grands*, n, t. ix, p. 369. Le peuple, « qui a des opinions très saines », parce qu'il sent son instinct, fr. 321, et « les chrétiens parfaits » que guide « une lumière supérieure » éprouvent ces sentiments et ils ont raison, Fr. 337. Les habiles les témoignent sans les avoir, par « une pensée de derrière »; les « demi-habiles » qui se piquent de science et qui, en réalité, sont « sortis de l'ignorance naturelle », sans arriver au vrai savoir, fr. 327, et « les dévots qui ont plus de zèle que de science », se refusent à les témoigner, fr. 337, et « ils troublent le monde ». Fr. 327.

Sur tous ces points, cf. Droulers, *La cité de Pascal*. Paris, 1928, et Giraud, *Lo Pensées*. collection *Les chefs-d'œuvres de la littérature expliqués*, Paris, s. d. (1930), c. xi. *La politique de Pascal*

b) *Le cœur*. — La théorie du cœur « tient dans l'œuvre de Pascal, dit J. Laporte, *loc. cit.* p. 98, une place comparable à celle qu'occupe chez Kant la théorie de la connaissance et, chez Descartes, la théorie de la méthode. Elle forme le centre et presque le tout de ce que l'on est convenu d'appeler la philosophie » de Pascal. « Pascal emploie le mot dans deux sens :

D'abord dans le sens courant : le cœur est l'ensemble de nos inclinations morales : « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ! » Fr. 113. Par rapport à la connaissance, le cœur ainsi entendu est synonyme de volonté qui, elle-même, pour Pascal comme pour Port-Koyal et toute l'école augustinienne, est tendance naturelle, inclination, concupiscence, « depuis la faute originelle, et, par conséquent, l'on peut dire du cœur ainsi entendu ce que Pascal dit de la volonté : La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance », mais parce qu'elle oblige l'esprit en face des choses « à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit ». Fr. 99. Pascal dit lui-même d'ailleurs au début du *Second fragment* de *L'esprit géométrique*. I. IX, p. 271 : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont deux principales puissances, l'entendement et la volonté. Je ne parle que des vérités de notre portée; et c'est d'elle que je dis que l'esprit et le cœur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté » Ainsi compris le cœur n'est pas instrument de connaissance, mais dirige la connaissance.

Dans un sens, à lui personnel, le cœur est vraiment un instrument de connaissance, tout comme la raison :

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. « Fr. 282. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point, (c'est le cœur qui sent Dieu. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Fr. 277 et 278.

(cette connaissance est hétérogène à la connaissance par la raison : celle-ci est de l'ordre du sentiment, Connaître par le cœur, c'est sentir. Cette connaissance est donc Immédiate, irraisonnée, intuitive et synthétique; elle apporte néanmoins une certitude absolue qui ne résulte pas d'une démonstration, mais qui, elle aussi, est de l'ordre du sentiment; elle est l'impulsion de notre tendance innée à croire. Cette impulsion, Pascal l'appelle parfois *nature*, pour expliquer par son origine sa puissance à forcer notre assentiment : « Il y a des mots incapables d'être déliés...; mais on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par ses explications. » *De l'esprit géométrique. Premier fragment*, t. ix. p. 219. • La nature soutient la raison impuissante. « Fr. 431. « La nature confond les pyrrhoniens. » *Ibid.* Il l'appelle parfois *instinct*, pour expliquer la sûreté de cette connaissance; notre cœur aspire au vrai, au bien, à la justice, au bonheur absolu, en un mot, à Dieu et il a la capacité de ces objets supérieurs; mais la faute originelle a détourné cette tendance naturelle de son véritable objet sans la détruire. « Instinct, idée de la vérité. » Fr. 395. Instinct, raison, marque de deux natures « Fr. 31 L C'est sous, l'action de cette puissance, équivalente à un instinct, que l'esprit adhère sans aucun doute à la connaissance par le cœur.

« C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison; voilà ce (que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Fr. 278. Le cœur est l'instrument de la connaissance surnaturelle; c'est lui qui reçoit *l'inspiration* d'où naît la foi. Fr. 245 et 732. Ainsi s'explique que ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien légitimement persuadés, fr. 282, et que la véritable connaissance de Dieu est amour. • Qu'il y a loin de la connaissance notionnelle — de Dieu à l'aimer », c'est-à-dire à le connaître par le cœur ! Fr. 280. Ainsi encore s'expliquent ces fragments : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. » Fr. 547. « Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est que notre vie, ni que notre inert, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. » Fr. 548.

Le cœur ainsi entendu ne se réduit ni à la raison, ni à la volonté; il n'est pas cependant une faculté spéciale; il est, selon la définition de Sully-Prudhomme, *loc. cit.*, p. 30, « la racine commune de sentir et de connaître, à cette profondeur intime où ces deux fonctions psychologiques ne sont pas encore différenciées », et, comme le dit J. Laporte, *Hev. philos.*, t. I. 1927. p. 299, il est « ce tréfonds de l'âme où nous atteignons à la fois ce qu'il y a de plus essentiel à la nature et ce par quoi la nature se rejoint et s'ouvre au surnaturel ».

En dehors du domaine de la foi, le cœur fournit à la raison raisonnée les principes d'évidence immédiate d'où part la géométrie »; la raison ne pouvant les démontrer, « c'est sur les connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut qu'elle s'appuie et qu'elle fonde tout son discours ». Fr. 282; cf. *De l'esprit géométrique, loc. cit.* Il fournit à la conscience morale l'instinct de la justice ou le sentiment d'une loi morale : « Il y a dans l'homme une nature capable de bien ». fr. 423, cf. fr. 291, et qui se retrouve au fond de toutes les décisions concrètes que nous dicte la concupiscence ou la grâce; cf. fr. 553. « La vraie morale se moque de la morale », c'est-à-dire que la morale du jugement spontané, c'est-à-dire du sentiment, se moque de la morale de l'esprit qui est sans règle, fr. 4, puisqu'« elle ne peut mettre le prix aux choses ». Fr. 82. C'est du cœur aussi que nous vient cet instinct « d'aimer ce qui nous paraît beau sans qu'on nous ait jamais dit ce que c'est ». *Discours sur les passions de l'amour*, t. m.

p. 123. « Cette idée générale de la beauté est gravée dans le fond de nos âmes avec des caractères ineffaçables. » *Ibid.* Le cœur enlin inspire à l'esprit de finesse scs jugements de valeur et fait leur certitude.

En résumé, dans tous les domaines, notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». Fr. 274. Le cœur, organe de la foi religieuse et du sens pratique, est aussi le premier moteur de la pensée scientifique. Il va au delà des dernières démarches de la raison el. dans les premiers principes, la raison le suppose, el cela, c'est toujours quelque donnée impliquant l'infini. Le cœur est la faculté de l'inlini. » Laporte, *loc. at.*, p. 277-278. Pascal retrouve le mot bien connu de saint Augustin : *Irrequietum est...* Notre cœur. « ce gouffre infini, ne peut être rempli que par un objet infini cl immuable, c'est-à-dire que par Dieu lui-même. » Fr. 431. Dieu seul peut satisfaire son instinct de vérité, de justice, de bonheur.

Que vaut la croyance fondée sur le cœur? Elle donne une certitude absolue, mais à celui-là seulement qui a celte croyance : il ne saurait la justifier par une démonstration, ni la communiquer. Cette croyance est néanmoins légitime, parce qu'elle est un sentiment instinctif, un mouvement de la nature qui ne se trompe pas, puisqu'elle est l'œuvre d'un Dieu bon.

On peut objecter que « la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces deux contraires ». Fr. 271; cf. fr. 5. Mais la fantaisie est variable, el les croyances fondées sur le cœur, tous les hommes les partagent; ils ont « une idée pareille des principes en question et y adhèrent « avec la même assurance et la même certitude ». *De l'esprit géométrique*, l. ix, p. 219.

Les pyrrhoniens ne se tiennent pas pour battus. Ne rêvons-nous pas, disent-ils? Fr. 434. Mais « nous savons que nous ne rêvons pas », fr. 282, el les rêves sont incohérents : « ce qu'on voit en veillant » a « de la continuité ». Fr. 386. — Ils insistent : Qu'est-ce que la voix de la nature? Nous ignorons notre origine; venons-nous d'un être bon? méchant? à l'aventure? « à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure ». Fr. 131; cf. *Entretien avec M. de Saci*, l. iv. Mais ils ont beau faire. « La nature les confond », fr. 431, el nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » Fr. 395. Eux-mêmes, s'ils n'acceptent pas la vérité logique des principes, pratiquement ils sont obligés de s'y soumettre. « L'homme doutera-t-il de tout? On n'en peut venir la cl je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien parfait. » Fr. 131. Enlin, le chrétien éclairé par la foi se sent créé par un Dieu bon. *ibid.*, el en Jésus-Christ connaît toute doctrine. Fr. 545.

Si notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » el, par conséquent, à l'inspiration ou à la grâce quand elle anime un cœur, on s'explique comment le chrétien, en face d'un cas de conscience, ne saurait agir d'après une règle morale fixée par le raisonnement abstrait d'autrui, mais bien d'après l'impulsion particulière de l'Esprit de Dieu; cf. *La morale des Provinciales*, col. 2101. et comment aussi, dans l'ordre de la foi, en face des mêmes preuves, différent les réactions des âmes.

c) *La coutume.* — Nos jugements dépendent de nos habitudes comme de nos inclinations. La coutume n'est pas, il est vrai, instrument de connaissance, mais organe de créance, puisque l'un des trois moyens de croire. Fr. 245, cf. fr. 252. La source de toute croyance étant, d'après Pascal, non pas précisément l'évidence, mais une certaine tendance de la nature et « la coutume étant une seconde nature ». fr. 92. il s'ensuit que l'habitude de certaines connaissances vraies ou fausses crée en nous la croyance automatique à ces connaissances. « Qui s'accoutume à la foi ne

peut plus ne pas craindre l'enfer. Qui doute donc que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement croie cela et rien que cela. » Fr. 89, cf. fr. 97. 98, 536. Par la coutume, elles-mêmes, les propositions mathématiques deviennent sentiments » Fr. 95. L'idée de Pascal, conclut J. Laporte, *loc. cit.* p. 280, n. 1, serait donc qu'il y a dans l'âme un principe d'activité irréfléchie comparable à celui qui se manifeste dans le corps, un *automatisme psychologique*. »

La croyance fondée sur la coutume exclut le doute tout autant que la croyance fondée sur le cœur ou la nature; en réalité, elle vaut ce que vaut la croyance qui lui a servi de point de départ. Mais telle, clic crée une difficulté. Comment distinguer la croyance née de la coutume de la croyance née de la nature? Depuis la chute, « la vraie nature étant perdue, tout devient. pour l'homme, sa nature », fr. 426; et s'il y a des cas où la nature est plus forte que la coutume, fr. 97, « il en est où la nature cède à la coutume ». Fr. 92, cf. fr. 93 et 94.

1° *Les méthodes de la connaissance.* — 1. *L'ordre de l'esprit et la démonstration.* — Seul est démontré légitime l'assentiment donné en vertu de l'évidence saisie directement ou après démonstration; cf. *Lettre au P. Noël*, t. n, p. 90. Y a-t-il un art « de démontrer les vérités déjà trouvées el de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible? » *De l'esprit géométrique. Premier fragment*, t. ix, p. 241. La mathématique inutile en sa profondeur », car aux yeux du croyant elle porte sur des matières de trop médiocre importance, fr. 61 « enseigne parfaitement cette méthode, *ibid.*, aussi parfaitement du moins qu'il nous est possible « car ce qui passe la géométrie nous surpasse ». *Ibid.*, p. 212. L'art idéal serait « de tout définir », car alors on pourrait « bannir toutes sortes de difficultés et d'équivoques ». cf. *Quatrième Provinciale*, t. iv, p. 25(1, et « de tout prouver », *De l'esprit géométrique*, t. ix, p. 215. « Celle méthode serait belle, mais elle est absolument impossible ; les mots clairs finiraient par manquer. *Ibid.*, p. 246. La géométrie a ce double avantage, de n'employer que des termes parfaitement intelligibles, ou parce qu'elle les a définis, ou parce qu'ils désignent des choses claires et constantes par la lumière naturelle cl, pour cela, entendues de tous les hommes », *ibid.*, p. 246-247, ainsi ces trois choses qu'elle considère particulièrement », *ibid.*, p. 247, nombre, espace, mouvement. et de ne prouver que les propositions « qui ne sont pas évidentes », *ibid.*, mais de définir toutes celles-là.

2. *L'ordre du cœur (ou du sentiment).* *L'art de persuader.* — « Il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, l'entendement et la volonté. La plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté », autrement dit, de l'inclination, car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément. *Ibid. Deuxième fragment. De l'art de persuader.* t. xi, p. 271. Il ne s'agit pas des vérités delà fol. « qui entrent du cœur dans l'esprit el non pas de l'esprit dans le cœur », et que « Dieu seul peut mettre dans le cœur », *ibid.*, mais bien des vérités à notre portée ». Or, toute vérité de celte sorte n'est pas acceptée pour avoir été démontrée et d'aucunes sont acceptées qui n'ont pas été démontrées. C'est que, depuis le péché originel, la raison est tombée sous la dépendance du sentiment.

En conséquence, les propositions qui découlent nécessairement des principes communs et des vérités avouées. celles qui ont une union étroite avec les objets de notre satisfaction » sont « infailliblement reçues ». les premières parce que le sentiment n'a rien à leur opposer, les secondes parce qu'il porte à les

recevoir. À plus forte raison, celles qui ont cette liaison tout ensemble et avec les vérités avouées et avec les désirs du cœur » sont elles si sûres de leur effet qu'il n'y a rien qui le soit davantage dans la nature ». *Ibid.* Mais il y en a d'autres. Il y en a « qui sont bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en infinie temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus ». En face de ces propositions, si éclairé que soit l'esprit, « il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté », un combat entre la raison et le sentiment, un combat dont on ne peut prévoir l'issue dans un homme donné. *Ibid.*, p. 275. Si donc l'on veut faire accepter d'une personne telle vérité, « il faut, autant que convaincre, agréer : c'est là l'art de persuader ». *Ibid.*

Pour convaincre en ces matières, une fois que l'on est d'accord sur les principes, il n'y a qu'à observer les règles de la démonstration mathématique qui est la démonstration parfaite. Ces règles très précises sont au nombre de huit : on peut les ramener à cinq et à ces deux principes : Définir tous les noms qu'on impose; prouver tout en substituant mentalement les définitions à la place des définis. » *Ibid.*, p. 278-282.

Quant à la manière d'agréer, elle est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable ». Il y a sans doute « des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer » et certaines personnes, tel Méré, « les appliquent habilement ». Mais que ces règles sont difficiles à fixer, tant « les principes du plaisir sont divers à tous les hommes et variables dans chaque particulier! » *Ibid.*, p. 276.

Mais qui veut agréer, « échauffer », toucher le cœur et créer le sentiment voulu pour convaincre, doit se garder de l'ordre « unilinéaire ». Boulroux, op. cit., p. 162, qui est celui de l'esprit. « Le cœur a son ordre », fr. 283, qui est tout autre « On ne prouve pas que l'on est aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour. Cela serait ridicule. » *Ibid.* À proprement parler, l'ordre du cœur exclut l'enchaînement d'une méthode : • Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours. » *Ibid.*

3. *Esprit de géométrie et esprit de finesse* (fr. 1).

Distinction célèbre, que P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, p. 182, juge si grossière et si mal définie et familière à Pascal : on la relève déjà dans le *Discours sur les passions de l'amour*, cf. fr. 1, η. 1. Pascal l'a sans doute prise de Méré; cf. Méré, *Discours des agréments*, t. i, p. 191, et *Lettre à Pascal*, (*Œuvres de Pascal*, t. ix, p. 215 sq.; cf. Boudhors, *Pascal et Méré*, Paris, 1913, et *Revue d'histoire littéraire*, 1913 p. 21 sq. 379

L'esprit est appelé à connaître les sciences, autrement dit la *géométrie*. Les principes d'où partent ces sciences sont ignorés de beaucoup qui ne s'en occupent pas; ils n'en sont pas moins palpables, faciles à connaître « à plein » et tels qu'il faudrait avoir l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent ». Fr. 1. L'esprit géométrique perçoit ces principes et en déduit les conséquences. Toutefois, sur ce terrain, il y a encore lieu de distinguer : en géométrie, par exemple il peut y avoir « beaucoup de principes »; *l'esprit géométrique* seul les voit; et, pour conduire à bien les démonstrations, il faut un sens droit, ou *l'esprit de justesse* qui n'accompagne pas toujours l'esprit géométrique. *Ibid.*

Mais, à côté de cette matière abstraite et toujours relativement simple, il y a les choses de finesse », les choses de l'âme, soit que l'on étudie son âme propre, soit que l'on étudie l'âme d'autrui dans la vie sociale, choses concrètes, mais complexes, changeantes, variables, tout un monde. Pour connaître ce monde et

le juger, il y a des principes » qui sont dans l'usage commun et sous les yeux de tout le monde », mais « qui sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque Impossible qu'il n'en échappe. On les voit à peine; on les sent plutôt qu'on ne les voit; ce sont choses tellement délicates et si nombreuses qu'il faut un sentiment bien délicat et bien net pour les sentir et juger droit et juste selon ce sentiment. » *Ibid.* Ce sont donc là choses de sentiment; il y faut un genre d'esprit particulier qui relève du cœur. C'est *l'esprit de finesse*. Il saisit « d'une seule vue » ces choses complexes et mobiles qui ne peuvent être saisies qu'ainsi, intuitivement; le raisonnement intervient dans les jugements que porte l'esprit de finesse, mais c'est spontanément, sans se formuler : • L'expression en passe tous les hommes », inconsciemment : « Le sentiment n'en appartient qu'à peu d'hommes » et secondairement; il dépend de la sur première qui est intuitive. *Ibid.*

En pareille matière, l'esprit de géométrie ne sert de rien. » Tous les géomètres seraient fins s'ils avaient la vue bonne », puisqu'ils « ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ». Mais voilà : habitués « aux principes nets et grossiers de la géométrie et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse », et ceux « (qui ne sont que géomètres » sont ici « faux et insupportables ». *Ibid.*; cf. Joubert, *Pensées* : • Les mathématiques rendent l'esprit juste en mathématiques et faux dans tout le reste. » D'autre part, les esprits fins qui ne sont que fins, « accoutumés à juger d'une seule vue, sont étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien et où, pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes stériles; ils s'en rebutent et s'en dégoûtent ». Et ainsi il y a peu d'esprits qui soient géomètres et fins à la fois; mais il est des esprits faux « qui ne sont jamais ni fins, ni géomètres », car ils n'ont ni « la vue bonne », ni « le sens droit ». *Ibid.*, rt fr. 2.

I. *La méthode des contraires*. — La philosophie de Pascal est une philosophie des contraires », Vincet, loc. cit., p. 165. « une doctrine des antinomies », Janssens, loc. cit., p. 259, « un système des contradictions. La doctrine des contraires explique tout dans Pascal. » Droz, loc. cit., p. 177. Pour Pascal, en effet, « tout est un milieu entre rien et tout », Kauri, loc. cit., p. 322. • Qu'est-ce que l'homme dans la nature? un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout » Fr. 72. Et il « a poussé si loin cette philosophie dualiste qu'on en retrouve la trace jusque dans son style », où les antithèses se redoublent et s'entrecroisent ». Vernet, loc. cit., p. 285. Mais ce n'est point pour « faire des figures justes » que Pascal les multiplie, c'est pour « parler juste », fr. 27; la vérité, telle que l'homme peut la saisir dans les choses, ne saurait être « qu'une sorte d'équilibre entre deux extrêmes », Chevalier, loc. cit., p. 72, n. 2. une conciliation entre deux contraires. C'est là pour Pascal une loi fondamentale de sa logique.

(C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier ce qui lui est incompréhensible. » *De l'esprit géométrique. Premier fragment*, t. ix, p. 259. L'évidence, au sens cartésien, n'est pas toujours preuve de vérité; nos concepts ne font pas les choses. • Ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. » Fr. 130. En conséquence, dans le domaine des principes et des mathématiques, par exemple dans « la question de l'espace divisible à l'infini », « toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut suspendre le jugement et ne pas la nier à celle marque, mais en examiner le contraire, et si on le trouve manifestement faux à ses conséquences — on peut har-

(liment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est..., puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable. · *Dc l'esprit géométrique*, loc. cit., p. 259-260. Dans le domaine des connaissances morales et religieuses, la raison, viciée par les effets du péché originel sur la volonté, n'aboutit qu'à des antinomies; cf. Kant, *Critique de la raison pure. Méthodologie transcendentale*. « Incompréhensible que Dieu soit et Incompréhensible qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps et que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas; que le péché originel soit et qu'il ne soit pas. » Fr. 230. « Mais Pascal croit au réel. Là où nous dressions des antinomies, il faut chercher une issue car elle existe. · Chevalier, loc. cit., p. 197, et le « pyrrhonisme n'est point le vrai ». Si notre raison logique, qui réclame l'évidence cartésienne, déclare « incompréhensibles Dieu et l'âme, les faits, l'expérience, la raison des effets, en un mot, exige Dieu et l'âme. En réalité, affirmations et négations ne sont pas ici du même ordre, et notre raison doit céder devant le réel. Toutefois, cette raison des effets, nous ne pouvons la saisir et incliner devant elle notre raison logique, qu'à la condition de certaines dispositions morales, dont la première est l'humilité. · Il faut savoir se soumettre où il faut. ■ Fr. 230.s; cf. fr. 270.

Or, en ces matières, l'esprit pense toujours par antinomies et le fait ne départage pas toujours; loin de là : les faits s'opposent parfois comme les jugements. La vérité tient alors le milieu entre ces contraires, non qu'elle soit entre eux une sorte de compromis, de moyenne, mais elle résulte de leur combinaison dans une doctrine supérieure qui les complète chacun et exclut leurs négations réciproques. Que la vérité soit de telle nature, cela explique les hérésies. Leur source à toutes est de ne pas concevoir l'accord de deux vérités opposées et de croire qu'elles sont incompatibles ». Fr. 862. · Dc l'ignorance de quelques-unes de nos vérités viennent aussi les objections que nous font les hérétiques. » *Ibid.* C'est ainsi qu'il y eut des hérésies sur Jésus-Christ Dieu et homme, sur le sujet du •Saint-Sacrement • à la fois transsubstantiation et présence réelle et aussi figure de celui de la croix et de la gloire et commémoration des deux », sur « les indulgences ». *Ibid.* Ce que ces hérésies affirmaient était vrai; l'erreur commençait à l'exclusion. Évidemment, c'est dans la lumière supérieure de la foi que se concilient ces vérités opposées. Ainsi encore quand Épictète et Montaigne traitaient la nature de l'homme le premier comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe », le second « comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir ». C'est qu'ils ignoraient, le premier la corruption présente, le second « la première dignité de l'homme ». Mais sur ce point, comme sur tous les autres, la vérité de l'Évangile accorde les contrariétés par un art tout divin, et, unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans les doctrines humaines ». *Entretien avec M. de Saci*, t. iv, p. 53. C'est ainsi enfin qu'un grand nombre de vérités de foi et de morale semblent répugnantes et subsistent toutes dans un ordre admirable · Fr. 862.

Conclusion pour l'apologiste qui met la raison au service de la foi : « Pour empêcher les hérésies, ou pour les réfuter, le plus sûr moyen » est « d'instruire de toutes les vérités »; autrement dit, lorsque l'on traite d'une vérité, il faut s'occuper aussi des autres qui semblent lui faire échec, *ibid.*, et fr. 567; — pour les jansénistes : qu'ils comprennent d'où vient parfois

leur infériorité dans les luttes présentes : « S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession de deux contraires, c'est quand on reproche qu'on n'omet un. Donc les jésuites et les jansénistes ont tort en les cédant, mais les jansénistes plus, car les jésuites ont mieux fait profession des deux. · Fr. 865. Pascal, du reste, dans ses *Écrits sur la grâce*, s'est appliqué à bien montrer en face de la vérité catholique, les deux erreurs contraires.

5° La philosophie morale des *Pensées*. — Elle n'est celle des *Provinciales*.

Là il y a des lois naturelles, fr. 291, une morale fixée par la volonté de Dieu. Fr. 668.

2. L'homme a édifié des systèmes cohérents d'une morale rationnelle — voir Épictète et Montaigne, les plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et les seules conformes à la raison », *Entretien*, t. iv, p. 50 — d'inspiration très élevée parfois tel Épictète, et de conséquences pratiques très nombreuses, tel Épictète encore et même Montaigne. *Ibid.* Mais aucun de ces systèmes ne saurait reconstituer cette règle morale voulue par Dieu. Une loi naturelle aurait pour caractéristique d'être claire pour tous et universellement reçue : l'éclat de la véritable équité aurait assujéti tous les peuples » et celle loi « on la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps ». Or, « rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat » et la maxime morale « la plus générale », où se traduit bien cette impuissance humaine, est celle-ci : « Que chacun suive les mœurs de son pays. » Fr. 291, cf. fr. 110. Il en était autrement avant la chute. Depuis, nous avons toujours, il est vrai, le sentiment du bien et du mal; notre cœur nous fait saisir les principes généraux sur lesquels repose toute la loi morale et sans la connaissance desquels toute vie sociale serait impossible; mais notre raison, « celle belle raison corrompue, a tout corrompu ». *Ibid.* La règle du bien et du mal dépend évidemment du souverain bien qui n'est autre que Dieu, fr. 131, cf. fr. 138; or, « pour les philosophes, 288 souverains biens », fr. 71 bis; elle est suspendue d'autre part à l'immortalité de l'âme, donc à la destinée de l'homme; loc. cit., or, « les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela ». Fr. 219. Dès lors, tout dogmatisme moral purement rationnel « manque d'un point fixe », fr. 383; et « la vraie morale » a toute raison de se moquer « de la morale » qui repose sur le raisonnement. Fr. 4. C'est parce que « les théologiens et les religieux » de ce temps, se liant à leur seule raison, n'ont plus écouté la tradition, que la corruption de la morale est aux maisons de sainteté et dans les livres où elle ne devrait pas être · Fr. lettre à Mlle de Itoannex, t. v, p. 406.

3. Jésus-Christ seul joint aujourd'hui, après la chute, nous faire connaître la véritable loi morale. « Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on enseigne la morale. » Fr. 547.

4. Si l'on considère la règle morale posée par Jésus-Christ par rapport aux règles posées par les deux morales rationnelles dont Épictète et Montaigne sont les représentants autorisés, la morale chrétienne apparaît comme l'union de ces deux systèmes qui semblent se contredire · en une sagesse véritablement céleste ». Épictète et Montaigne ne pouvaient subsister à cause de leurs défauts ». Épictète « ignorant la corruption de la nature l'a traitée comme saine et sans besoin de réparateur. ce qui le mène au comble de la superbe ». Montaigne, « éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans une extrême lâcheté ». *Entretien*, t. iv, p. 51.

Ces contraires. L'Évangile les accorde parce qu'il les place en des sujets différents; « tout ce qu'il y a d'in-

Urine appartenant à la nature, tout cc qu'il y ü de l puissant appartenant à la grücc. » *Ibid.*

La vertu que nous enseigne ct nous donne Jésus-Christ : « J'aime la pauvreté parce qu'il l'a aimée. J'essaie d'être juste, véritable, sincère. Voilà quels sont mes sentiments, et je bénis tous les jours mon Hédempteur qui les a mis en moi. » Fr. 550. « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu, si elles ne sont les prières ct vertus de Jésus-Christ », fr. 668, ci. fr. 546, ccttc vertu est un *milieu*, comme la vérité, en e sens qu'elle s'oppose également à deux vices opposés entre eux ct nés « de cet orgueil ct de celte paresse », dont il vient d'être parlé, el qui sont les deux sources de tous les vices ». Fr. -135. Si elle n'était opposée qifü un vice, conduite à l'extrême, elle ferait tomber dans le vice opposé. Fr. 357. Elle: ppm. It comme un *entre-deux* entre des sommets qu el c unit. « On ne montre pas sa grandeur pour être il une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois ct en remplissant tout l'entre-deux. » Fr. 353; ci. Bauh, /or. cit., p. 322-323.

5. *L'amour-propre, moti/ de toute l'activité humaine, sans la grâce.* — Dans l'état d'innocence, l'homme était libre de la liberté d'indifférenc e. D: ns l'état de nature déchue, l'homme suit toujours * la délectation victorieuse», sans cesser cependant d'être libre el responsable; cf. *Fragments d'une lettre de Pascal sur la possibilité des commandements*, vin, dans *Écrits sur la grâce*, t. xi, p. 226-229. Suit-il les inspirations de la grücc du Sauveur, c'est qu'il y trouve une délectation supérieure. Mais, en dehors de ccs inspirations, il ne peut agir que pour l'amour de soi directement el de soi dans les créatures; autrement dit, il n'agit que par concupiscence : « La concupiscence est la source de tous nos mouvements », fr. 11. de toutes nos .clions volontaires », fr. 331; elle est en ciël « devenue la seconde nature des hommes », Fr. 130. Nous missons donc injustes car tout tend à soi. Cela esl contre tout ordre. » Fr. 177. Et la victoire morale peut se formuler ainsi : Il faut n'aimer que Dieu cl ne haïr que soi. » Fr. 476.

Tous nos actes sont donc moralement homogènes; par cette intention fondamentale ils sont d'une seule el même espèce. Cf. Baudin. *Le panhédonisme psychologique de Pascal*, dans *Hernie des sciences religieuses*, avril el juillet 1925.

Sur le caractère janséniste de cette doctrine, cf. J a n s é n i s m e, col. 355 sq. : *Les peines du péché originel*, ct col. 460 sq. : *La délectation victorieuse*; Laporte, *La doctrine de Port-Hoyul*, p. 61 sq. Sur les rapprochements possibles entre cette doctrine ct celle des *Maximes* de La Kochcfoucauld, cf. Sainte-Beuve. *Pcrt-hcyal*, t. π, p. 110, el *Portraits de /emmes*, p. 296; sur les rapprochements avec Kant. cf. Laporte, *Zoe. cit.*, n. 13, p. 69; avec Freud ct les psychiatres, ci. Id., *ibid.*, p. 70.

6. *Les choses ont un sens mystique.* — Comme ■ le Vieux Testament », la nature est «un chlflre», fr. 691 « Les personnes destituées de foi ct de grücc », fr. 212. ne verront jamais dans la nature que les lois auxquelles elle obéit. Quand elles l'auront enfermée, comme lit Descartes, par un travail » Inuit c. incertain et pénible», dans un système de lois, elles seront satisfaites. Fr. 79. Ccs esprits «ont vu les ellcls, mais Ils n'ont pas vu les causes: ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que des yeux à l'égard de ceux qui ont de l'esprit; car les effets sont comme sensibles, et les ci uscs sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces cflcts-lü se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels A l'égrtd de l'esprit. » Fr. 234.

Mais les choses ont un sens spirituel. «Toutes choses rouvrent que que mystère; toutes choses sont des

voiles qui couvrent Dieu. » / V. *lettre à Mlle de Hoannez*, t. vr. p. 89. « La nature est une image de la grücc ct les miracles visibles sont images des invisibles. » Fr. 675. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment p?us infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. » Fr. 793. Et, «comme le monde ne subsiste que par Jésus-Christ et JH>ur Jésus-Christ ct pour instruire les hommes de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de t'es deux vérités. » Fr. 556. L'histoire même peut s'interpréter du meme point de vue symbolique; car, «si tout l'univers apprend à l'homme ou qu'il est corrompu ou qu'il est racheté, l'abandon de Dieu paraît dans les païens, la protection de Dieu paraît dans les Juifs. » Fr. 560 *bis*. Mais, comme pour le sens spirituel du Vieux Testament, ceux-làseuls perçoivent le sens mystique des choses qui ont l'inspiration ». Cf. fr. 242.

Conclusion. — Ce qui caractérise celle philosophie, dit Bauh. *loc. cit.*, p. 311, c'est d'être la première tentative faite, au moins dans les temps modernes, pour mettre à leur vrai rang les puissances réputées inférieures de l'homme : la volonté ct le sentiment. C'est la première fois que la sagesse pratique, la raison incarnée, vivante, est mise au-dessus de la pensée speculative...; la première fois surtout que la volonté est posée comme le principe de l'intelligence même ct que la certitude fondamentale est identifiée à la certitude pratique. Jamais une philosophie des *contraires*, du *milieu* n'avait été ainsi associée a une philosophie de la volonté, enveloppant aussi dans une synthèse universelle, toute l'inquiétude, tout l'obscur des choses. »

¶ 1. L'apoloétique de Pascal — P *Le christianisme est démontrable.* — Acquisée par le cœur, il est de toute nécessité que la religion se démontre. « Si on choque le principe de la raison, notre religion sera absurde cl ridicule. » Fr. 273. Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à mol sans raison », fait dire Pascal à Dieu. Fr. 430, p. 335. C'est avec notre raison, dit \ inet résumant la pensée de Pascal, que nous devons reconnaître la véritable religion. Dieu a donc dû entourer su révélation de preuves qui fussent accessibles à notre raisonnement. Cc que je puis exiger, si Dieu a parlé, c'est qu'il soit possible à la raison humaine de se procurer sur cc point une certitude égale à celle qu'il peut se procurer sur d'autres points. » *Loc. cit.*, p. 38.

Voltaire ne s'y est pas trompé : l'elTort de Pascal va bien à donner au christianisme celte forte position de défense, qu'il est raisonnable. « Ma grande dispute avec Pascal roule précisément sur le fondement de son livre. Il prétend que, pour qu'une religion soit vraie, il faut qu'elle *rende raison* de tout cc qui se passe dans notre cœur. Je prétends que cc n'est point ainsi qu'on doit examiner une religion et que c'est la traiter comme un système de philosophie. » *Lettre au P. Tournemine*, 1735. El dans une *Lettre à La Condanune* du 22 juin 1734 : A l'égard de Pascal, le grand point de la question roule visiblement sur ceci, savoir si la raison humaine suflit pour prouver deux natures dans l'homme. » Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 402.

Évidemment, Pascal n'entend pas, comme l'a tenté Haymond Schond, démontrer rationnellement toutes les vérités de la foi. « La veritable religion renfermera des choses au-dessus de la raison, l'ne religion qui n'en renfermerait pas ne serait pas révélée. » Muet, *ibid.*, cf. fr. 571 cl 273. Il ne prétend meme pas convaincre des vérités religieuses qui se démontrent Fin-crédule qui ne se serait pus mis dans un certain état d'ûmc. Fr. 233. Enfin il ne prétend pus davantage qu'une démonstration bien conduite cl reçue pur une Ame dans l'état voulu puisse conduire à la foi sans l'inspiration : cela est d'un autre ordre : On n'entre

dans la vérité que par la charité. » *De l'esprit géométrique. Second fragment*, t. ix, p. 272, ni que l'inspiration ne puisse se passer de telles démonstrations. « La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. » Fr. 218. C'est pourquoi la vérité religieuse est faite pour les simples comme pour les habiles ». Cf. fr. 251.

Ces réserves et ces conditions posées, Pascal entend bien prouver de manière irréfutable — car « il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie » — non seulement que la raison n'a rien à opposer à la religion mais voit l'obligation de la suivre; (f. fr. 289).

2e *Originalité de l'apologétique pascalienne. La méthode de l'expérience morale.* — Une apologétique s'établissait alors qui deviendra l'apologétique dite traditionnelle : démonstration par des arguments rationnels de la divinité du catholicisme, à tout le moins du christianisme. Trois étapes : a) démonstration de l'existence de Dieu et de la nécessité de la religion naturelle par les arguments scolastiques ou les raisonnements métaphysiques de Descartes, que le *Traité sur l'existence de Dieu*, de Fénelon, devait bientôt (1713) revêtir d'une forme si poétique; b) démonstration à priori de la possibilité et de la nécessité d'une révélation surnaturelle, et à posteriori du fait d'une religion divinement révélée, celle de Jésus-Christ. *Tractatus de vera religione*. Les protestants s'en tiennent là; tel Grotius, dans son *De veritate religionis Christiana*, 1636, qu'ont traduit en français, en l'a vu, Mézeray, 1618, et de Beauvoir, 1659, et auquel Pascal fait de nombreuses allusions; c) démonstration par des raisonnements basés sur l'Écriture et l'histoire de la divinité de l'Église catholique : *Tractatus de vera Ecclesia*, celui-ci tout récent puisque provoqué par la Bétonne. Pierre Charron a publié, en 1593, son livre des *Trois vérités*. Il y insiste sur la troisième, la divinité de l'Église catholique, car il répond au *Traité de l'Église*, 1578, de Duplessis-Mornay. Apologétique intellectualiste, qu'encourage encore le cartésianisme et qui, chez les uns, est d'un optimisme étroit, comme chez ce Jean Belin, évêque de Belley, qui publie à Paris, en 1666 : *Les preuves convaincantes du christianisme, où le christianisme est exposé de telle sorte qu'on ne peut jamais douter de sa vérité et l'on connaît évidemment qu'il faut l'embrasser*, chez les autres, Bossuet, Malcbranchc, Huet, le protestant Abbadie, et, comme on vient de le voir, Fénelon sera exposé avec ampleur et parfois puissance. Cf. Monod, *loc. cit.*, c. i, § 4.

Autre est l'apologie pascalienne.

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-II, q. iv, a. 2, dit : « Croire est un acte de l'intelligence en tant que celle-ci est menée à l'assentiment par la volonté. » Les apologistes traditionnels savent cela, mais ils ne s'adressent guère qu'à la raison. Ils veulent, comme dit Belin dans sa préface, « contraindre tous les hommes par la force de la raison à suivre et embrasser le christianisme ». Leur apologétique est intellectualiste et spéculative. Pascal voit les choses autrement. Avant tout il veut peser sur la volonté — entendue au sens cartésien — pour l'entraîner vers la vérité à l'encontre des préjugés et des passions; cf. fr. 99. Son apologétique est donc plutôt morale et pratique. Il est préoccupé de convaincre la raison par des preuves convenables, mais il veut créer d'abord et pour réussir à cela, l'état d'âme nécessaire ou, suivant le mot de Droz, *loc. cit.*, p. III, accommoder l'homme à la vérité, afin que la vérité ait prise sur lui, autrement dit, que « son esprit soit ouvert aux preuves ». Fr. 215.

C'est que « Jésus-Christ ne se prouve pas comme un théorème », Droz, *loc. cit.*, p. 101, et que la vérité religieuse est d'un autre ordre que la géométrie. La raison donne la certitude de la géométrie, c'est le cœur qui

donne les certitudes religieuses. Ni la philosophie, ni la science ne les peuvent donner : « Descartes inutile et incertain. » Fr. 78, ci. Malcbranchc, *Hechtbruch*, IV, § n, p. 401-105 (où Malcbranchc, comme le remarque Gouhier, *loc. cit.*, p. 399, semble bien faire une critique de ce mot), ni les infirmer : « Ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. »

2. De par la nature donc de l'esprit à convaincre et de par la nature de la chose à prouver, il n'y a pas à démontrer la vérité religieuse par des arguments philosophiques. Une telle démonstration, par exemple, de l'existence de Dieu, logiquement la première entre les vérités religieuses aboutit tout au plus à une connaissance notionnelle, inutile, stérile, et même éphémère. Pour convaincre la raison, chose utile même au croyant, Pascal n'emploie pas les raisonnements mathématiques, dont on sait qu'ils commandent l'assentiment. Le Dieu qu'il veut démontrer est le Dieu de l'histoire, le vrai Dieu par conséquent.

Son point de départ est un fait d'expérience interne. « La contradiction tragique de notre condition », Itauh, *loc. cit.*, p. 311, qui pose devant chacun le problème de la nature et de la destinée humaine. Comment l'homme avide de vérité, de vertu, de bonheur, en est-il incapable et n'y a-t-il pas un remède à cet état? Or, seule la religion chrétienne fournit de notre contradiction « monstrueuse » une explication satisfaisante : le péché originel et, seule aussi, elle offre le remède, la grâce du médiateur, Jésus-Christ.

Évidemment ces choses avaient été dites depuis des siècles. Ce qui était nouveau c'était d'en faire le point de départ d'une apologie; cf. Vernet, *loc. cit.*, p. 193. Du coup, le christianisme prenait figure d'explication de la vie et de religion ajustée à la nature humaine. Les vérités révélées ne sont donc pas des connaissances de luxe; tout le surnaturel, comme l'ont vu saint Augustin et saint Thomas, est l'heureux correctif ou le complément de notre nature. « L'exact ajustement du christianisme à la nature humaine, voilà proprement ce que Pascal veut montrer, ce qui peut attirer le « libertin » vers la religion. » Brehier, *Histoire de la philosophie*, t. n, *La philosophie moderne. I. Le dix-septième siècle*, Paris, 1929, p. 141. Du coup aussi, le christianisme prend une sorte de transcendance par rapport aux philosophies et aux autres religions — à la raison humaine en somme — qui n'ont fourni aucune explication valable du fait universel dont il est question, et la raison n'a rien de mieux à faire que de s'accorder avec lui.

L'apologétique traditionnelle, a-t-on dit, va de Dieu à l'homme; l'apologétique pascalienne va de l'homme, de l'homme complet et non pas réduit à la seule raison, à Dieu ou plutôt à Jésus-Christ, en qui et par qui l'homme trouve Dieu.

3. Si Malcbranchc, en effet, comme le remarque Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. v, p. 431-432, diminue le Fils au profit du Père, Jésus-Christ « est le centre des *Pensées* ». Bauh, *loc. cit.*, p. 317. Influence du jansénisme, sans doute, qui, selon le mot de Joubert, « ôte trop au bienfait de la création pour donner davantage au bienfait de la rédemption », et qui « sans le Fils, dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. iv, p. 114, n. 1, aurait peine à remonter jusqu'au Père ». Mais c'est aussi de l'ardent amour de Pascal pour Jésus-Christ : « C'a été sa seule passion, passion véritable qui s'échappe par ses lèvres et qui saigne dans ses membres. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 509; cf. fr. 553, *Le mystère de Jésus*, et le *Mémorial*.

« Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend », dit en effet Pascal. La religion chrétienne consiste proprement au mystère du Rédempteur qui a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine. Elle enseigne

ensemble aux hommes ces deux vérités : et qu'il y a un Dieu dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes. On peut bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu, mais on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère. » Fr. 556; cf. fr. 547. L'histoire tourne autour de lui; ir. 700, 710, 741. ■ Comme le monde ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, et pour instruire les hommes et de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités. » Fr. 556. Autour de Jésus-Christ, « les vérités de la foi et de la morale qui semblent répugnantes, subsistent toutes dans un ordre admirable. » Fr. 862.

Les libertins de son temps opposaient à sa divinité la bassesse de sa condition, objection que reprendra Voltaire. Cf. Garasse, *La doctrine curieuse*, Paris, 1623, p. 271. Pascal leur répond par sa fameuse distinction des ordres : Jésus-Christ a toute la grandeur de son ordre. « Dans l'échelle des grandeurs charnelles, spirituelles et saintes, où Archimède (dernier souvenir) est si magnifiquement posé comme le Prince des Esprits de la terre, voyez venir Jésus-Christ, le Prince de son ordre aussi, mais de l'ordre de sainteté, avec tout l'éclat de cet ordre, dans son avènement de douceur, humblement, patiemment, et par là même en grande pompe et prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, aux yeux de qui voit la sagesse. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. m. p. 452; cf. Dedieu, *loc. cit.*, p. 196, n. 1.

3° *L'originalité de cette apologétique est-elle réelle?* — V. M. Dre, *loc. cit.*, t. iv, introduction, p. 8-10, s'inspirant d'un article de M. Vulliaud, *Du nouveau sur Pascal*, *loc. cit.*, émettait cette idée : S'il est prouvé que les *Pensées* rentrent dans un courant contemporain d'apologétique, nous aurons le droit de rattacher l'une et l'autre à quelque tradition commune, surtout si cette tradition dans l'une ou l'autre se trouve clairement attestée. » Or, il y a cette preuve : c'est un ouvrage que Beurrier, lequel assista Pascal mourant, publia à Paris en 1666 : *Speculum Christianæ religionis in triplici lege naturali, moralca et euangelica, in quo quæ potissimum faciunt ad fidei confirmationem et conversionem atheorum et quorumvis infidelium sincere exhibentur*, et dont il devait donner, en 1681, une traduction française sous ce titre : *De la perpétuité de la loi et de la religion chrétiennes*. (elle apologétique, dit A. Maire, à très peu près se réduit à celle de Pascal, *loc. cit.*, p. 10; Pascal n'aurait donc fait qu'appliquer une méthode courante et exploiter des idées courantes. E. Dedieu, *loc. cit.*, p. 485 sq., dit de son côté, après avoir écarté Beurrier dont le livre ne parut qu'après la mort de Pascal : « Aux yeux de la critique moderne, Pascal a renouvelé l'apologétique chrétienne. Il a montré les faiblesses des preuves externes. Il a surtout fait de l'apologétique quelque chose d'humain, et nous saisit au fond du cœur et qui, sans souci des considérations abstraites où se heurte la raison, s'intéresse aux seules réalités tragiques de notre nature. Mais ni le rôle de l'analyse psychologique, ni l'extrême sévérité dans la peinture de la corruption naturelle de l'homme, ne constituaient de véritables nouveautés aux alentours de 1666. » Il n'est fort courant d'augustinisme entraînait alors les esprits et entre l'œuvre d'apologétique de Sebond ou l'œuvre spirituelle de Bérulle et l'apologétique de Pascal, il est possible d'établir des rapprochements convaincants. On peut en faire de même entre les *Pensées* et l'*Homme criminel selon les sentiments de saint Augustin* que publiait en 1611 un disciple de Bérulle, le P. Senault.

Faut-il s'étonner de ces rencontres? N'est-ce pas évident (pic, nourri des doctrines de l'*Augustinus* et de Port-Boyal, Pascal, « disciple de saint Augustin »,

comme il disait, devait faire servir à son dessein d'apologiste des idées utilisées déjà par d'autres disciples de saint Augustin, soit pour établir les *Grandeurs de Jésus*, comme Bérulle, ou pour convertir les libertins, comme Senault. il n'en demeure pas moins, par l'emploi si personnel et si puissant qu'il fait de ces vues, « l'initiateur de génie », Dedieu, *loc. cit.*, p. 513, de cette apologétique morale que l'on appelle moderne par opposition avec l'apologétique dite traditionnelle.

Quant à Beurrier, l'on retrouve, sans doute, dans la *Perpétuité*, « carquois plein de traits variés », quelques vues de Pascal; partageant les incrédules en catégories, il recommande, par exemple, avec les athées, de détruire d'abord en eux l'orgueil et la sensualité; son ouvrage n'est, au fond, « qu'un assez bon sommaire des arguments anciens, dressés par un homme d'esprit médiocre, très pieux et sans haine ». Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, p. 15.

Sur l'ensemble de ces questions, cf. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, s. d. (1903), p. 193-233, *L'apologétique et la méthode de Pascal*.

1° *Le pari*. — L'un des points les plus curieux de l'*Apologie* est certainement le pari.

1. *Les sources et l'originalité du pari*. — Le procédé du pari se trouve dans Arnohe, *Adversus gentes*, i, 56; n. II, mais à propos des promesses du Christ (cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. Pascal); dans saint Augustin, *De utilitate credendi*, xn, 26, qui compare les risques courus par le chrétien aux hasards ordinaires de la vie; plus près de Pascal, dans Haymond Sebond, *Apologie naturelle*, t. i, et principalement t. xvi, et t. xvii, et t. xviii, qui l'aurait inspiré à Pascal (cf. Droz, *loc. cit.*, p. 72, n. 1, et Brunschvicg, t. xm, *Appendice pour le fr. 23J*, p. 161-163); dans Silhon, cet apologiste au service de Richelieu, *Traité de l'immortalité de l'âme*, 1634, p. 227-229 (cf. Calvet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, n. 6, p. 177); dans le jésuite Antoine Sirmond, *Démonstration de l'immortalité de l'âme tirée des principes de la nature*, 1637, p. 115-462, *Conclusion par forme d'avis aux libertins* (cf. Blanchet, *L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*, dans *Revue de mét. et de mor.*, t. i, 1919, p. 515. I. n. p. 627-637, et Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, *loc. cit.*, p. 282). Autour de Pascal, il a été d'usage fréquent et on le retrouve dans la *Logique* de Port-Royal. IV. partie, c. xvi, dans Bourdaloue, *Sermon sur la paix chrétienne*, 1er point, dans Massillon, *Sermon sur le délai de la conversion*, 1er point, dans La Bruyère, *Des esprits forts*, cf. Hatzfeld, *Pascal*, Paris, 1901; on le retrouve même chez des apologistes de l'Islam, cf. Palacio, *Los precedentes musulmanes del pari de Pascal*, Santander, 1923; après Pascal enfin, Locke, *Essai sur l'entendement*, l. ii, c. xxi, § 70, et Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, cf. Benouvier, *Esquisse d'une classification des doctrines philosophiques*, t. n, p. 308. et dans William James, cité par Kenouvier, p. 176-184, 320-324. l'ont appliqué à des vérités purement morales. Peu importe. « Si l'idée est juste et fondée, elle ne devait pas être neuve. » Dugas et Kiquier, *Le pari de Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. n, 1900, p. 226. Néanmoins, nul n'ayant employé le procédé « avec la même recherche de rigueur logique, ni en vertu des mêmes principes, il ne faut pas disputer à Pascal l'honneur de l'avoir trouvée ». Id., *ibid.* Sur les différences entre le pari de Pascal et les autres du même genre, cf., en outre, Bachelier, *Notes sur le pari de Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. i, 1901, p. 636-638.

2. *La portée du pari. Sa place dans l'Apologie*. — Tous les critiques ne sont pas d'accord.

Pour les uns le pari était un morceau en marge de l'*Apologie*. Pour (i. Lanson, il était simplement des-

tiné · A faire ciTet sur quelque libertin », ni Fillcau, ni la *Préface de Port-Royal* qui donnent le plan de *VApologie* exposé par Pascal en 1658, n'y font en effet la moindre allusion. Pour Clément Besse, *L'argument du par/*, dans *Revue pratique d'apologétique*, ltr décembre 1919, p. 321 sq., et, /?/a/se *Pascal. Le pari*, Paris, 1922, le pari, composé en 1654, au moment où Pascal établit le calcul des probabilités avec Carcavi, Mère, Huyghens cl Fermât et où il est hanté par l'idée de se convertir, répond au *Mémorial*, Pascal l'a écrit pour lui-même « dans une heure de ténèbres et trempé de larmes brûlantes ». Ces opinions se heurtent A ce fait que les éditeurs de Port-Koynl, auditeurs de Pascal en 1658, ont introduit le pari dans *VApologie*.

D'autres, Boutroux, qui date lui aussi le pari de 1651, L. Blanchet, *loc. cit.*, p. 639, qui le date de 1657, année où Pascal s'occupe encore du calcul des probabilités, el qui s'appuie sur F. Slrowski, *Pascal et son temps*, t. rn. p. 271, η. I, pensent que cette application des mathématiques aux matières de religion aurait d'abord été voulue par Pascal sans aucun but, puis introduite par lui dans *VApologie*. Il eût été comme un premier essai de *VApologie* », dit F. Slrowski ; « telle est aussi notre opinion », dit L. Blanchet. *loc. cit.*

Pour Henouviér, *Philosophie analytique' de l'histoire*, t. iv, *Les Pensées de Pascal au X/M siècle*, se référant A une note où Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. in, p. 139, n. 2, dit que, d'après Lescœur, *De l'ouvrage de Pascal contre les athées*, Dijon, 1850, la règle des partis est chez Pascal « une vue fondamentale et a toute la valeur d'une méthode suivie cl rigoureuse », le pari est l'essence même de *VApologie*. Pascal, regardant « l'absolu pyrrhonisme comme invincible A la raison », veut entraîner les Ames A la foi « par la détermination d'un intérêt de croire qui ne coûte rien A la raison * et une sorte de coup de force de la volonté.

D'après L. Brunschvicg, *loc. cit.*, et V. Giraud, *Pensées*, p. 143, η. 1, Pascal aurait composé le pari directement pour l'*Apologie*, en 1658, mais non comme une pièce nécessaire A l'ensemble : *VApologie* étant « divisée en plusieurs actes où paraissent des personnages différents », le pari « eût été un effort pour déterminer quelque géomètre libertin ».

Pour d'autres critiques, qui semblent bien avoir raison, le pari entre dans le dessein général, dans la trame de *VApologie*, et comme une pièce essentielle. Ils rappellent que le but de Pascal était non de démontrer simplement, mais de convertir et que, pour convertir, l'appel A la raison ne saurait suffire. La foi est un don de Dieu, mais A cc don l'homme tout entier doit se préparer, s'offrir en quelque sorte; cf. fr. 215. Le pari a pour but de déterminer le libertin à cette préparation, en lui démontrant, par la règle des paris, qu'il ne peut prendre une attitude mieux ordonnée A son intérêt el A son bonheur. C'est en ce sens (pie J. Chevalier dit. *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, *loc. cit.*, p. 207 : « Le pari a tout Pair d'être la décision et à cc litre il est bien la démarche suprême de l'esprit. ■ El J. Laporte, *ibid.*, p. 287 : « Le pari n tout Pair d'être la conclusion de *VApologie*. »

Le pari n'est donc pas un argument : il ne constitue en rien une preuve de vérité; il n'est pas destiné davantage à suppléer les preuves. » Chevalier, *loc. cit.*, p. 208. · Le pari ne fuit point partie de *VApologie* comme instrument logique...; soutenir que Pascal en a fait son fort unique, A l'exclusion des autres preuves, qui, dit-on, lui paraissent incertaines, c'est une pure extravagance. » Droz. *loc. cit.*/Mp. 71 et 73. D'autre part. c'est demander au pari ce qu'il ne saurait donner que de l'isoler comme s'il se suffisait A lui-même.

3. *Les critiques du pari*. — Mais que valent les raisonnements qui constituent le pari? les principes sur

lesquels ils reposent? les formules mathématiques qui les enveloppent ou les traduisent?

Dès 1671, l'abbé de Villars, le premier critique de Pascal (cf. Bremond, *Pascal, l'abbé de Villars et la première réfutation des Pensées*, dans le *Correspondant*, 10 sept. 1921, p. 904 sq.), faisait nu pari, *lcc. cit.*, ces reproches que transcrit Bayle, *loc. cit.*, p. 607, n. 1. D'abord c'est · traiter la plus haute des matières par une idée basse et puérile..., une comparaison du jeu de croix el de pile », ce qui paraît plus singulier encore · chez un si grand ennemi des ens(listes relâchés ». Puis le raisonnement n'est propre qu'à faire des athées. « Toute sa force dépend en effet de cette proposition, que tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, sans pécher contre la raison », comme s'il était raisonnable · de hasarder son argent pour en gagner un incertain et s'exposer à n'avoir ni l'un ni l'autre ». — Itcproches bien faibles, puisque « l'on n'agit jamais que pour l'incertain », fr. 234, et qu'obligés d'agir nous prenons parti, que nous le voulions ou non ; reproches qui n'empêchèrent pas, fait remarquer Bayle, l'auteur du *Traité contre lts athées, les déistes et les nouveauxpyrrhoniens* (l'oratorien Mauduil) de faire, six ans plus lard, du pari la base de son *Apologie*, cf. Monod, *op. cit.*, p. 67-68; reproches qui, repris par un petit livre anglais : *Lettre sur Ven-thousiasme*, amenèrent Leibnitz A approuver le pari, cf. *Correspondance de Leibnitz avec Pierre Coste*, (Inns *Philosophische Schriften*, édit. Gerhardt, l. ni, p. 415.

Les philosophes du xvm· siècle, évidemment, ne furent pas favorables au pari. Les secondaires, Boulainvilliers. *Réfutation des erreurs de Renolt de Spinoza*, Lassay (cf. Pcllisson, *Un philosophe amateur sous la Régence*, dans *Revue politique el parlementaire*, l. xui. 1904, p. 108), Sénancourt, d'après qui « Pascal aurait dit cette puérité : *Croyez, parce que vous ne risquez rien de croire et que vous risquez beaucoup en ne croyant pas* » (ci. Dugas et Biquier, *loc. cit.*, p. 245), attaquent le pari, mais ceux de premier plan, Voltaire, Condorcet, Fontenelle, Laplace, Diderot, ne le ménagent pus davantage.

Dans les *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* qui font suite aux *Lettres philosophiques*, Voltaire reprend le reproche d'inconvenance qu'avait fait Villars nu pari ; mais il ajoute ces critiques : a) · L'intérêt que j'ni à croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose », oubliant que le pari ne demande pas d'accepter, mais de vivre comme si l'on acceptait; b) cette autre, qui atteint le point de départ même du pari : « Vous êtes embarqué... Ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'!l n'est pas. » Mais, dit Voltaire, ■ celui qui doute et qui ne cherche qu'à s'éclairer ne parie assurément ni pour, ni contre », comme si celui qui doute se dispensait de vivre, donc de choisir; c) enfin cette critique *ad hominem* qui n'est pas dépourvue de force : Si · le petit nombre des élus est si effrayant cl si je ne puis rien du tout par moi-même, n'ai-je pas tout Intérêt A parier contre Dieu? » Cf. *Lettres philosophiques*, édit. Lanson, l, n. Paris, 1909, p. 190; L v, p. 230, n. 13.

Condorcet, dans son édition des *Pensées*, 1775, publie, en les attribuant A Fontenelle, des *Réflexions sur l'argument de M. Pascal cl de M. Locke*. — Locke avait soutenu, *loc. cit.*, qu'une vie honnête, et il entendait par là une vie conforme à la morale de l'Evangile (cf. *Que la religion chrétienne est raisonnable*, Amsterdam, 1696), jointe à l'espérance d'une éternelle félicité, est préférable à une mauvaise vie, lisez une vie non conforme A la morale évangélique, accompagnée de la crainte d'une misère affreuse. — Il est aussi absurde de parier comme le veut Pascal, disent ces *Réflexions*, que de parler une piastre contre i'emplrc de la Chine qu'un enfant totalement illettré

rangent du premier coup dans leur ordre naturel les vingt-quatre lettres de l'alphabet : il y aurait en ce cas 13 000 milliards de milliards de chances de perdre contre une de gagner. — Il faut, dit l'avet, Pensées, t. h, p. 160, que Condorcet ait lu Pascal bien légère* nient. Pascal a prévu l'objection et il pose qu'il faut consulter non seulement les enjeux mais les chances de gain et de perte, puisque l'on est obligé de parier. Si l'on renonce à gagner, l'on est sûr de perdre. ¹

Dans sa *Theologia Christianæ principia mathematica*, Londres, 1699, Leipzig, 1755, Craig, voulant prouver *more geometrico* que l'espérance du bonheur éternel promis par le Christ, quoique incertaine, est supérieure à l'espérance des bonheurs de cette vie, incertains, eux aussi, Introduisit dans la comparaison un élément nouveau : la valeur du témoignage du Christ. Cette valeur, disait-il, diminuait avec les siècles et serait Unie en 3350. Cf. Lachclier, *loc. cit.* Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, section *Je la probabilité des témoignages*, reprend cette idée de la valeur du témoignage du Christ, sur lequel reposent nos espérances éternelles, et cette valeur lui paraissant tendre vers zéro, « étant donné que si les témoins trompent ils ont le plus grand intérêt à promettre un éternel bonheur », il conclut que, dans ces conditions, l'infini disparaît du produit qui exprime l'avantage résultant de cette promesse, ce qui détruit l'argument de Pascal. Cf. Lachclier, *loc. cit.*, et Biquier, *A propos du pari de Pascal*, dans *Hernie philosophique*, t. n, 1900, p. 650-651.

Quant à Diderot, *Pensées philosophiques*, n. ux, 1746, il écrit par manière de boutade cette pensée souvent reprise depuis (notamment par E. Joblot, *Le système des sciences*, Paris, 1922, p. 207) : « Un iman en peut dire autant que Pascal » Cf. Chevalier, *loc. cit.*, p. 358.

Les critiques de Pascal au xix^e siècle ont, eux aussi, discuté le pari. ■ L'instinct, dit Havel. *Pensées*, t. i, p. 159, note sur le fr. 1 de l'art. 10, avertit qu'il doit y avoir un défaut dans cette démonstration étrange, mais on a de la peine à le démêler. »

Havel voit ce défaut où le vit Laplace, mais il dépouille sa critique de tout appareil mathématique. « Aucune application possible, dit-il, de la règle des partis. Si raisonnablement, tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, ici l'incertitude est quasiment entière. Bien ne garantit, à vrai dire, cette éternité sur laquelle je mise » *Ibid.*

Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, p. 296 sq., cf. *Le sens et la portée du pari de Pascal*, dans *Revue des Deux ytondes*, 15 novembre 1890. tout en voyant très bien que le but du pari est de déterminer l'incrédule aux démarches nécessaires, ne lui en trouve pas moins « un caractère cyniquement intéressé » et il y dénonce « une pétition de principes ». Que demande en effet Pascal à l'incrédule? « l'abêtissement qui use les ressorts et anéantit les résistances de la raison et qui permet à la fol de la supplanter par l'insinuation de l'habitude, sans aucune espèce de sacrifice, sans l'amour » ; p. 276. D'autre part l'existence tic la vraie divinité ne saurait être la condition aléatoire d'une gageure; car, ou bien l'on n'en a aucune idée et l'on ne sait même pas de quoi dépendent la perte et le gain du pari : ou bien l'on en a quelque idée, et la moindre... c'est qu'elle ne peut pas ne pas exister, et dès lors la condition aléatoire disparaît. » P. 272.

C'est à peu près pour les mêmes raisons que MM. Dugas et Biquier, *loc. cit.*, traitent le pari « de monstruosité logique et d'énormité morale ». P. 245. C'est une métaphore, disent-ils, qui sert de base à un raisonnement : les mots *certitude du risque*, *incertitude du gain* ne traduisent que des Impressions purement morales, qui varient d'un homme à l'autre, d'un moment à l'autre, et échappent à toute évaluation mathéma-

tique. » P. 240. Puis, pour répondre au pari, « vous ferez table rase de vos instincts, de vos sentiments, de votre conception du bonheur »; dans ces conditions, « à ne considérer le pari qu'au point de vue logique, le refus de prendre croix, n'aurait rien de blessant pour la raison; en face des conditions réelles du pari, il y aurait au contraire folie à prendre croix. » P. 244.

Dans le même sens et rappelant les *Réflexions* attribuées à Fontenelle par Condorcet, Cl. Besse conclut que le pari « n'a rien pour lui, ni la logique, ni la morale ». Il y a bien des façons d'échapper au dilemme où Pascal prétend enfermer l'athée, et ceux qui se trouvent bien en ce monde ne se laisseront nullement émouvoir par les plaisirs de l'au-delà. *Loc. cit.*, p. 356-357.

Pour Benouvier, le raisonnement pascalien est condamné par la question même à laquelle il s'applique, Pascal « n'a pas prouvé que l'Eglise catholique fit plus que toute autre autorisée à dire : Vous êtes embarqué. » Son argument pourrait alors servir à toutes les religions *Philosophie analytique*, *loc. cit.*, p. 72. Cf. Allier, *La philosophie d'Ernest Renan*, Paris, 8^e édit., 1906, p. 109 : Le raisonnement., est irréprochable dès qu'on admet la nécessité du pari. Mais cette nécessité est-elle réelle? Il ne le semble pas. Nous sommes, remarquons-le, dans l'hypothèse du scepticisme absolu. Pourquoi n'épilouerais-je pas de même, avec l'islamisme ou le bouddhisme? Philosophiquement, le choix de l'objet du pari me paraît arbitraire.

Lachclier, *loc. cit.*, p. 631-635, « j'ai traduit la formule « Dieu est » par ces trois idées indissolublement liées dans l'esprit de Pascal, existence de Dieu, vie éternelle, renoncement à l'amour propre », ne voit au pari que celle difficulté qu'il s'efforce d'ailleurs de résoudre: Pour qu'un pari soit raisonnable, il faut que les chances de gain soient appréciables, donc réelles, et par conséquent que le gain, ici la vie éternelle, apparaisse possible non seulement de possibilité logique, mais de possibilité réelle. Or « de ce que nous ne sommes pas plus autorisés à nier l'existence d'une chose qu'à Paflrmer, il ne faut pas conclure, comme semble avoir fait Pascal, qu'il y a une chance sur deux pour que cette chose — ici, la vie éternelle — existe ». L'Incertaine du gain énerve donc le pari. « Tous les infinis n'y feront rien. »

lui plupart de ces critiques portent à faux. Leurs auteurs ont considéré le pari isolément, sans tenir compte de ce « que Pascal suppose acquis et de l'état d'âme où il a déjà amené l'incrédule; ils ont oublié aussi que son but était de déterminer la volonté à agir pour savoir et non pas d'éclairer l'intelligence.

Le P. Valensin, *Revue prat. d'apot.*, 15 octobre 1919, *Apologie sur le pari de Pascal*, p. 65 sq., cf. *Diet, apol.*, art. *Pascal (Pari de)*, conclut de son étude sur l'argumentation de Pascal. « Celle argumentation est rigoureuse. » Toutefois il est un cas où elle ne porte plus. C'est quand elle s'adresse à l'incrédule qui n'estime pas petit et méprisable, le bien sensible qu'il faut sacrifier. Mais alors ce n'est pas le raisonnement de Pascal qui est en faute, mais la bonne volonté de l'incrédule. Et le P. Valensin termine par ce mot qui rentre bien dans le sens général de *VApologie* : « L'argumentation de Pascal est malgré tout triomphante, car pour elle c'est également réussir de convaincre celui qui l'écoute, ou de le condamner. » Cf. fr. 578.

Quant au calcul mathématique latent sous les données du raisonnement, alors que M. Biquier, *loc. cit.*, l'a proclamé « une jonglerie vide et stérile », M. Servien. *Revue des cours et conférences*, 15 janvier 1931, p. 283-288, *Les paris de Pascal*, en discute les diverses étapes et en montre la rigueur et la portée. Cf. aussi fr. 233, *loc. cit.*, n. 3.

5° Questions posées par l'apologétique de Pascal.

1. Du fidéisme des Pensées. — A la base du fidéisme est

l'agnosticisme, l'impuissance de l'homme à acquérir de légitimes certitudes religieuses : nous adhérons aux vérités de la foi, uniquement, ou par un coup île volonté, ou par un effet de la grâce. Cf. Fidéisme, t. vr, col. 175 sq. Ixs critiques donc, qui ont imaginé un Pascal tragique, cherchant la foi, sa raison s'y opposant et lui se l'imposant de force, les Pensées, le *Pari*, étant les manifestations de cet effort, ceux aussi qui voient en lui un sceptique, tous ceux-là l'ont accpsé par le fait de fidéisme. Or, Pascal, on l'a vu, col. 2116, ne fut jamais une âme tourmentée par un irréalisable désir de croire, ni un sceptique. Il n'y a pas davantage à parler du fidéisme des *Pensées*.

Le fait même d'avoir entrepris une *Apologie*, prouve que Pascal juge la religion démontrable. Ne disons pas qu'il a entendu y établir simplement, comme Montaigne, dans son apologie de Raymond Sebond, ou comme La Mothe le Vayer avec sa «sceptique chrétienne», l'impuissance de la raison pour mieux jeter l'homme dans les bras de la foi : il juge vraiment la religion démontrable. Ne disons pas davantage que l'effort de démonstration, de persuasion, qu'est l'*Apologie* est une heureuse inconséquence d'un Pascal «suivant les impulsions de son humeur, plutôt que les déductiones de sa logique» (Stapfer, loc. cit., p. 322), car il n'est point exact qu'en bonne logique janséniste il ne fallait pas démontrer du tout les vérités de la religion dans le système qui exagère au dernier point la passivité de l'homme et l'action de la grâce. » *Ibid.* Cf. col. 2120, et Droz, loc. cit., p. 307 : «Ceux qui ont imaginé un Pascal sceptique.... sont forcés de le déclarer inconséquent et de quelle inconsequence! pour ne pas le représenter ridicule, et de quel ridicule! »

Le péché originel n'a nullement tué notre raison; clic demeure puissance active, capable d'un savoir certain et d'un progrès indéfini, en géométrie par exemple, en astronomie et même en physique, où cependant, prise entre les deux inUnis, elle ne peut savoir le tout de rien. Et, si «l'on rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force», nous avons «devoir de créance à la science.» Fr. 332. «Bête brute», «fui» veut renoncer à la raison». Fr. 413. Pascal a cru à la science. S'il dit en avoir été «dégoûté», fr. 144. si dans sa *Lettre à l'ermite*, du 10 août 1660, t.x, p. I, il semble détaché même de la géométrie qu'il déclare «le plus haut exercice de l'esprit», mais «rien qu'un métier, bonne pour faire l'essai mais non pas l'emploi de notre force», Il ne se place qu'au point de vue de l'utilité religieuse la plus personnelle et la plus étroite. Il croit à la certitude qu'apportent l'idée claire et la démonstration, là où l'amour-propre n'intervient pas. Pascal n'a pas vu non plus d'opposition entre la raison et la foi. Cf. fr. 267. La raison est même un des trois moyens de croire, moyen insuffisant, réduit à lui-même, fr. 215, non nécessaire, fr. 287, mais qui peut servir d'instrument au moyen nécessaire et suffisant, l'inspiration. Fr. 248. Car en pareille matière et en toutes semblables, la sûreté de notre raison dépend de nos dispositions morales et le péché originel ayant perverti nos dispositions naturelles, la grâce est nécessaire pour réparer le mal. Une fois le mal réparé, notre raison, nullement déchue de son rôle, se démontre les vérités religieuses naturellement. Le *fidéisme des Pensées* n'est donc que ce que l'on a appelé, le *fidéisme janséniste*.

Que l'on n'objecte donc pas des textes où Pascal semble condamner la raison à ne sortir jamais d'incertitude et où Vinci voyait de l'agnosticisme. D'autre part, Pascal n'entend, par le mot raison, que notre faculté de raisonnement, telle qu'elle s'exerce, par exemple, dans les spéculations métaphysiques, ou dans «c* conceptions physiques de Descartes. Elle n'épuise

pas tous nos moyens de connaître. Cf Archambault, *Le procès de l'intelligence*, Paris, 1922, p. II ; «L'intelligence, faculté de la définition et de la démonstration, ne saurait être considérée comme l'organe unique, encore moins comme l'équivalent total de la pensée.» Nous avons d'autres moyens de connaître avec certitude : entre eux et la raison, il n'y a pas à opter comme entre des modes incompatibles! elle et eux sont solidaires. Cf. fr. I *Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse*. Mais, malgré ses prétentions, parmi ces moyens, la raison n'occupe qu'un rang inférieur. Au-dessus d'elle il y a les sens qui nous donnent les faits, «en qui la parole de Dieu est infail- lible», I/\$. *Provinciale*, t. vu, p. 51, et qui sont ainsi l'expression d'une plus haute raison. Incompréhensible que Dieu soit, à la raison abstraite, c'est possible, mais qu'importe, s'il est affirmé dans les faits? Il y a aussi le cœur qui saisit, dans la complexité des faits, leur valeur et qui fournit à la raison, les principes d'où elle part et qu'elle serait bien incapable de démontrer, fr. 282; sur ce point, la géométrie est sur le même pied que les vérités religieuses. Pascal n'est donc pas plus sceptique en religion qu'en géométrie. Cf. Kauh, loc. cit., p. 336. Il n'y a donc à parler ni de son pyrrhonisme, ni de son agnosticisme, ni par conséquent de son fidéisme.

2. *Le positivisme chrétien de Pascal.* — Rauh a signalé le positivisme chrétien de Pascal dont il trouve l'exposé surtout dans *L'Esprit géométrique*, où se lit «la théorie de la science chrétienne». *Heu. de métaph.*, 1923, p. 310.

«La philosophie de Pascal, dit-il, est un milieu entre rien et tout. Et ce milieu échappe à l'intelligence abstraite, car il n'est pas mathématique et ne peut être saisi dans la vie, que par l'esprit de finesse, dans la morale que par le cœur», c'est-à-dire, par les puissances de sentiment qui correspondent à la nature même des choses. *Loc. cit.*, p. 310 et 334. Le géomètre accepte à son tour comme *des faits de raison*, les vérités immédiatement évidentes et indémonstrables qui lui servent de point de départ», p. 335, et que lui fait sentir le cœur. Les vérités religieuses, comme le péché originel, sont de même nature et saisies de même façon par le cœur éclairé par l'inspiration. *Ibid.*, p. 337. Pascal semble donc dans *L'Apologie* «avoir voulu rendre sensible la nature de la foi» et la certitude, «à l'aide d'une analogie mathématique». P. 336.

3. *Le pessimisme de Pascal.* La première partie de *l'Apologie* est consacrée à décrire «la misère de l'homme sans Dieu», fr. 60, misère de l'homme en face de l'univers, de la vérité, du bonheur, de la justice, dans sa nature, dans sa vie sociale. Même note dans le *pari* où sont données, comme tendant vers le néant, les joies de ce monde à mesure qu'on les connaît mieux. S'apprêtant à commenter le fr. 693 : «En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, j'entre en effroi. Et j'admire comment on n'entre point en désespoir d'une si misérable vie», où Pascal a ramassé toute sa pensée sur l'homme et la vie, Voltaire annonce qu'il prendra «le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime». *Loc. cit.*, Introduction, p. 185, cf. Remarque vu, p. 192 et 193, Enfin, à propos du *pari*, il l'avet et d'autres ont accusé Pascal de pessimisme.

Mais le pessimisme de Pascal n'est nullement celui de Schopenhauer, pour qui le monde est essentiellement mauvais, cf. *Le monde comme volonté*, t. i, § 57-59, ou celui de Vigny d'après qui d'aveugles fatalités conduisent le monde. Cf. *Les destinées* et en particulier, *Le mont des Oliviers*. Le pessimisme de Pascal est celui de toute une lignée de penseurs chrétiens et l'on pourrait dire simplement du christianisme. «Il ne faut pas croire, dit Schopenhauer, loc. cit., que le christia-

nisme csl favorable A l'optimisme. » Le pessimisme pascalien, toutefois, est plus accentué, parce que Pascal accentue avec Port-Boyal, après saint Augustin, les effets du péché originel et parce qu'aussi il est un passionné. « Il a sondé plus avant, la profondeur de cet abîme qu'il nous dépeint. » Il a plus senti qu'aucun de ses contemporains la disproportion entre nos aspirations et la réalité; il l'a même ressentie si profondément (pic la sensibilité malade de nos contemporains a cru retrouver en lui l'écho de ses propres défaillances », cf. Halzfuld, *Pascal*. 1901, p. 278, et a fait de lui, dit Sainte-Beuve, « un Pascal d'après Werther et René ».

Mais, même ainsi accentué, le pessimisme de Pascal diffère du véritable A ce point que l'on a pu refuser d'employer le terme en parlant de lui. Cf. Giraud, *Pascal. L'homme*, p. 199. D'abord, ce pessimisme n'est pas essentiel aux choses : Pascal a placé l'optimisme à l'origine; il n'est point imposé par une aveugle fatalité, mais par la justice qui châtie la faute de l'homme.

Le monde lui-même est la sentence du monde », dira Schiller, cité par Schopenhauer, *loc. cit.* Pascal ne conteste pas, au fond, qu'à côté d'un malheur profond, radical, universel », c'est vrai, « dont la partie impalpable et immatérielle est A ses yeux le vrai malheur », l'homme ne puisse jouir en ce monde d'un bonheur superficiel, relatif », parce que matériel. Cf. Vinet, *loc. cit.*, p. 228. Surtout la destinée humaine n'est pas sans espoir; le mal présent a son remède en Jésus-Christ : « Je tends les bras à mon libérateur, et par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance... et je vis cependant avec joie soit dans le bien qu'il lui plaît de m'accorder, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien. » Fr. 737.

4. *Le modernisme peut-il s'autoriser de Pascal ? Pascal et l'immanentisme.* — Deux traits essentiels constituant la doctrine moderniste : l'agnosticisme et l'immanence vitale, et l'apologétique moderniste se réduisant à « amener l'incrédule A faire l'expérience du catholicisme, expérience qui csl le seul vrai fondement de la foi », cf. *Modernisme*, t. X, col. 2032-2033, Pascal n'est-il pas le précurseur du modernisme?

Plusieurs l'ont pensé. P. Stopfer, distinguant la foi, principe d'action, disposition monde et religieuse, et les croyances, idées intellectuelles et indifférentes au salut, compagnes ordinaires de la foi mais sans avoir avec elles un lien nécessaire de dépendance » et rappelant le mot de Pascal : « La foi csl différente de la preuve », enfin posant en postulat que la science et la critique ont ruiné les croyances, conclut, *loc. cit.*, p. 331 : « Pascal, fidèle à sa méthode, patiemment soumis aux réalités que la science construit et s'élevant par l'amour vers la vérité que le cœur devine, travaillerait aujourd'hui avec une instruction renouvelée à sauver des ruines faites par la critique moderne le sentiment religieux et son immortelle espérance. Tous les protestants libéraux lui prêtent la distinction entre la foi, principe d'action, sentiment du divin et les croyances. E. Boutroux, *loc. cit.*, p. 201, 203, écrit : « Longtemps satisfaite des systèmes d'apologie qui s'appuient principalement sur la raison pure et sur l'autorité, l'Eglise voit se produire dans son sein de remarquables efforts pour chercher les premières raisons de croire, non plus dans les objets de la foi, mais dans l'homme et dans sa nature. Que l'homme donc cherche en lui-même, et non dans quelque révélation, les principes de sa religion, et que, par une suite opiniâtre avec ses instincts égoïstes, il crée et développe en lui, jusqu'à s'en faire une seconde nature, la puissance de se donner à ce qui est grand. Or, c'est en partie sous l'influence de Pascal que se développent ces côtés de l'apologétique chrétienne. » Enfin J. Bourdeau revient souvent sur cette idée : *Pascal précurseur des modernistes*; cf. son article du 12 avril

1908 nu *Journal des Débats*; également, dans son article du 28 juillet 1908, il écrit : « Au Dieu transcendé, Pascal substitue le Dieu immanent. Voir Clément Besse, *Pascal mène-t-il au modernisme?* dans *Menue d'apologétique*, 1^{er} mai 1909, p. 162, n. L

Il est vrai que Pascal n'admet pas l'état de pure nature : dans ses deux premiers *Écrits sur la grâce*, les dons surnaturels apparaissent comme nécessaires à l'exercice normal de nos facultés et A l'équilibre entre nos forces et nos aspirations naturelles. Vrai aussi qu'il est parti de la nature de l'homme pour amener l'incrédule à la foi et qu'il appelle l'incrédule à faire l'expérience de cette foi. Vrai enfin qu'on peut relever dans les *Pensées* des formules faciles à interpréter dans un sens immanentiste, ainsi, « l'homme passe infiniment l'homme », fr. 434. que Boutroux traduit ainsi : « L'homme est capable de s'élever toujours davantage au dessus de lui-même et Je Dieu qui doit le porter en haut est près de lui. est en lui, comme le fond même de son être. » *Loc. cit.*, p. 203. Enfin il a affirmé nettement l'impuissance de la raison A nous donner des certitudes religieuses.

Mais : a) S'il a posé en principe que la vraie religion doit rendre raison des contrariétés de l'homme, il n'a pas dit que ce fût une preuve suffisante, il a même insisté sur les preuves extérieures et historiques. b) S'il a dit que la nature avait besoin des dons surnaturels, il n'a jamais soutenu qu'ils lui fussent dus. Sur ce point il a condamné Luther, y) Sa théorie des ordres rend impossible l'ascension naturelle des âmes au-dessus d'elles-mêmes. 8) On a vu que, s'il affirme l'impuissance de la raison à nous donner des certitudes religieuses — nous avons (dit dans quelles conditions — cela ne l'empêche pas d'user de la raison pour démontrer la légitimité de sa foi. Bien qu'il se déclare pyrrhonien, dit Sully-Prudhomme, *loc. cit.*, p. 342, pour désarçonner la raison chez ceux qui voudraient la tourner contre le dogme ou se passer de la révélation chrétienne, il ne laisse pas de raisonner en faveur de la religion. » c) Tour lui enfin, le sens de la vérité révélée ne dépend en rien de l'expérience humaine, il n'est fixé pour tous et pour toujours par la Tradition, ce qui ne l'empêche pas de s'adapter A chaque âme qui s'adapte A elle.

6) *Dr l'utilisation de l'apologétique pascalienne.* —

Nous ne comprenons pas comment, après le concile du Vatican, on peut construire une apologie du christianisme sur Pascal ». a dit M. Decurtins, cité art. Dieu, I. IV, col. 805. Pascal serait hérétique pour avoir écrit : « Nous sommes incapables de connaître, ni ce que Dieu est, ni s'il est » Fr. 233, cf. *ibid.* Il serait par là en contradiction avec le Concile du Vatican, quia défini que l'homme a le pouvoir de connaître Dieu par la lumière naturelle de la raison, *ibid.*, col. 835, il se trouverait ainsi frappé, comme * Luther, Calvin, Jansénius, Quesnel, Bautain et les traditionalistes de Louvain *Ibid.*, col. 865. Ne fausse-t-il pas l'Écriture quand il affirme que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu », que l'Écriture fait de Dieu un « Dieu cache », à ce point qu'il ne peut être connu (pie par Jésus-Christ? Fr. 212 et 243.

Pascal n'a pu être hérétique par rapport A une définition portée deux siècles après lui; mais sa doctrine ne l'est-elle pas aujourd'hui? N'a-t-il pas nié que notre raison puisse atteindre Dieu et le démontrer sans un secours surnaturel? Or. on l'a vu. Pascal conteste A la raison le pouvoir non pas d'édifier des preuves spéculatives de l'existence de Dieu, mais d'en trouver des preuves pratiquement efficaces sur les personnes destituées de foi et de grâce ». Les fidèles, au contraire, soient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Fr. 242. Mais à quoi sert exactement ce secours

nécessaire? Il ne va pas directement à la raison; directement il est donné à la volonté. Par là. Il met la raison « playable en tous sens », fr. 271. dans les conditions voulues de son exercice normal. La raison dépend en effet de la volonté, c'est-à-dire des tendances de l'âme. Or, depuis la faute originelle, la volonté est détournée de Dieu et entraînée par l'amour-propre. Le secours divin rétablit les conditions normales et permet ainsi à la raison d'atteindre pratiquement, réellement, de la seule connaissance qui vaille, parce qu'elle est amour. Dieu « dont elle est capable »; cf. fr. 557 et les deux premiers *Écrits sur la grâce*.

D'autre part. ■ d'après certains critiques (P. Longhaye. *Hist. de la litt. franç. au XVIII^e siècle*, t. n, p. 103. 111; Kreiten, *Blaise Pascal*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, L. xi. ix; Lavigerie, *Exposé des erreurs doctrinales du Jansénisme*, Paris, 1860, p. 50-67) et parmi les laïques, Souriau et même L. Brunschvicg », dit V. Giraud, *Pascal*, p. 155, « l'apologétique de Pascal, étant entachée de jansénisme, est hétérodoxe dans son fond et, partant, dépourvue de valeur, ou peu s'en faut. Pascal, en effet, comme tout Port-Hoyal, pose une nature humaine appelée dès l'origine à la tin surnaturelle et incapable par elle-même de celle-ci; le péché originel prend ainsi une gravité plus profonde et les dons surnaturels apparaissent, non sans doute comme dus, mais comme un besoin de la nature humaine. Il est même parlé de ces besoins pour aboutir à Dieu. En somme, il a toute la théologie de Port-Hoyal. Cela empêche-t-il qu'il soit utilisé?

Les faits répondent. Si Pascal, le Pascal des *Pensées*, étant donnée l'école à laquelle il appartenait, ne s'est pas toujours tenu dans les limites de la saine doctrine, telle surtout qu'elle s'est fixée après lui, il est facile, semble-t-il, de le rétablir et de l'interpréter dans le sens chrétien d'aucuns même prétendent qu'il y est rentré de lui-même et c'est au profit de la pensée chrétienne que certains apologistes orthodoxes se sont inspirés de lui et n'ont profité de leur âme que des chrétiens l'ont étudié.

7° *La fortune et l'influence de Pascal apologiste*. — « Considéré du point de vue de l'histoire proprement dite, Pascal apparaît comme un génie très riche, avide d'unité et d'excellence, dont toutes les puissances, sans s'affaiblir, se sont rangées sous la foi, sous l'amour de Dieu. Boutroux. *loc. cit.*, p. 201. Quelle fut, dès lors, son influence d'apologiste?

Il s'était proposé comme but immédiat d'arrêter ce mouvement libertin qui tendait à ce que l'on se passât de religion et que l'on se liât à la seule raison, en attendant qu'il devint le siècle philosophique », dont parlait Leibnitz à Arnauld, dès 1671; cf. Giraud, *loc. cit.*, p. 220. Bossuet, Bourdaloue, Malebranche, l'enclos, La Bruyère travailleront dans le même sens, mais ils échoueront et Pascal avec eux.

Au milieu d'eux qui représentent, avec des nuances propres à chacun, la même théologie et la même philosophie, il n'a sa philosophie propre, son apologétique à lui. Or, dit à ce propos Boutroux. *loc. cit.*, p. 195, il ne semble pas que la relation précise établie par Pascal entre le christianisme et la nature humaine ait été pleinement comprise et appréciée par son siècle, dominé, malgré qu'il en eût, par l'esprit dualiste du cartésianisme. En effet, si l'on en croit Sainte-Beuve. *loc. cit.*, p. 390, « l'admiration qu'excitèrent les *Pensées* fut prompte et unanime »; néanmoins « on n'a cru remarquer après coup qu'elles n'avaient pas expressément pour elles quelques-uns de ces suffrages importants qui sont devenus une religion en France ». Ni Bossuet, ni Fénelon ne le citent et, si Nicole, au t. n de ses *Essais de morale* publie des discours de Pascal sur la *Condition des grands*, et fait l'éloge des *Pensées*, au XVIII^e siècle, il traite Pascal de « ramasseur de coquilles

et dans son apologétique il n'adopte ni la méthode, ni la doctrine pascalienne. — Bossuet et Fénelon, évêques et hommes de cour, ne pouvaient guère citer un jésuite royaliste. Mais ils lirent mieux; ils s'inspirèrent de lui. On a signalé plus d'une fois les passages des *Strmom* où Bossuet semble s'être inspiré des *Pensées* et le fragment 701 peut bien lui avoir inspiré l'idée du *bheoim sur l'histoire universelle*. Quant à Fénelon, si dînèrent de Pascal, cf. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. s art. *Pascal*, p. 115-121. on a relevé des passages du *Traité de l'existence de Dieu* où revivent des façons de dire pascalienncs; cf. Gharel, *Fénelon, lecteur de Pascal*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1908. p. 696-700.

Mais, où se manifeste mieux l'importance prise par Pascal, c'est dans ce fait que le XVIII^e siècle, de Bayle à Gondorcet, lui a voué une particulière hostilité : les *Pensées*, à leur apparition, avaient été combattues. Dès 1671. l'abbé de Villars, *loc. cit.*, leur reprochait de livrer sans défense la religion au doute et à la négation en remplaçant ses preuves traditionnelles par d'invraisemblables considérations sur l'homme dans la nature et sur son Impuissance morale en dehors de Jésus-Christ ou par des arguments comme le pan. Cf. Bremond, *Pascal, l'abbé de Villars et la réfutation des Pensées*, dans le *Correspondant*, B) septembre 1921. p. 90-1-913. Mais cette réfutation était restée sans effet. Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 395, n. 1. Pour la même raison, un jésuite « un peu piqué », dit Sainte-Beuve. *ibid.*, et n. 2, le rangera dans son livre des *Athées dévoilés*, publié après sa mort dans ses *Opéra varia*, 1731. Mais le P. Hardouin, dont les vues théologiques étaient sujettes à caution, ne compta guère.

Bayle commence l'attaque. Son article sur Pascal, dans son *Dictionnaire*, est bâti sur le modèle de plusieurs : éloges de Pascal rapidement exposés et critiques, celle de l'abbé de Villars par exemple, longuement développées. Faut-il faire dater de ce même moment les *Inflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Loche concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, par M. de Fontenelle, *Œuvres de Fontenelle*, éd. de 1818, t. n, p. 617 sq., que publie Condorcet dans son édition des *Pensées*. Voir col. 2181. V. Giraud se demande si ces *Héflexions* ne seraient pas de Voltaire. *Loc. cit.*, p. 221, n. 1.

Voltaire est, en effet, le grand adversaire de Pascal au XVIII^e siècle. Il va droit à Pascal, dit Sainte-Beuve. *loc. cit.*, p. 398, comme à celui qui représente le mieux le christianisme. » Sa carrière philosophique, et cela est significatif, fait également remarquer V. Giraud, *loc. cit.*, p. 222, s'encadre entre deux séries de *Remarques* sur Pascal. Contre Pascal, Voltaire s'y prend de deux manières : il fait des *Pensées* le rêve d'un malade, d'un halluciné, d'un fou et il conteste à la fois le but (que se propose Pascal : démontrer que la foi justifie et que le croyant a ses raisons de croire, et il s'efforce de démolir ces raisons. C'est à cette dernière tâche qu'il consacre ses efforts. Cf. Mauriac, *Voltaire contre Pascal*, Paris, 1929.

Dans sa *Traduction d'une lettre de milord Hiding broke à milord Cornsbury*, *Œuvres*, t. xxvi, p. 302, il accuse Pascal d'incompétence parce qu'ignorant, avant de l'accuser de folie ; Pascal était assez content et était surtout un bon plaisant... Sa mauvaise santé le rendit bientôt incapable de faire des études suivies. Il était extrêmement ignorant sur l'histoire des premiers siècles de l'Eglise ainsi que sur presque toute autre histoire. Il n'avait jamais lu l'Ancien Testament tout entier. Si donc le livre qu'il méditait eût été composé avec de pareils matériaux, il n'eût été qu'un édifice monstrueux bâti sur du sable mouvant. D'ailleurs, Pascal, s'il eût vécu eût corrigé beaucoup de ses *Pensées*.

Dans ses *Remarques sur les Pensées de M. Pas-*

ni/, hi 25» <Irs *Lettres philosophiques* de l'édition française, 1731, ci. *Lettres philosophiques*, édit. Lnnsou, t. ii. p. 181-238, cl *Œuvres*, (•dll Bcuchol-Garnier, t. xxn, p.27-58, Il Indique hi manière dont Pascal con çolt l'homme on hil-niêmc cl cn fare dr hi nature ct dr la vic, autrement dll, le point de départ de *Apologie*, cl Ini oppose son naturalisme optimiste. *Remarques* i, in, iv, vi. xxm, xxiv, xxv. < Le fond de mes petites *Remarques* sur les *Pensées*, écrit-il à M. S Gravcsandc» *loc. cit.*, p. 61, c'est qu'il faut croire sans doute au péché originel, puisque la foi l'ordonne, cl qu'il faut v croire d'autant plus que hi raison humaine est absolument impuissante à nous montrer que In nature humaine est déchue. » Il attaque aussi le pnri,col.2184, les preuves que Pascal tire du peuple juif. *Remarques*, vu, vin. ix, xn, xiv; il invoque les contradictions des évangiles, *Remarque* xvn; enfin il attaque la force probante des miracles, *Remarques* l xm, l xiv, cl, cn ami des idées claires, les passages où Pascal montre que la foi ne peut aller sans obscurité, *Remarque* xvm.

Iai 1738, apres que le P. Dcsmolcts eut (ail imprimer des *Pensées* de Pascal (pii n'avaient point encore paru », Voltaire écrivit huit nouvelles *Remarques* publiées pour la première fols cn 1712; cf. *Lettres philosophiques*, édit. L-inson, *loc. cit.*, p. 239-213, cl *Œuvres* (te Voltaire, edit Bouchot Garnier, t. xxn, p 58-63. Ccs *Pensées* nouvelles, dit Voltaire, < me paraissent continuer que ce grand génie avait Jeté au hasard toutes ses idées pour en réformel une partie et employer l'autre. » Et i) relève, entre autres - car ils irritent son déisme — les passages des fragments 233 et 556 où Pascal dit : « S'il y n un Dieu... il csl incompréhensible... Je n'entreprendrai pas de prouver pur des raisons naturelles l'existence dc Dieu.

• Il est étrange, dit Voltaire, que M. Pascal ail cru qu'on pouvait deviner le péché originel par la raison el qu'il dhc qu'on ne peut connaître par la raison si Dieu est... Est-ce possible que cc soit Pascal qui ne se sente pas assez fort pour prouver l'existence de Dieu? » *Remarques* iv el vu, cd. Lanson, p. 211 cl 212.

I/*Encyclopédie* ne comprit pas d'abord d'article sur *Pascal*, mais, en 1776, Condorcet, dans sa nouvelle édition des *Pensées* el dans son *Étage de Pascal* faisait écho à Voltaire, moins cependant qu'il n'eût voulu, par crainte de la censure. Même lactique : diminuer Pascal en le présentant comme une tête atiaiblic : géomètre. Pascal l'est; philosophe, il ne l'est pas : ne dit-il pus que l'on ne peut démontrer par In raison seule l'existence de Dieu? el, troublé par l'accident du pont de Neuilly, ne s'rsi-il pas Jeté aveuglément dans la piété? dans ses vêtements n'a-t-on pas trouvé *ramulette*? Puis Condorcet lommcntail les *Pensées* à sa manière, celle que l'on a vue pour le pari, vol. 2181. ou à la manière de Voltidrc dont il utilisait les *Remarques*. Surtout il supprimait, ajoutait, de façon A faire de cclte *Apologie* une œuvre anlichrétiennr. Souscc titre. *Preuves du christianisme*, il groupe tous les fragments où Pascal parle des obscurités de la foi, de l'ambiguïté des prophéties, des controverses sur les miracles, sur lu pub sauce dc la coutume cl dc l'fuitornaUsine. Voltaire, dans sa *Correspondance*, applaudissait î A d'Alembert : « L'Anti-Pascal est d'un homme supérieur A Pascal. » *Œuvres*, l. i., *Lettre* 9929, p. 169; A Condorcet : « Enlin vous avez montré le dedans dc la tête de Sérapls et on a vu des rats et des toiles d'araignée. » *Ibid.*, n. 9932, p. 171. En 1778, il faisait écho à Omdorcci : il publiait A Genève *VEloge* dc Pascal cl les *Pensées* dc celui-ci, ajoutant : ACM *dernières remarques*, du même esprit que les premières. Ed. ilcuhol Garnier, t. xxxi, p. 1-10. Plusieurs portaient sur les fragments relatifs aux preuves physiques de l'cxistence dc Dieu, à la préoccupation qu'impose l'immortalité de l'Amc. • Il vient enfin un temps dc dire la

vérité », nfilrmait la A'G. *Remarque*, Conformément à, celle maxime, Condorcet, qui avail accepté de rédiger l'article *Pascal* dans la réédition de *VEncyclopédie* confiée à Nalgeon ct connue sous le nom *d'Encyclopédie méthodique*, sc proposait d'y publier son *Éloge de Pascal*, mais sans aucun des ménagements et adoucissements auxquels l'avalent obligé, dit Nalgeon, « les préjugés politiques cl religieux » du gouvernement de Louis XV cl qu'il nr sc pardonnait pas. Mais il mourut avant d'avoir réalisc son projet. Dans *Encyclopédie méthodique*, au t. ni, paru en l'an H. Nalgeon *c contenta de rééditer, sous le mot *Pascal*, *VEloge* cl l'édition des *Pensée*» par Condon cl ; c f. Giraud, *Pascal, Condorcet et L'Encyclopédie*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 19(16 p. 110-111.« On croit voir les ruines de Palmvrr, reste*, superbes du génie el du temps, au pied desquelles l'Arabe du désert bâtit sa misérable hutte », dira Chateaubriand, des *Pensées* éditées ct commenters par Voltaire ct Condorcet. *Génie du christianisme*, IIP partie, l. II, c. vi. *Œuvres*, édit, dc 1827. t xm, p. 9.

Durant ccttc période cependant, Pascal ne fut pas sans admirateurs ni défenseurs. Xnuvcn.irgucs qui se sépare dc lui sur le fond même - il est de l'avis de Voltaire contre Pascal touchant la nature dc l'homme — le celebre cn termes magnifiques; cf. Sainte-Beuve. *loc. cit.*, p. 110, ct *Causeries du lundi*, t. m, p 104. l'c pari, on l'a vu, inspire le *Traité de religion*, 3 in-12, Paris, 1677. de Poralorien Mauduit. qui fut réédité trois fois, 1678, 1698 ct 1699. L'apologiste le plus renommé du temps, dc qui s'inspirent toute une série d'apologistes secondaires catholiques ou protestants, cl dont le *Traité de la vérité de ta religion chrétienne* et le *Traité de la divinité de Xotre-Seigneur JcsUA-ChrUt*, 1681 ct 1689, furent préférés par quelques-uns aux *Pensées*, le protestant Abbadic, est < l'héritier le j lus authentique dc l'auteur des *Pensées* parmi les apologistes du xvii. siècle finissant ». Monod, *loc. cit.*, p, 137. L'oratorien Houlcvillc, dont le *Traité de la vérité de la religion prouvée par les /ails*, 1722, renferme un éloge des *Penstcs*, préface, p. cl x x h - c i . x x x i, s'en inspire en ce sens qu'il ramène le problème chrétien à un problème dc faits; cf. Monod, *ibid.*, p. 219-230 Le protestant Boullier publiera cn 1741 une *Défense des Pensées contre les critiques de At. de Voltaire*. Gf. Id., *ibid.*, p. 298 sq., cl Sainte Bcuvc, *Port-Royal*, t. ni, p. 103. (v sont là d'honnêtes é« rivains mais bien incapables de contrebalancer l'influence de Voltaire cl des encyclopédistes.

A mesure que sc dessinent h* restauration religieuse ct le mouvement dc pensée qui deviendra e roman Usine, grandissent le renom et l'influence dc Pascal. Bousscuu. qui s'oppose A lui sur tant dc points mais qui l'a lu ct lui doit beaucoup, lui ramène les âmes par la certitude qu'il accorde cn religion au sentiment. En Allemagne, tandis que Gcvthe, fidèle a la tradition vol-lairivnncc voit cn Pnschal. dit Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. n, p. 353, une *monstruosité*, Kant, qui. s'il n a pas lu Pascal, dit du moins: < Dieu ne s'apprend que par le cœur », Schlciermacher, dans ses *Ueber die Religion Reden*, 1799, et Jacobi qui n subi Plnflueucc de Pascal, cf. Lévy-Bruhl. *Lu philosophie de Jacobi*, Paris. 1891, ravivèrent, qu'ils en eussent conscience ou non, l'apologétique dc Pascal, encore que ivlui-cl eût condamne la substitution radicale de la certitude mystique que donne l'expérience interne à la certitude qu'apportent les faits ct même le raisonnement.

Chateaubriand donne le *Génie du christianisme* comme une reprise des *Pensées* : « Pascal, dit-il, *loc. rit.*, p. 17. avait entrepris de donner nu monde l ou vrage dont nous publions aujourd'hui une si petite ct si faible partie. » En réalité, Il n'a guère exploité dr Pascal que l'idée dc la convenance spirituelle cl monile du christianisme, convenance qui ne peut être (pie pro

videnlicllc. A ses côtés ou derrière lui, dans la première partie du xix^e siècle, les penseurs catholiques, soucieux de rendre à la religion, pour le bien social, son influence sur les âmes, Bonald, de Maistre, mais sur tout l'auteur de *VEssai sur Vindifférence* se souviennent de Pascal, tandis que la lecture de Pascal provoquait en Maine de Biran une évolution philosophique et religieuse. Cf. Navelle, *Maine de Biran, Sa oie et ses pensées*, Paris, 1857, et Fonlemoning, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 1914. — Mais c'est surtout après que Cousin eut publié son fameux *Rapport*, 1842, Faugère, 1814, et l'avet, 1852, leurs éditions des *Pensées*, que l'attention s'attacha davantage à l'*Apologie*. Tandis alors que les mis acceptent la théorie de Cousin, d'un Pascal sceptique malgré lui, écrivant les *Pensées* pour s'obliger à croire, ou le jugement de Sainte-Beuve qui, consacrant au seul Pascal le l. m ou à peu près de son *Port-Royal*, déclarait que son *Apologie* « avait fait son temps », *loc. cil.*, p. 115, les protestants Vinct et Astié jugeaient que Pascal pouvait être utile à leur cause avec son appel à l'expérience religieuse et. aux apologistes catholiques, bon gré, mal gré, s'imposait, parmi les autres preuves, la preuve psychologique ou du fait interne, tels Lacordaire, le cardinal Deschamps et le sulpictcn Brugère.

Dans la dernière partie du xix^e siècle, s'il demeure vrai, comme le dit Boulroux, *loc. cit.*, p. 201, que plusieurs, ainsi les *Amis de Pascal*, en étudiant sa vie et scs écrits, avec un soin religieux, pensent moins à lui demander des armes ou des arguments en faveur de telle ou telle doctrine qu'à l'étudier de manière à se faire une juste idée de cc qu'il a été véritablement », une école d'apologistes, en France et au dehors, est née de lui ou plus exactement plusieurs relèvent de lui, < les uns sc bornant avec plus ou moins de bonheur — cl d'orthodoxie — à l'argument psychologique et allant de l'âme à la foi, de nos instincts les plus hauts à leur satisfaction surnaturelle », Janssens, *loc. cit.*, p. 385; les autres accordant au fait interne une place plus ou moins Importante, mais faisant appel aussi aux preuves externes. Parmi les apologistes contemporains, disciples de Pascal, on peut citer, en sc bornant aux morts: Ollé-Laprune, Brunctière, Newman qui va plus loin que Pascal quand il voit « le meilleur argument », la pierre angulaire de l'apologétique chrétienne dans des enseignements de notre cœur cl la comparaison entre les exigences de la conscience et les doctrines de l'Évangile ». Cité par Janssens, *loc. cit.*, p. 388-389. Enfin, Pascal est étudié par bien des âmes qui, suivant encore un mot de Boulroux, *loc. cil.*, « s'cfTorccnt de penser à sa suite et sous son influence », et d'apprendre de lui « la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne ». Sur ces points, cf. Giraud, *Biaise Pascal, études d'histoire morale*, Paris, 2^e éd., 1911, p. 65 sq. : *Pascal et nos contemporains*

VII. LA MORT ET LES DERNIERS SENTIMENTS DE PASCAL. — Séparer de Port-Boyal le Pascal des *Provinciales* ou des *Pensées* est chose impossible, mais de lui-même, dans les derniers temps de sa vie. ne s'en est-il pas séparé et sur son lit de mort n'en a-t-il pas abjuré les doctrines?

1^o *Pascal dans « tes guerres civiles » de Port-Royal. Le Formulaire* (1661-1662). — Toujours d'accord sur la doctrine, les solitaires différaient parfois dans les questions pratiques. En 1659, on avait vu aux prises Arnauld cl Nicole d'un côté, Singlin et Barcos de l'autre; puis, à propos d'éclaircissements demandés par Mme de Longueville sur ic fait de Jansénius, Arnauld encore, aux côtés de qui Pascal se place, et Barcos: cf. t. x. n. cl xvi. *Extraits de lettres d'Antoine Arnauld*, introd., p. 59-69; texte, p. 70-72.

Plus importante fut dans Port-Boyal « la guerre

civile » du *Formulaire*. Pascal y ligure contre Arnauld, et, dit E. Jovy, *loc. cil.*, t. n, *Les guerres cioiles dt Port-Royal*, p. 182 et 188, « il n'y a pas à en douter, la rupture fut complète... quand Port-Boyal ne lui a plut paru représenter la vérité, Pascal l'a cherchée ailleurs C'est le cas de distinguer une nouvelle époque de la pensée de Pascal ». J. Chevalier, d'accord avec F. Strowski, *loc. cit.*, t. iv, p. 377 sq., écrit de son côté, *loc. cil.*, p. 331-332 : « Une dernière épreuve, l'affaire de la signature, manifeste le dissentiment latent entre ses amis de Port-Boyal et lui. Lorsqu'il les voit abandonner eux-mêmes la cause de la vérité il comprit que, dans son zèle pour cette vérité qu'il aimait par-dessus toutes choses, il avait mis l'orgueil de son moi humain, au lieu d'y apporter cet esprit de soumission, d'obéissance et d'humilité en quoi consiste le vrai christianisme... et il se soumit. »

Le *Formulaire* du 17 mars 1657, cf. Jansénism, t. vin, col. 506 sq., sommeilla jusqu'au début de 1661, où l'Assemblée du clergé, sur l'intervention de Louis XIV, arrêta que tout ecclésiastique, toute personne laïque ou religieuse, donnant l'enseignement, signerait le formulaire. Le 13 avril, le Conseil du mi publiait que les récalcitrants seraient punis comme hérétiques, tandis que le roi faisait vider Port-Boyal d'élèves et de novices. Le *Formulaire* condamnant les cinq propositions dans *VAugustinus* et au sens de Jansénius, les port-royalistes pouvaient-ils le signer? Sur cette question ils se divisèrent : quelques-uns signèrent purement et simplement, t. x, p. 79; d'autres, dont la plupart des religieuses, eussent volontiers refusé toute signature; d'autres enfin, considérant que signer, c'était trahir la vérité et que, refuser de signer, c'était faire acte à l'égard du roi de rébellion, à l'égard du pape de libre examen, proposèrent de signer, mais en réservant la question du fait. C'est dans cc sens qu'Arnauld écrivait alors un opuscule, daté du 9 juin 1661 et intitulé *De la signature du Formulaire* où il exposait : 1. que ceux qui ne croient pas le fait de Jansénius ne peuvent signer le *Formulaire*; 2. qu'on n'est pas obligé de croire cc fait; 3. qu'on ne peut empêcher sans injustice la distinction du droit et du fait dans la signature du *Formulaire*. — *Pour servir d'apologie à ceux qui refusent de signer te Formulaire sans restriction*, cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. xxi, p. 261-330.

Chaque évêque devant faire signer le *Formulaire* dans son diocèse, Arnauld proposait de signer sans restriction le *Formulaire* interprété parles mandements où serait formulée la distinction du droit et du fait. Le mandement des vicaires généraux de Paris — Betz est toujours en exil fut dans cc sens. Très habilement rédigé, il se bornait à exiger « la croyance pour la décision de foi cl le respect entier et sincère à l'égard des faits ». Pascal y avait très probablement collaboré; cf. n. cl xvii, *Ordonnance des vicaires généraux pour la signature du Formulaire*, t. x, p. 82-86.

« Cc mandement sauveur », Gazier, *loc. cil.*, p. 129, « un miracle », disait un janséniste, fut, dans Port-Boyal, le point de départ d'une guerre civile autrement grave que les précédentes et où Pascal prit une part autrement active. Tandis que, guidées par Arnauld, les religieuses de Port-Boyal de Paris signaient le *Formulaire*, après cc court préambule « qu'elles embrassaient absolument et sans réserve la fol de l'Église », des intransigeants. Perrault, Vircl, Le Boy et d'autres, protestaient qu'une signature dans ces conditions ne sauvegardait pas la vérité et qu'il fallait une restriction formelle; les religieuses des Champs ne donnaient que malgré elles la signature demandée, en particulier sœur Sainlc-Euphémie Pascal, qui mourut inconsolable de son acte, le 4 octobre suivant.

Mais cc mandement, déclaré nul par une assemblée

d'évêques, supprimé par un arrêt du Conseil, fut finalement, le 14 août, condamné par le pape. Les vicaires généraux durent lui en substituer un autre qu'avait rédigé « Marca d'accord avec le P. Annat », Gazier, *ibid.*, p. 129, et qui imposait la signature du *Formulaire* sans distinction du droit et du fait. Daté du 21 octobre, il ne fut publié que le 20 novembre. Sur les conseils d'Arnauld et de Nicole, les religieuses des deux Port-Boyal signèrent encore, mais en faisant précéder leur signature d'une déclaration où, invoquant leur ignorance des questions débattues, elles disaient que « soumises avec un très profond respect » au pape, et n'ayant rien de si précieux que la foi », elles rejetaient « toutes les erreurs que Sa Sainteté et le pape Innocent X ont jugé y être contraires »; cf. n. clxxv, t. x, *Écrit de Pascal sur la signature*, introd., p. 161-170. En janvier 1662 la cour imposa aux religieuses d'ajouter à leur déclaration une phrase « qui équivalait à une signature pure et simple ». Gazier, *loc. cit.*, p. 131. Mais les religieuses, encouragées par la guérison miraculeuse, survenue le 7 janvier, de sœur Sainte-Suzanne, la fille de Philippe de Champagne, refusèrent; cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. iv, p. 145 sq. Prenant également pour un signe du ciel la mort de Marca, trois jours après qu'il eut reçu ses bulles d'archevêque de Paris, cf. id., *ibid.*, t. m, p. 151, elles refusèrent de même, en juillet, la signature pure et simple qu'exigeait un troisième mandement.

Pascal avait, dans sa participation au premier mandement, épuisé toute sa condescendance », *ibid.*, p. 351. La mort de sa sœur lui pesait également, ainsi que son opposition à toute concession. En face du second mandement il demandera donc, appuyé par Domat, que, dans la déclaration, fût insérée une réserve formelle concernant le fait. Arnauld et Nicole s'y opposèrent. La controverse se développa en de nombreux écrits. Pascal justifia sa manière de voir dans un *Écrit sur la signature de ceux qui souscrivent aux constitutions en cette manière : Je ne souscris à ces constitutions qu'en ce qui regarde la foi, ou simplement : Je souscris aux constitutions touchant la foi*, quo ad dogmata, n. ci.xxv, introd., p. 161-170; texte, p. 171-177; npp., p. 177-267; Nicole répondit par un *Examen d'un écrit sur la signature*, *ibid.*, p. 197; Arnauld par une brochure intitulée : *Si on a droit de supposer que les mots « sens de Jansénius, dans la bulle d'Alexandre VII signifient plus naturellement la grâce efficace que toute autre chose ; de sorte que ce soit donner un juste soupçon qu'on la condamne que de souscrire à cette bulle sans l'excepter, quand même on dirait qu'on ne la souscrit que quant à la foi »*; cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. xxn, p. 727-758, et *Œuvres de Pascal*, t. x, p. 221-228. Il y eut une réponse de Domat : *liaisons qui empêchent que je me rende à l'écrit intitulé : Si on a le droit*; cf. *loc. cit.*, p. 228-233, et Jovi, *loc. cit.*, t. 1, p. 234 sq.; des répliques d'Arnauld à cette réponse et d'autres perdues de Domat ou de Pascal ; *Réplique ou réfutation de la réponse touchant la véritable intelligence des mots de « sens de Jansénius »* (extrait), *Œuvres*, t. x, p. 253-261, texte complet, *Œuvres d'Arnauld*, t. xxn, p. 759-819; *Petit écrit contenant quelques considérations générales*; *Œuvres*, p. 262-266; *Œuvres d'Arnauld*, *ibid.*, p. 820-830, auquel est joint un *Petit écrit de M. Constant* (Nicole), *Œuvres d'Arnauld*, *ibid.*, p. 831-833. Pascal avait composé au cours de ce conflit un *Grand cent sur les variations des défenseurs de Jansénius*, mais cet écrit, resté manuscrit et confié par lui à Domat, a sans doute été brûlé avec d'autres sur le même sujet; cf. *Lettre de Pavillon à Domat*, dans Jovy, *Pascal inédit*, t. i, p. 378. et Monbrun : *Pascal et les écrits laissés à Domat*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, mars 1920.

Si tous ces faits ne sont pas d'une certitude absolue

comme la collaboration de Pascal au premier mandement ou l'attribution de l'écrit, *Delà signature du Formulaire* à Arnauld, du moins leur sens général est clair : Pascal s'y montre en désaccord avec Arnauld. Mais ce n'est ni sur la question de la grâce efficace : sa raison d'agir est au contraire que « condamner la doctrine de Jansénius sur les Cinq propositions, c'est condamner la grâce efficace, saint Augustin, saint Paul ». *Écrit sur la signature*, t. x, p. 171; ni sur le fait, qu'il veut faire réserver formellement; ni par conséquent sur la distinction du fait et du droit. Mais, partant de cette idée que le « pape et les évêques réduisent à néant cette distinction, en faisant du fait une question de foi, cf. *ibid.*, p. 172, il conclut qu'accepter tout ce qui est de foi, sans réserver d'une façon précise la question de fait, laisserait un doute dans les esprits. « S'il était dit dans le mandement, ou dans la constitution, ou dans le *Formulaire*, qu'il faut non seulement croire la foi mais aussi le fait, on pourrait peut-être dire qu'en mettant simplement que l'on se soumet au droit, on marque assez que l'on ne se soumet point à l'autre. Mais, comme ces deux mots ne se regardent que dans nos entretiens et dans quelques écrits tout à fait séparés des constitutions, il est impossible de prétendre que l'expression de la foi emporte nécessairement l'exclusion du fait. » *Ibid.*, p. 173-174. Et il concluait : « Ceux qui signent purement le *Formulaire* sans restriction signent la condamnation de Jansénius, de saint Augustin, de la grâce efficace; — qui excepte la doctrine de Jansénius en termes formels, sauve de condamnation et Jansénius et la grâce efficace; — ceux qui signent en ne parlant que de la foi, n'excluant pas formellement la doctrine de Jansénius, prennent une voix moyenne, qui est abominable devant Dieu, méprisable devant les hommes et entièrement inutile à ceux qu'on veut perdre personnellement. » *Ibid.*, p. 175.

Ce disant, Pascal cédait à sa passion de la vérité « qu'il aimait par-dessus tout », dira Marguerite Périer. « à l'idée qu'il avait de la sincérité chrétienne », dit Nicole, *Lettre d'un théologien*, 15 juillet 1666, l. x, p. 341, au souvenir de sa sœur, morte de ses scrupules, cf. *Lettres de Jacqueline Pascal à la sœur Angélique de Saint-Jean et à Antoine Arnauld*, 22-23 juin 1661 (*loc. cit.*, n. clxix, introd., p. 97-102; texte, p. 103-116), et à la crainte que l'habileté n'ait parlé, là où ne devait compter que la vérité.

Il y avait autre chose dans l'attitude de Nicole et d'Arnauld. Logiquement, disaient-ils, qui ne souscrit qu'à la foi exclut ce qui n'est pas du domaine de la foi, donc le fait. Puis, d'après le pape et les évêques, « le sens de Jansénius » condamné ne vise pas la grâce efficace et, souscrire à la condamnation du premier, ce n'est nullement souscrire à celle de la seconde; cf. Nicole, *Examen*, t. x, p. 206 sq. et 216. Puis on ne défend pas la vérité « contre les ministres de l'Église », comme un le fait contre ses ennemis; « en suivant impétueusement les mouvements de son esprit, on s'engagerait en des maux préjudiciables à la vérité pour laquelle on s'imagine de les souffrir ». Id., *ibid.*, p. 220-221. Enfin, disait encore Nicole, l'attitude conseillée par Pascal et ses amis « est scandaleuse à l'égard des hérétiques à qui elle donne lieu d'accuser l'Église d'errer dans la foi », *ibid.*, p. 216; ou bien, comme le dit Arnauld, *Petit écrit*, on fait croire « qu'il y a dans l'Église une profession de foi vraiment hérétique, approuvée par le pape et tous les évêques sans contradiction et c'est ce que tous les théologiens déclareront contraire à l'infaillibilité de l'Église ». *Ibid.*, p. 266.

« Ainsi, conclut Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 91-95, Arnauld plaide l'orthodoxie du pape que niait Pascal. » N'avait-il pas dit « qu'il suffisait d'un pape sur pris par les jésuites pour rendre toute la chrétienté par

jure? Et, s'il ne concluait pas en disant : Sortons! il avait pour mot d'ordre : Tenons-nous ferme et *crions* ». J. Laporte ne croit pas « qu'il faille prendre à la lettre des excès de langage qui ont pu échapper à un homme ordinairement si maître de sa parole, mais alors malade et, dans sa *Lettre d'un théologien*, Nicole fait remarquer que son écrit n'étant pas fait pour être publié, mais pour bien marquer l'attitude qui lui semblait préférable, « il ne s'était pas mis en peine d'y garder une fort grande exactitude » et d'étudier de près les documents; cf. t. x, p. 311. Mais Pascal ne pouvait rien voir de contraire aux principes qu'il estimait catholiques dans la supposition que le pape pût se tromper sur une question de fait et fonder un fait dans une question de droit, et que les évêques l'approuvassent. Il eut volontiers dit, comme sa sœur Jacqueline: « Peut-être nous retranchera-t-on de l'Église, mais personne n'en peut être retranché malgré soi et, l'esprit de Jésus-Christ étant le lien qui unit ses membres à lui et entre eux, nous pouvons bien être privés des marques mais non jamais de Pellet de cette union, tant (pie nous conserverons la charité. Et la charité nous attachera inviolablement à l'Église. » *Lettre à la sœur Angélique de Saint-Jean*, *ibid.*, p. 105. Lui-même, il avait écrit : « Des excommuniés ont sauvé l'Église », fr. 868, et, « l'Église étant l'organe de la Tradition, un jour viendrait inévitablement où son chef proclamerait la vérité. » Quoi qu'en dise Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 95 et 81, il n'abandonnait nullement la tactique de ses 17^e et 15^e Provinciales »; il était fidèle à lui-même.

Son autorité théologique ne pouvant rivaliser avec celle du « grand Arnauld », son avis ne prévalut pas. Dès lors il se désintéressa de l'affaire de la signature, mais il n'était point séparé de Port-Boyal, de ses doctrines et de son personnel. Si Ton en croit Nicole, t. x, p. 347. « cette diversité de sentiments » n'interrompit jamais le commerce d'amitié qu'il avait avec ces messieurs », mais leur union parut d'une manière particulière durant sa dernière maladie. M. Arnauld lui rendit visite et M. Pascal le reçut avec toute sorte de témoignages de tendresse. Il se confessa plusieurs fois à M. de Sainte-Marthe et la veille même de sa mort. » Il était alors arrivé à leur rendre justice. *Ibid.*, p. 316.

2^e *Le problème des derniers sentiments. La déclaration de leurrier.* - 1. *Les derniers jours et la mort.* — Pascal, malade depuis mars 1659, mourut le 19 août 1662 chez sa sœur, Mme Perler, où il était venu habiter le 29 juin. Il reçut les derniers sacrements des mains de Beurrier, curé de Saint-Étienne-du-Mont, sa nouvelle paroisse, à qui il s'était confessé plusieurs fois. Il fut inhumé le 21 août à Saint-Étienne-du-Mont; cf. n. ci. xxix, *Lettres écrites à l'occasion de la mort de Pascal*, t. x, introd., p. 305-319; texte, p. 320-335; append., p. 336-403.

2. *Le problème : la déclaration de beurrier.* — En décembre 1661. à propos de l'épithaphe posée dans cette église, là où reposait Pascal, cf. *loc. cit.*, p. 310, l'archevêque Péréfixe demandait à Beurrier dans quels sentiments était mort Pascal : janséniste, il ne pouvait reposer en terre bénie. D'après une *Déclaration de M. l'archevêque touchant M. Pascal*, du 7 janvier 1665, rédigée par Péréfixe et signée par Beurrier, celui-ci aurait trouvé Pascal dans des sentiments « toujours fort orthodoxes et soumis particulièrement à l'Église et à notre Saint Père le pape ». Pascal lui aurait dit : « qu'on Pavait embarrassé dans le parti de ces messieurs », mais que, depuis deux ans, il s'en était retiré, parce qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre Saint Père le pape, que néanmoins il gémissait aussi de ce que l'on relâchait

si fort la morale chrétienne, t. x, p. 338. Cette déclaration que Beurrier avait demandé de tenir secrète fut rendue publique : le P. Annat, *Lettre de M. Jansémai au pape Urbain VIII*, Paris, 1666, p. 96, ChamlUan) *Déclaration de la conduite que Mgr l'archevêque de Paris a tenue contre Port-Royal*, Paris, 1667, p. 120 sq. (Houhours), *Lettre à un seigneur de la cour*, 1668, parlèrent de la rétractation de Pascal. Textes dans t. x, p. 339 sq.

Mais, dès 1665, la famille de Pascal et les amis de Port-Boyal s'élevaient contre cette affirmation. Cette année ou la suivante, Mme Périer écrivait à Beurrier qu'il avait dû mal interpréter les paroles de son frère à l'adresse des messieurs de Port-Boyal, *ibid.*, p. 318-351 ; une *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur le sujet de la déclaration rapportée par le P. Annat*, du 15 juillet 1666 (très probablement de Nicole), précisée, elle aussi, le sens des difficultés que Pascal avait eues avec « les messieurs » : craignant, parce qu'il mal renseigné, que dans les documents pontificaux les mots *sens de Jansénius* et *grâce efficace* n'eussent la même signification et que condamner le premier ne fût condamner le second, il les accusait de trop accorder aux ennemis de la grâce, non dans le fond des opinions, mais dans les expressions dont ils se servaient dans leurs signatures ; en d'autres termes, il les accusait « de relâchement et de condescendances qu'il ne pouvait approuver ». Eux, au contraire, lui reprochaient de d'aller trop avant » et de faire injure au pape et aux évêques « en donnant lieu de les accuser d'avoir condamné la grâce efficace ». *Ibid.*, p. 340 sq. (Sainte Marthe), dans une *Défense des religieuses de Port-Royal*, 1667, rappelait que « loin de les (ces messieurs) regarder comme un parti. Pascal, l'envoya quérir (lui-même) plusieurs fois dans sa dernière maladie et se confessa à lui ». *Ibid.*, p. 356. De Lalanne, dans une autre *Défense de la foi des religieuses de Port-Royal*, 1667, s'en référant à la *Lettre d'un théologien*, réfutait Ghamillard et relevait dans ses paroles de singulières contradictions avec les faits. *Ibid.*, p. 356 sq. Plus tard, quand l'archevêque Péréfixe émit le désir de voir imprimer, en tête de l'*Apologie*, la *Déclaration* du 7 janvier 1655, l'éditeur se déroba; Etienne Périer, neveu de Pascal, écrivit au prélat « une lettre fort humble et fort cécémonieuse pour lui opposer une fin de non-recevoir absolue ». Gazier, *Les derniers jours*, p. 11. et Arnauld approuva l'un et l'autre au nom de « la vérité et de la mémoire de M. Pascal », t. xn. p. r.i.xxii. Enfin Beurrier, sans doute sollicité de trancher le débat, écrivit à Mme Périer en 1671 : « J'ai bien reconnu que ses paroles (de Pascal) pouvaient avoir un autre sens que celui que je leur ai donné, comme aussi je crois qu'elles l'avaient », et il souhaitait n'avoir jamais donné une déclaration qui ne paraît pas conforme à la vérité de ses sentiments, t. x, p. 360. En 1673, Étienne Périer, ayant demandé des éclaircissements à Beurrier au sujet de propos tenus à Clermont par un ecclésiastique de passage, *ibid.*, p. 361, Beurrier répondit le 27 novembre : « Jamais je n'ai dit que feu M. Pascal se soit rétracté. Tout ce que j'ai dit, c'est qu'il est mort très bon catholique, qu'il avait une patience consommée, et une très grande soumission à l'Église et à notre Saint Père le pape; et que, depuis deux ans devant sa mort, il avait voulu se retirer pour songer à son salut et travailler contre les athées. » *Ibid.*, p. 365.

La querelle cependant n'était pas terminée. La *Vie* de Pascal par Mme Périer ayant circulé manuscrite avant d'être publiée, en 1682, un chanoine de Clermont, Audigier, voulut publier cette *Vie* en la faisant précéder d'une préface où il parlerait de la rétractation de Pascal. Mme Périer lui écrivit alors pour maintenir ses déclarations antérieures et le renvoya à Beurrier Domat, l'auxiliaire de Pascal dans le conflit de la signature, lui écrivit aussi que « la rétractation

est une calomnie la moins vraisemblable à tous ceux qui ont connu M. Pascal et la plus fausse, en effet, qui ait jamais été pensée ». Jovy, *loc. cit.*, I. n, p. 465 sq. Enfin, en 1681, alors que paraissait cette Vie, Mme Périer, reprenant une idée de Boannez, recueillit d'Arnauld, de Nicole, de Domat, de Boannez, des dépositions solennelles affirmant que Pascal était mort fidèle à Port-Boyal, t. x, p. 367 sq.

En 1711, Fénelon, dans la première de ses deux *Lettres au P. (Jucsnel)*, (*Euvres*, t. iv, 1850, p. 574, ayant insinué que Pascal s'était révolté contre le Saint-Siège et voulait en appeler du pape au concile, Quesnel lui répondit en citant les deux lettres de Beurrier « l'une à la sœur, Poutre à un neveu de M. Pascal », où il mettait au point les dires de la déclaration du 7 janvier 1665; ci. Gazier, *loc. cit.*, p. 46 sq.

Depuis, la question semblait tranchée et Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 369-370, avait exactement résumé le sentiment de tous en disant : « Il (ut bientôt prouvé que M. Beurrier, de très bonne foi d'ailleurs, avait pris la pensée de Pascal au rebours et que, s'il y avait eu, entre messieurs de Port-Boyal et celui-ci quelque dissidence. ç'avait été parce qu'il était plus avant et plus de Port-Boyal selon l'esprit qu'eux-mêmes. » Mais la discussion s'est ranimée vers 1910 avec la publication par E. Jovy, *loc. cit.*, t. n, d'articles sur la *Mort de Pascal*, p. 252-278 : les *Angoisses de la famille ou des amis de Pascal au sujet de la déclaration du P. Beurrier*, p. 408-435, et un *Témoignage inédit du P. Beurrier sur les derniers sentiments de Pascal*, chapitre XL du livre III des *Mémoires* restés Inédits de Beurrier, p. 486-508. E. Jovy soutient que Pascal est mort « en dehors de Port-Boyal, en dehors du jansénisme ». S'il n'y eut pas rétractation à proprement parler, « il y avait eu rupture, Pascal n'était plus de Port-Boyal », p. 507. M. Gazier a réfuté la thèse de M. Jovy dans sa brochure : *Les derniers jours de Blaise Pascal*, Paris, 1911. Les critiques postérieurs n'ont fait que reprendre les thèses et les arguments de l'un ou de l'autre. Pascal, dit H. Bremond, *loc. cit.*, p. 415, « a-t-il nettement reconnu son erreur dans les derniers jours de sa vie? cela nous paraît presque certain »; J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 372, dit de même : « Que, dans les derniers mois de sa vie. Pascal ait définitivement renoncé à la théologie janséniste, qu'il se soit retiré de tout parti », de toute « dispute », pour se soumettre humblement à l'Eglise catholique et au vicaire de Jésus-Christ, ainsi que Patleste Beurrier, cette conclusion pour tout historien impartial apparaîtra, je crois, claire et certaine. En revanche, J. Laporte, *loc. cit.*, p. 301, écrit : « La thèse de M. Jovy part d'une méconnaissance complète de la doctrine à laquelle Pascal avait adhéré à sa première conversion. Pour qui sait ce qu'était réellement cette doctrine et à quel point toute la religion de Pascal s'y était identifiée, ladite thèse n'est pas seulement dénuée de preuves, elle est, à la lettre, dénuée de sens. »

3. *Pascal est mort fidèle à Port-Boyal.* — Il n'y a pas à discuter ici les arguments opposés; il suffit de faire les remarques suivantes :

a) Pour accepter l'idée de la rétractation de Pascal, il faut oublier les protestations de la famille ou de ses amis, qui d'ailleurs n'ont jamais été réfutées par des arguments sérieux.

b) Touchant la déclaration elle-même, sans aller jusqu'à dire comme le libraire Desprez quand l'archevêque la lui montra : « Je crus en le voyant (le papier) qu'on avait donné à ce bon homme son affaire toute dressée et qu'il l'avait signée, parce que l'apparence y est toute entière », t. xn, p. 61xvhi, on peut penser que Beurrier fut plus ou moins amené à exprimer les idées du prélat.

c) Telle qu'elle est, elle n'a jamais dit que Pascal se

fût rétracté : Beurrier l'a reconnu lui-même; cf. sa *Lettre à M. Périer le fils* du 27 novembre 1673. Or, les *Mémoires* où M. Gazier relève « des répétitions et des redites », où, dit-il, « Ikurricr brouille comme A plaisir les faits et les dates », qui « présentent des lacunes véritables », et où, finalement, ajoute-t-il, « il ne sait ce qu'il dit », *loc. cit.*, p. 55-61, les *Mémoires* n'ajoutent rien de saillant à la déclaration.

d) « Le témoignage de Beurrier se réduit à ces trois points : 1. « Pascal depuis quelque temps s'est retiré « prudemment », « vu la grande difficulté de ces questions », des controverses relatives au *Formulaire*. 2. « Pascal a rompu avec les théologiens de Port-Boyal, parce qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre Saint Père le pape. » 3. « Pascal n'avait que des sentiments orthodoxes et il est mort enfin bon catholique, « soumis parfaitement à l'Eglise et à notre Saint Père le pape ». Laporte, *loc. cit.*, p. 300-301. »

La première affirmation est exacte; la seconde, on l'a vu, est juste à l'opposé des écrits, des faits et des témoignages. Quant à la troisième, elle mérite explication.

Pascal n'eût certainement, à aucun moment, accueilli l'idée de se séparer de Borne. Il croyait bien ne pas manquer aux devoirs du catholique éclairé à l'égard du pape, quand il n'acceptait pas et demandait aux autres de ne pas accepter la sentence romaine sur le fait de Jansénius. Il avait du rôle du pape et de son autorité, on l'a vu (col. 2155 sq.), une idée déterminée, qui n'était point laissée au hasard de ses impressions, et qui se tenait parfaitement, à travers les *Provinciales*, les *Lettres à Mlle de Boanne* et les *Pensées*. Cette idée n'est plus entièrement la nôtre, mais il la faut juger d'après la pensée de son temps et non de celui-ci.

Pour toute la doctrine, Pascal se croyait donc dans l'orthodoxie. Depuis sa première conversion, il lui était resté fidèle. Comment et pourquoi à la dernière heure aurait-il condamné la cause qu'il avait inlassablement défendue, et dans un tel secret qu'aucun de ses compagnons de lutte ne s'en fût aperçu?

Dans ses *Études pascallennes*, t. x. *Exploration d'irrumpascalennes*, p. 79, E. Jovy, après nous avoir donné un article du chanoine Pierre-Joseph Monbrun, sur *La fin non janséniste de Pascal*, d'après le *Pascal inédit*, t. ti d'Ernest Jovy... *Étude documentaire*, signale les principaux travaux « où la fin catholique de Pascal est franchement acceptée et logiquement soutenue ».

Voir la *Bibliographie* indiquée au début et les ouvrages* ou article* paru* depuis cité* dans le cours de cet article. Les derniers ouvrages* parus et non cités* sont : J. Clinix-Hoy, *Pascal et Port-Royal*, in-12. Paris. 1930; Maury, *Trois histoires spirituelles, saint Augustin, Luther, Pascal*, in-8°, Paris, 1930 (coll. *Cahiers de Foi et vie*); Henri Petit, *Images: Descartes et Pascal*, in-16, Paris, 1930; V. Giraud, *Pascal, les livres choisis*, Paris, 1931.

Ouvrages plus importants parus sur Pascal, en dehors des *Dictionnaires* et *Encyclopédies* et de *Histoires de la littérature et de la philosophie*. (Les ouvrages* français, dont le lieu d'édition n'est pas indiqué, ont été publiés à Paris.)

J. Bertrand, *Blaise Pascal*, 1891; P. Boutroux, *Pascal*, 1919, collection *Les grands écrivains de la France*; P. Brunschvicg, *Le génie de Pascal*, 1911; J. Chevalier, *Pascal*, 1922, collection *Les maîtres de la pensée française*; V. Cousin, *Des Pensées de Pascal, Rapport de l'Académie sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, 1813; Dr »z. *Études sur le scepticisme de Pascal*, 1886; Flotte* (abbé). *Étude sur Pascal*, Montpellier, 1846; V. Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2^e edit., 1900; *Blaise Pascal, études d'histoire morale*, 1911, recueil d'articles* paru* dans la *Revue des Deux Mondes*; Gory, *Des Pensées de Pascal, considérées comme le développement du christianisme et des conditions actuelles de la philosophie*, 1883; P. Ilard, *Pascal*, 1901, collection *Les grands philosophes*; L. Janin. *La phi-*

Joseph if rt l'apologcligne de Pascal, 1908; E. Jovy, 1° *Pascal inédit*, 5 in-8@, Vitry-ïe-François, 1908-1914: r. Mins sous-titre; n. /zj véritables derniers sentiments de Pascal; HT· 2zj contemporains de Pascal cl leurs sentiments religieux d'après les Mémoires Inédits du P. Beurrier, son dernier ennfc*seur;il'. La pauvrese de Pascal; v. Notes patrologiqucs lur Plaise Pascal et son entourage; 2° Études pascalicnne.s, 1927-1930; r. Pascal rt Saint-Ange; n. Pascal cl Silhon; m. Discussions autour de Pascal; IV. Investigations péri-pascalennrs; \\ Explorations circunipascalirnncs; vi. La me de Hlaisc Pascal par dam Clémencet; vu. La · sphère infinie · de Pascal; 3e dissertations séparées: î. D'où vient l* · Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello · de Pascal; Pascal cl saint Bernard, II p. ln-8@, 1918; Pascal et le P, de Frétât, Une discussion d'un fait relatif a Pascal, Chartres, 1919; Pascal ct faint Ignace, 1923; Maynard (abbé), Pascal, sa Die et son caractère, scs écrits, 2 in-8@, 1850; G. Micbaul, /zj époques de la pensée de Pascal, 1902; Nourrisson, Pascal phgscien et philosophe, 2* Mit., 1888; H. Petitot, O. P., Pas-cal, sa oie religieuse ct son apologie du christianisme, 1911; Revue hebdomadairedu 11 juillet 1923, numéro consacré tout entier h Pascal; Hevue de métaphysique ct de morale, avril-juin 1923, numéro consacré tout entier A Pascal ct rééditéà part, cn 1930: 2. Blondel, /z jansénisme ct l'antijansénisme de Pascal, p. 129-163; 3. Brninschvicg, La solitude de Pas-cal, p. 165-181; I. J. Chevalier, La méthode dc connaître d'après Pascal, p. 181-211; 7. l-aporte, Pascalel la doctrine de Port-Royal, p. 217-306; 8. Bauh, La philosophie de Pascal, p. 307-311; 9. l'namuno, La fol pascalienne, p. 345-319; Dr Hermann Heuchlin, Pascal's Leben und der Geist seiner Schriflcn zum Thcil nach neu aifgcfundncn llandschrijlcn mil Untersuchitngen über die Moral der Jesuitrn, Stuttgart ct Tublngue, 1860; Sainte-Beuve, Port-Royal, 4· Mit., 7 in-12, t. ni, 1878; Saissct, /z scepticisme,, Pascal, 1865; M. Sourinu, Pascal, 1897, collection /zj classiques populaires; H. F. Stewart, La sainteté de Pascal, ouvrage traduit dc l'anglais par Georges Both, Paris, 1919; F. Strowskl, Histoire du sentiment religieux cn France au XV/f siècle, Pascal ct son temps, 3 vol., 1910-1913; Sully-Prudhomme, La vraie religion selon Pascal, 1906; Vinel, Études sur Blaise Pascal, 1818, le édit. Paris, 1912, cf. également. Les entretiens des amis dc Pascal.

C. Constantin.

PASCHASE, diacre romain delà fin du Ve siècle. - Le pape saint Grégoire, au l. IV des *Dialogues*, c. XL, raconte un trait qu'il a entendu narrer dans sa jeunesse «ur le compte d'un diacre romain, nommé Paschase. *P. L.*, t. lxxvii, col. 396-397. Cc diacre avait laissé une grande réputation dc sainteté: toutefois, dans la compétition qui s'était élevée en 198 entre le pape Synmaque ct son rival Laurent, il avait pris le parti dc cc dernier, qu'il n'avait jamais voulu abandonner, même quand Symmaque eut été reconnu par tout le monde. Saint Grégoire ne laisse pas néanmoins de parler avec éloge de ce personnage: *Paschasius hujus apostolicæ Sedis diaconus, cujus apud nos rectissimi ct luculenti dc Sancto Spiritu libri exstant, mine sanctitatis vir luit*. C'est à cc diacre Paschase, qu'Eugippius adresse la vie dc saint Sévérin, cn le priant dc faire œuvre des matériaux Informes qu'il a rassemblés. *P. L.*, t. LXU, col. 1167-1170(ct mieux, édit. Mommsen, p. 1-5). Il reste la réponse faite par Paschase à celte demande à laquelle est opposé un gracieux refus, *ibid.*, col.39,ct beaucoup mieux dans l'édit. Mommsen, p. 55-58. C'est tout ce qui resterait de Paschase.

A la vérité, on a cru longtemps «pic les livres sur le Saint-Esprit auxquels fait allusion saint Grégoire n'étaient pas autres que les *Dc Spiritu Sancto libri duo*, publiés pour la première fois à Cologne, en 1539, par le dominicain Henri dc Grave, ct qui, depuis, ont passé dans les diverses bibliothèques patristiques et finalement dans *P. L.*, t. LXU, col. 9-40. Mais, dès le xvni* siècle, des doutes sc sont élevés sur celte attribution Coustnnt, Oudin ct les auteurs dc l'*Histoire littéraire de la France* ont revendiqué cet ouvrage pour Fauste de Riez, auquel Gennade attribue la composition d'un livre sur le Saint-Esprit. *De vir. Ht.*, n. 85, *P. L.*, t. lvi h, col. 1109. La démonstration définitive

de cette attribution à Fauste a été donnée par C. P. Caspari, en 1869, ct complétée, surtout du point dc vue delà tradition manuscrite, par A. Engelbrecht en 1889 et cn 1891. D'une part, le meilleur ms. le *Paint. 2li*, attribue explicitement le traité à Fauste, et en d'autres mss., qui le donnent à Paschase, sc remarquent ou se remarmaient des hésitations. Mais surtout la comparaison du *De Spiritu Sancto* avec les couvres incontestées de Faustc montre une indéniable parenté, pour ce qui est dc la doctrine et des expressions. Comparer, par exemple, comme le fait déjà l'*Z/isl. litt. de la France*, *Dc S, S.*, l. I, c. v, *P. L.*, t. ia ii, col. 11 BC, ct Fauste, *Epist.*, ni, *P. L.*, t. i.vni, col. 838 D: il s'agit de répondre â une objection des ariens

Sed dicis: < Si ex illo Dicis fordtn: « Quia ei (sc. Paire) est, junior est illo est, posterior illo est. »... (Filins). » — Eccc brachium lëccc brachium procedit ex ex corpore, ct fades dc corpore et tamen brachii corpore suo nascitur, ncc tamen ictas corpus non procedit faciem minorem capite suo (Fauste). vel brachium corpore suo constat esse posterius (iScudo-Paschase).

La même comparaison est reprise dans une homélie *De nativitate Domini* qui est la première du recueil dit d'Eusèbc d'Ëmèsç, et qui est certainement dc Fauste: *Brachium dicitur (Filius), quia Dei virtus, quia paterna operationis eflclus est; quia, sicut de corpore brachium sine sui separatione porrigitur, sicut per compaginis unitatem extenditur ct tenetur, ita Salvator noster...* Texte dans *Maxima bibliolh. Patrum*, t. vi, p. 619. — Même doctrine aussi dans pseudo-Paschase et dans Faustc sur le caractère matériel de Pâme aussi bien que des anges. Dieu seul étant incorporel: *Dc S, S.*, l. II, c. î, t. LXtr, col. 25 B, et Fauste, *Epist.*, ni, t. lvi h, col. 811 AB. Meme interprétation allégorique, dans pseudo-Paschase et dans Faustc, du récit dcGcn., xiv, 11 sq., sur les 318 serviteurs d'Abraham: *De S, S.*, prol., col. 9-10, et Faustc, *Epist.*, t. lvi h, col. 852 CD; vin, col. 860 BC. Ces rapprochements emportent la conviction; on pourrait les multiplier.

Il reste â expliquer la phrase dc saint Grégoire sur les *Libri de S. Spiritu* expressément attribués à Paschase. Deux hypothèses sont possibles: les livres visés par ce pape, qui étaient vraiment l'œuvre dc Paschase, ont disparu; ou bien ils sont identiques à ceux que nous connaissons; en d'autres tenues, dès l'époque dc Grégoire, les livres de Fauste circulaient sous le nom dr Paschase. il n'est pas facile de prendre parti. La seconde hypothèse aurait néanmoins nos préférences. quelque explication que l'on puisse fournir dc la confusion qui s'est établie entre les deux noms de Faustc ct de Paschase. Il n'est pas impossible que la confusion dérive non du hasard· mais d'une volonté délibérée. La doctrine semi-péhiglennc de Faustc avait rendu cct évêque suspect â Home; il aura paru à certaines personnes que le traité du Saiiit-Espril ferait plus heureusement son chemin sous le nom du diacre romain, qui avait laissé la réputation d'un styliste cl d'un savant.

Le texte dc la *Lettre à Eugippius* est dans *P. L.*, l. i.xn, col. 39-10, ct aussi dans les diverses éditions de la *Pic de saint Sévérin*, éd. Knocll du Corptis de Vienne, t. ix h, 1886, p. 68-70, étl. Mommsen des *Scritlorcs rcr. germ, in usum sciol.*,Berlin, 1898, p. 57-58.

Pour le texte du *De S. Spiritu*, se reporter à l'édlit. de Faustc dc liiez donnée par Engelbrecht, *Corpus* de Vienne, t. xxi, 1891, p. 101-157, ou sc trouveront également les autre* œuvres de Fauste, à l'exception des homélies provenant dc la collection «lit· d'Eusèbe d'înuSe.

lu» question «le l'attribution des hvr« *Dr Sp. S.* est amorcée par dom Constant en 1< ·3, dans on édition de saint Hilaire, col. 1200, note q (*l*. L.*, l. x, col. 538, note g); reprise par G. Oudin. *de script nntiq.*, 1722

col. 1303-1309; pur Γ/fisL *lilt. de ta Frunze*, t. 11. 1735, p. 600-603. F. C. Caspar!, u développé les argument* anciens ct cn a ajouté quelques autres dans *Vfgedruckte, unbeachte und mcnlg bcachlete Qucllen sur Gcschichte des Tau/sijmbols*, t. n, Christiania, 1860, p. 211-221; la démonstration c*t complétée par A. Engelbrecht, *SIndien ubrr die Schriften des Hischofs non licit 1'ausius*. Vienne, 1889, p. 28-16, ct dans les *Prolégomènes* de son édit de Fauste, p. xxxtx-xi.vi; cf. aussi. W. Bergmann, *Sludien :u ciner kritischen Sichtung der sud-gallischrn Prcdiqlliliteratur im 5. und 6. .Jahrh.*, dans les *Stud. zur Gcsch. der Theol. und Klrche* de Bonwetsch et Secbcrg, t. î, fuse. 4, Berlin. 1898.

É. A m a n n .
PASCHASE RATBERT, voir Rat be it .

PASQUALIS (ou **DE PASQUALLY**) **Mar-** tinez, fondateur de la secte des illuminés dits *martinistes*, né vers 1715, mort en 1779 au Port-au-Prince. — Peu de choses certaines sur sa vie. Ses contemporains le disent juif portugais, mais conclurent cela de son langage. Vers 1751, il introduisit son illuminisme dans quelques loges maçonniques de France, à Marseille, à Toulouse, à Bordeaux. C'est dans cette ville que devint son disciple Louis-Claude de Saint-Martin, le *philosophe inconnu*, dont on lit parfois le premier fondateur de la secte *martinisle*. Cf. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2 in-8°, t. î, Paris, 1810, p. H L En 1768, venu à Paris, il y fit un assez grand nombre d'adeptes. En 1778, il quitta précipitamment Paris pour Saint-Domingue, où il mourut l'année suivante. Longtemps on ne connut sa pensée que d'après les écrits de Saint-Martin et les tradit ions de ses disciples. Il l'avait exposée, en ellet, dans un *Traité de ta réintégration des êtres dans leurs propriétés, vertus et puissances spirituellesctdivines*. Orfcc traité demeura complètement inédit jusqu'en 18-12. A cette date, Mattev en donna une analyse dans une édition de Saint-Martin. En 1866, Franck en donna les premiers feuillets dans l'étude que lui consacre son livre sur *La philosophie mystique en France au xvniF siècle*, Paris; enfin, cn 1890, Papus (Dr Encausse) en a donné le texte complet, in-16. Paris.

Avec le mystérieux aventurier, connu sous le nom de comte de Saint-Germain qui le précède de peu, avec Saint-Martin qui le suit et relève de lui. avec Mesmer, Puységur, Bailly, Cagliostro, Martinez Pasqualis est un des promoteurs du mouvement illuministe. occultiste ct théosophique que suivent plus ou moins Rose-Croix ct francs-maçons, qui prépare la défaite du catholicisme, mais contribuera à maintenir vivant, dans la France révolutionnaire, le sentiment du surnaturel. Q. Papus, *Sciences occultes*, Paris, 1891, p. 999-1000. Martinez Pasqualis « fait la transition entre les thaumaturges équivoques à la Mesmer ct les mystiques à la Dutoit ». A. Monod. *De Pascal à Chateaubriand*, Paris, 1916, p. 195. Il s'inspire de la kabbale juive; sur les doctrines de la kabbale, ci. ici. t. n, col. 1271-1291, et Il professe une sorte de panthéisme mystique. Il voit l'univers comme une hiérarchie d'êtres émanant de Dieu, d'une émanation sans cesse renouvelée, tous sans exception, car si un seul n'émanait pas de Dieu, Dieu ne serait plus le Tout-Puissant. Mais sortir de Dieu, c'est la chute. Dès lors, tous les êtres aspirent à se réintégrer en la divinité ct par conséquent à s'annihiler en elle. C'est en ce sens qu'il admet la chute des anges, le péché originel, la divinité des saintes Ecritures. Pour leur réintégration, les esprits inférieurs — Pasqualis entend par là surtout les hommes à l'état de qui Dieu a coordonné l'étal de toutes les créatures physiques - ont besoin des esprits supérieurs. ils entrent en communication avec ces esprits supérieurs ct s'assurent leur appui par une technique appropriée, c'est-à-dire par des opérations *théurgiques*, comme disait Pasqualis, d'ordre sensible. Fina-

lement, le mal sera vaincu cl la réintégration complète opérée.

En dehors de l'ouvrage de Franck indiqué plu* haut : Papus, *L'ttluminisme en France, 1767-1774. Martine: de Pasqualtg. Sa oie, scs pratiques magiques, son cruore, ses disciples d'après des documents inédits*, in-12, Paris, 1895; *L'illumt-nisme en France, 1771-1803. Louis-Claude de Saint-Martin* in-12, Paris, 1902; F. von Bander, *Les entretiens secrets de Martine: de Pasquallg*, traduits par un chevalier de la Rose-Croix, in-16, 1900; *Hecueil de l'ordre martiniste dressé sous ta direction du suprême conseil de l'ordre*, par Teder ct Pnpu%, in-8-, Paris, 1913; Vlatte, *1-es sources occultes du romantisme, illuminisme, lhéosophie (1770-1320)*, 2 in-8-, Paris, 1928.
C. Constant in .

PASSAFLUMINE (**Benoltde**), frère mineur de l'observance de la province de Sicile (xvn- siècle).

Originaire de l'île de Céphalénle, il fut professeur de théologie, gardien ct censeur des livres pour l'inquisition en Sicile. Il est l'auteur d'un ouvrage intéressant sur les origines de l'Églisc cl du diocèse de Céphalénle : *Descriptio de origine Ecclesiæ ct diacesis CephaledHanse*, Venise, 1615. Il composa aussi une *Vita Francisei Gonzague*, Païenne, 1636. Il mourut a Messine, cn 1646

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Borne. 1906, p. 40; J.-H. Sbaralra, *Supplementum*, 2- éd., t. î, p. 129-130; H. Hurter, *Nomenclator*, 3- édit., t. Ht. col. 1127-1128; Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. i.

Am. Τκετλ βπτ.

PASSAGIENS, hérétiques du Moyen Age.

La décrétale de Lucius III, *Ad abolendam*, portée au concile de Vérone cn 1181, donne, tout au moins dans le texte de la collection officielle des *Décrétâtes*, *Aâ* liste des hérétiques que proscrivent de concert les deux autorités ecclésiastique ct civile : *in primis ergo catharos et palerinos et eos qui se humiliatos (vel) pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, passaoinos, josepinos, arnaldistas. Decret. Greg. IX, L V, tit. vu. cun. 9*. Mais il faut attendre assez longtemps pour trouver, dans les constitutions impériales, le nom même de ces *passagini*. Le jour de son couronnement à Rome (22 novembre 1220), Frédéric II, entre autres mesures générales d'ordre ecclésiastique, condamne ct met au ban de l'empire, en se servant des formules employées par le can. 3 du IV- concile du Lalran, toute une série d'hérétiques dont il donne la liste *catharos, patarenos, leonistas, speronistas, arnaldistas, circumcisos*. Texte dans .Won. *Germ, hist., Const, imper, et reg.*, t n, p. 108. Le mot *passagini* n'y ligure pas. Pas davantage dans une constitution du 22 février 1232, qui reproduit lu liste de 1220, avec une simple Interversion, *Ibid.*, p. 195. Par contre, quelques années plus tard (22 février 1239), dans un texte qui renforce le précédent, la liste des sectaires condamnés s'est considérablement allongée; à la suite des *circumcisi* figurent celle fols les *passageni*. les *fosephyni* et une dizaine d'autres noms. *Ibid.*, p. 284. Innocent IV, en 1252 et en 1251, prend à son compte les mesures décrétées par l'empereur. Potthast, *Regesta pont, rom.*, n. 14 762, 15378.

Qui sont ces *passagiens*? Le renseignement le plus clair, el vraisemblablement le plus ancien, sur leur compte esl fourni par Buonaecorso (Bonacursus) de Milan, évêque cathare converti cl qui u composé un traité intitulé *Vitu hnrcticorum*. Texte dans *P. L.*, I. ccn, col. 775-792. La date est difficile à préciser. Buonaecorso y expose et y réfute successivement les deux hérésies des cathares et des *passagii*. Il distingue les deux sectes, qu'il esl absolument impossible de confondre. Véritables néo-manichéens, les cathares rejettent l'ancienne Loi. Les passagiens font au contraire ligure de judaïsants ; la loi de Moïse, selon eux, doit encore être observée littéralement, y compris les prescriptions relatives au sabbat, à la circoncision, aux aliments. Cc judaïsme pratique s'accompagne d'erreurs théoriques sur le Christ et la Trinité : le Christ, fils de

Dieu, n'est pas l'égal du Père; les trois personnes. Père, His, Esprit-Saint, ne sont pas une seule substance, un seul Dieu. On se croirait revenu à l'Ébionisme primitif. Il va de soi que les sectaires en question méprisent les enseignements de l'Eglise romaine et des docteurs orthodoxes. — Quelques années plus tard paraît un autre traité que Muratori a découvert à Milan, et qui est dirigé, lui aussi, contre les cathares et les passagiens: ce critique n'en donne malheureusement que des extraits fort courts. Les passagiens disent que le Christ est la première créature, mais une pure créature (*esse primam et puram creaturam*), que l'Ancien Testament doit encore être observé pour ce qui est des rites, de la circoncision et des prescriptions alimentaires, à l'exception toutefois des sacrifices. » Muratori, *Ani. ital.*, t. v, col. 151-152. Les deux renseignements, comme on voit, coïncident sensiblement. Il s'agit en somme de chrétiens plus ou moins revenus au judaïsme, et qu'il faut, sans aucun doute, assimiler aux *circumcisi* qui les précèdent immédiatement dans la constitution impériale de 1239.

Le plus difficile est de préciser l'étymologie de leur nom qui est d'ailleurs très diversement écrit : *passagii*, *pasagini*, *passageni*, *passagerii*, *passagères*, *passagieri*. Celle que propose P. Las, *De ualdensium secla*, p. 28, *παῖς ὄχιος*, ne présente aucune vraisemblance. Il y a toutes chances qu'il faille chercher du côté de *passagium* qui est, on le sait, le terme courant pour désigner le pèlerinage d'outre-mer, la croisade. Les *passagini* seraient, au point de départ, des gens ayant fait le pèlerinage de Terre sainte, ayant séjourné en Orient. Plusieurs de ces personnes ayant pris là-bas contact avec les coutumes juives auront rapporté en leur patrie quelques-unes de celles-ci, auront essayé de les justifier, d'où les erreurs théoriques qui sont venues se greffer sur des pratiques judaïques. Étant donnée la fermentation qui se remarque dans certaines régions et particulièrement dans l'Italie du Nord à la fin du XII^e siècle, et qui pousse nombre d'âmes à chercher en dehors de l'Eglise officielle la satisfaction du besoin religieux, il n'est pas extraordinaire que ces gens « venus de loin » aient groupé autour d'eux des consciences inquiètes, et leur aient enseigné ce christianisme judaïsant. C'est une réaction exagérée contre le catharisme et son hostilité à tout ce qui est en dépendance de l'Ancien Testament, il est possible qu'il faille ajouter à cette attirance une propagande exercée par les juifs établis en Occident. Voir Luc de Tuy, *Adv. Albigenses*, I. I, c. m, dans *Maxima bibi. Patrum*, t. xxv, col. 211. Cette propagande attire encore l'attention du Saint-Siège dans la seconde moitié du XIII^e siècle; voir les instructions données aux inquisiteurs par Clément IV, 26 juillet 1267, Potthast, n. 20 095, et Grégoire X, 1^{er} mars 1271, *ibid.*, n. 20 798, et la *Practica inquisitionis* de Bernard Guy (début du XIV^e siècle), édit. G. Mollat-G. Drioux, I. n, p. 7 sq. Mais peut-être sommes-nous ici déjà fort loin des passagiens.

Le* tourcei ont été signalées dans le corps «le Particle. Comme travaux, il existe : une courte étude de Mobilier, dans les *Mémoires de l'Académie de Toulouse*, sér. VIII, t. x, 1888, p. 128 sq.; et les études générales sur l'hérésie au M. A. Il y a beaucoup de renseignements dans C. I., Hahn, *Gesch. der Kelzer im M. A.*, Stuttgart, 1815-1850, t. m, p. 1-23. 2) 7-215, qui renverra aux auteurs antérieurs.

É. A MANN.

PASSAGLIA Charles naquit, à Lucques en Toscane, le 2 mai 1812. À l'âge de quinze ans (13 novembre 1827), il fut admis au noviciat de la Compagnie de Jésus. Il fit ses études de philosophie et de théologie au Collège romain. Parmi ses maîtres se trouvait le P. J. Perrone. Avant sa promotion au sacerdoce, il enseigna les mathématiques et la physique à Reggio en Émilie et ensuite la philosophie à Tivoli. Devenu

prêtre, et après avoir quelque temps professé à Home le droit canonique et rempli les fonctions de préfet des études au Collège germanique, il monta, n'ayant encore que 33 ans (1815), dans la chaire de théologie dogmatique du Collège romain.

Son enseignement eut dès l'abord un grand éclat. À une époque où les études théologiques manquaient d'étendue et de profondeur, où la connaissance des Pères était peu répandue, où le dogme était exposé sans rigueur scientifique, le P. Passaglia, suivant d'ailleurs une voie commencée par le P. l'erroné, mais y marchant avec une fougue et un enthousiasme tout nouveaux, entreprit de mettre au service de la doctrine catholique toutes les ressources de l'érudition patristique et la vigueur d'une argumentation sévère. Toutes les sciences et tous les arts devaient collaborer au travail théologique. Une documentation abondante, luxuriante même, une mise en œuvre très vivante, une langue facile, qui imitait l'élégance et l'ampleur cicéroniennes, il y avait de quoi, la nouveauté aidant, attirer l'attention et le succès. Cette manière, le brillant professeur l'a maintenue jusqu'au bout, malgré des contradictions croissantes, et il en a fait l'apologie dans la longue préface qu'il a mise en tête de sa réédition de Petau.

Pendant les troubles de 1818, le P. Passaglia passa en Angleterre, puis à Louvain et enfin au scolasticum de Vais, où il servit d'arbitre dans les querelles de l'ontologisme. En décembre 1819, il est revenu à Home et il reprend son enseignement. C'est alors que se manifeste son activité littéraire par de nombreuses et importantes publications. Il avait déjà pris part à la lutte contre Hosmini en collaboration avec Carminati et Ballcrini (1811), et édité *VENchiridion S. Augustini* de Faure (1817). En 1850 et 1851, paraissent ses Commentaires théologiques : *Commentarium theologicorum pars prima : De Ecclésiâ jure in sanciendo profitenda fidei formulis*, 1^{er} tome, 1850; *Pars altera : De ecclesiastica significatione τῆς οὐσίας quum de divina Trinitate sermo est*, Home, 1850; *Pars tertia : De partitione diuini voluntatis in primam et secundam*, Home, 1851. Sur les questions en somme assez restreintes qu'indiquent ces titres, l'auteur accumule avec une abondance extrême les témoignages des Pères latins, grecs et syriens. L'ordre est un peu confus; dans la troisième partie, on nous présente à la suite 70 corollaires! Encore, en 1850, vient au jour le *Commentarius de p^{ro}n^orogativis beati Petri*, Ratisbonne, qui avait été écrit pendant l'exil de l'auteur. Dans un premier livre, les preuves scripturaires sont passées en revue une à une. Dans le second livre, l'auteur étudie la nature de l'argument, en distingue et en ordonne les éléments, et couronne la démonstration du premier par l'examen des textes principaux, du triple « critère » : Matth., xvi. 16-20; Luc., xxii, 31-33; Joa., xxi, 15-18. *Opus accuratum, eruditum, prorsus insigne* (Hurter). Pendant le carême de 1851, le P. Passaglia prêcha au Gesù des conférences apologétiques, selon la manière de Wiseman et de Lacordaire; elles furent publiées par la *Civiltà cattolica*, ser. I, t. v, vi, vu, traduites en allemand, Ratisbonne, 1853, et en français, Paris, 1852. Ces conférences sont vraiment remarquables par la vigueur de la pensée et l'on y goûte le meilleur suc de la doctrine des Pères. Deux courts et excellents traités *De æternitate p^{ro}marum deque igne inferno* sont édités à Ratisbonne en 1851. De 1853 à 1856 paraissent *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, t. i, Ratisbonne, 1853; t. ii, 1856 (l'ouvrage est resté inachevé, le second volume s'arrêtant au troisième livre). Œuvre originale et savoureuse, d'une richesse et d'une élévation de pensée peu communes..., et qui fait revivre la manière de Petau et de Thoma-Mn. Dans le L III, les chapitres sur la cause finale

de l'Église sont particulièrement à inMiter. Il faut ajouter à ces travaux une *Synopsis de gratia* en 1333 pages lithographiées et, en collaboration avec Je P. Cl. Schrader, le premier tome d'une réédition de Petau enrichie d'abondantes notes (1857). Mais le grand ouvrage de Passaglia fut son *De immaculato Deiparie semper virginis conceptu*. D'une seule pagination (1375 p.), les trois parties de l'ouvrage parurent à Naples à de courts intervalles (1851-1855). La première partie considère la grande idée que l'Écriture cl ki tradition expriment de la Vierge, les litres dont ils ('honorent, les symboles cl les images qui l'annoncent ou la représentent. Une argumentation pénétrante exploite cet immense trésor de données scripturaires ou patristiques et montre que, seule, la doctrine de l'immaculée conception lui fait pleinement droit. \ lent ensuite, dans la deuxième partie, l'étude des textes de l'Écriture qui sont appliqués à la sainte Vierge et de ceux surtout qui se rapportent littéralement à elle : le *Protévangile* (Passaglia défend la leçon ipsa *contend*); Isaïe, xl, 1; le livre d'Esther vu à la lumière du ps. cxvn; Luc. i, *28-30. Dans la troisième partie, l'auteur étudie comment les Pères étaient amenés par diverses voies : maternité divine de Marie, son exemption du péché, ses similitudes (par exemple avec les anges), à concevoir et en lin à exprimer la doctrine de l'immaculée conception. La crise du xir et du xm^e siècles est longuement considérée. Passaglia s'efforce d'interpréter saint Bernard et aussi saint Bonaventure (note de la p. 1318) selon la vraie doctrine. Il va sans dire que, dans un ouvrage où tant de textes sont recueillis et utilisés, bien des jugements prêtent à discussion ou même seraient aujourd'hui à réformer selon une critique plus exacte. Mais l'ensemble reste d'une force imposante et la conclusion de l'auteur est solidement établie, qui nous présente la doctrine de l'immaculée conception de la Vierge comme révélée, bien que des variations se soient produites dans la manière dont l'Église l'a proposée et dans la connaissance que les docteurs en ont eue. Le chef-d'œuvre de Passaglia satisfait grandement le pape Pie IX et éveilla parmi les catholiques une admiration reconnaissante. Hélas! on allait voir le spectacle, comme il est arrivé souvent au XIX^e siècle, de magnifiques espérances soudainement déçues. Comment le P. Passaglia fut-il arraché peu à peu à sa chaire, puis à son ordre, et enfin à l'obéissance du pontife romain ? Il suffit ici d'indiquer les causes multiples de cette déchéance. Des plaintes sur sa manière d'enseigner que l'on trouvait plus brillante que pratique; la résistance à ses desseins, bruyamment proclamés, de faire triompher ses méthodes et aux critiques qu'il dirigeait volontiers contre les scolastiques et même contre saint Thomas; le chagrin qu'il éprouva d'être séparé du P. Schrader, avec qui il était très étroitement lié, et qui l'avait aidé dans la composition de son traité sur l'immaculée conception (pour la tradition orientale), dans la réédition de Petau et dans d'autres travaux; peut-être aussi quelque ambition contrariée ou désappointée : tout cela, épreuves ou tentations, un religieux dont la santé spirituelle eût été entière, eût pu aisément le surmonter. Mais le P. Passaglia avait restreint à l'excès, dans sa vie, le temps de la prière pour tout donner à l'étude, lin 1857, il demanda à descendre de sa chaire et il renonça à l'édition de Petau. Bientôt, il tomba malade et fit une longue convalescence pendant laquelle sa vie spirituelle s'anémia encore. Des Imprudences qu'il commit causèrent du scandale. Quand il redemanda sa chaire, en 1858, et lit d'autres demandes, ses supérieurs ne purent, sous peine de compromettre gravement la discipline, le contenter. Des amis du dehors obtinrent alors de Pie IX que deux chaires de philosophie supérieure soient créées pour lui à la Sapienza (l'université

romaine). Le religieux aigri accepte cet enseignement, mais il se sent humilié. Un parti bruyant se forme autour de lui. Bientôt, il fait demander directement au pape — et il l'obtint — un reserit de sécularisation (20 janvier 1859). Quelques jours plus tard (29 janvier 1859), il quitte la Compagnie de Jésus.

Professeur à la Sapienza, il publie en 1860, *Il pontifice ed il principe*. Mais un agent de Cavour, le médecin Panlalconi, le gagne à la cause piémontaise. En février 1861, il voit à Turin le célèbre ministre; il accepte de proposer au pape la renonciation volontaire aux Légations et il publie son livre *Pro causa italiana* (1861), qui est mis à l'*index*. Il se rend alors à Turin, où il reçoit, dans l'université de l'État, la chaire de philosophie morale, qu'il gardera jusqu'à sa mort. Il devient aussitôt le chef du clergé libéral d'Italie, fait signer par de nombreux prêtres un manifeste retentissant pour obtenir le consentement du pape aux visées du Piémont (1862), mène la campagne contre le pouvoir temporel, fonde un quotidien *La pace* (1863-61), un hebdomadaire *il mediatore* (1862-66), un bulletin théologique *il Gerdii* (1867), défend le cardinal d'Andrea, *La causa di... diAndrea* (Turin, 1867). Suspendu *a divinis*, il quille l'habit ecclésiastique, mais il reste jusqu'au bout fidèle au célibat et attaché à la foi catholique. En 1863-61, il écrit contre Renan : *La vita di Gesù scritta da Penan discussa e confutata*, Turin; en 1881. contre le divorce : *Sul divorzio*, Turin. Après l'encyclique *Æterni Patris*, il publie un commentaire où l'éloge du document pontifical se mêle à la défense de Bosmini : *Della dottrina di S. Tommaso secondo l'enciclica di Leone A7/J*, Turin, 1880.

Élu député en 1861, il proposa une sorte de constitution civile du clergé. Mais ce projet fut rejeté. Il unit par renoncer à son mandat et se trouva désormais déconsidéré et oublié de tous les partis. Dieu lui fit la grâce d'une bonne fin. Il se repentit de ses erreurs et de ses actes contre l'autorité du souverain pontife; il en fit une solennelle rétractation, quelques mois avant sa mort, entre les mains de l'archevêque de Turin, le cardinal Alimonda; et ainsi, le théologien de l'immaculée conception mourut réconcilié avec l'Église, le 12 mars 1887.

Ce n'est pas sans tristesse qu'on pense à ce beau talent, l'un des premiers théologiens de son siècle et qui peut-être eût été le premier. Tempérament passionné, porté aux extrêmes, il n'eut pas la force de supporter la discipline qui lui était nécessaire, et, dans son ignorance des hommes, il devint le jouet des partis.

Archives de la Compagnie de Jésus ; *L'università gregoriana dei Collegio romano nel primo secolo dalla restituzione* (1653-1854-1994), Rome, p. 173-171; P. Gnilletti. S. J.. *Memorie storiche intorno al P. l'go Mulza e alla Compagnie di Gesù in Roma durante il secolo XVIII*. Borne, 1912, c. xm, p. 131 m.; l. Campana, *Il concilio vaticano*, t. i, Lugano-Bellinzona, 1920; *The catholic encyclopedia*, art. *Passaglia* (f. Benigni); Bellamy, *La théologie catholique au XVIII^e siècle*, Paris, 1901; Sommervogel. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. vi. col. 332-336; Hurter. *Compendium*, 3^e édit., t. v b, col. 1199; Biglieri, *Biografia dei sacerdoti C. Passaglia con documenti*, Turin, 1387.

Ch. Boyer.

PASSERINI Piorro-Marie, dominicain lombard (1595-1677) du couvent de Crémone, professeur, inquisiteur à Bologne, procureur général de son ordre. En 1670. Clément IX ne réussit pas à l'imposer comme maître général au choix des dominicains. Passerini est surtout connu comme canoniste par divers ouvrages : *De electione canonica tractatus*, 1661. in-fol.; *Commentaria in I, II ac III libros sexti decretalium*, 1667, 2 In-fol.; *De electione summi pontificis tractatus*, 1670, in-fol.; *Regulare tribunal*, 1677, In-fol. Mais il a laissé en outre une série de commentaires théologiques du thomisme : L t, *De incarnatione*, 1699, in-fol.; I. il,

T. — XI — 70

De sacramentis, 1699, in-fol.; t. ni, 1699, in-fol. Enfin, il a appliqué le thomisme à l'explication du droit canon : *De hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quasitones* //®-Z/® 5. Thoma.; I. 1, *De statu perfectionis el episcopali, bonorum Ecclesie administratione et alienatione et de statu religiosorum et rotis tribus*, Borne, 1663, in-fol., 752 p.; t. n, *De privilegiis el facultatibus religiosorum*, *ibid.*, 1663, 868 p.; I. m, *De religioso statu, novitiatu, professione, translatione, reclamatione, ejectione, privilegiis*, *ibid.*, 1665, 887 p. Passerini a encore rédigé un sermonnaire, In-8®, 1666, et de nombreux manuscrits. Au total, la partie la plus considérable de son œuvre est constituée par un amalgame, très érudit mais nécessairement un peu instable et artificiel, de droit positif et de théologie spéculative. Un tel amalgame ne peut correspondre qu'à l'état du double développement disciplinaire et doctrinal à la date de sa composition. Il est vrai qu'à ce titre il présente un intérêt historique.

Quélif-Echard, *Scriptores sacri ordinis prœdicatorum*, t. n. p. 671-675; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. vn, 1911, p. 8, 9, 41, 82-87, 103, 163; i. l.

M.-M. Gorce.

PASSERIS (Bernard do), frère mineur de la régulière observance (xvn^e siècle). — Originaire de Fossehloco Toscane, il fut pendant de longues années lecteur en théologie et composa : 1. *De catholici subditi debito erga principem seu de jure principis in sibi subditos*, rédigé à l'occasion du meurtre de Charles Ier, roi d'Angleterre; 2. *Stabilita della monarchia spagnuola fondata sopra quattro basi : religione, pietà, giustizia e prudenza*; 3. *Avvisi compresi in una centuria*. D'après les uns, il mourut en 1652, d'après d'autres, au contraire en 1662.

J.-IL Sbaralca, *Supplementum*, t. i, 2^e édit., p. 130; Antonius Tarrhicanus, *Theatrum hetruscum minorum*, part. III, lit. i, serai. 1.

Am. Teetaert.

PASSERUS Bonaventure, frère mineur conventuel (xvi^e-xvii^e siècle). — Originaire de Noie, en Campanie, il revêtit l'habit franciscain, à l'âge de quinze ans et, en 1588, conquist le doctoral. Il fut successivement directeur des gymnases de Saleme, Milan, Bologne et Naples et fut délégué jusqu'à trois fois pour visiter et réformer les gymnases du royaume napolitain. Il fut commissaire et visiteur des provinces de Cologne, Milan et Bologne de son ordre, mais pas ministre-provincial, comme l'affirme L. Wadding. Il exerça les charges de consultant du Saint-Office et d'inquisiteur à Sienne. Il occupa la chaire publique de métaphysique à Bologne et fut doyen, vice-chancelier et censeur des livres du collège théologique de Naples. Enfin, il fut créé régent du Collège Saint-Bonaventure à Home et consultant de la Congrégation de l'index. Il est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *Pinacotheca selecta prœcipuarum conclusionum ac quæstionum diversas materias continentium*, in-10, Borne, 1621. C'est un exposé des théories de Scot sur la science de Dieu; 2. *Stemma gentilitium pro immaculata Virginis conceptione*, Borne, 1623; 3. *Sermo latissimus de immaculata conceptione Deipane virginis*, Naples, 1605; 4. *Super Magnificat, una cum officio gloriosæ virginis Mariae*, Borne, 1618; 5. Des sermons en Italien, Naples, 1603 et 1605. Il mourut à Portici près de Naples en 1628.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Home, 1906, p. 59; J.-H. Sbrinini, *Supplementum*, 2^e édit., t. i, p. 191-192; H. Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. in, col. 611-615.

Am. Teetaert.

PASSIONS. — I. Nature de la passion. II. La diversité des passions (col. 2217). III. La passion et la sensation (col. 2219). IV. La passion et la vo-

lonté (col. 2221). V. La responsabilité passionnelle (col. 2225). VI. La moralité de la passion (col. 2232).

I. Nature de la passion. — 1^o *Sens métaphysique du mot « passion »*. — Chez saint Thomas, en qui s'exprime le mieux la philosophie traditionnelle, le mot « passion » n'a pas immédiatement un sens psychologique, mais un sens métaphysique. Il ne désigne certains phénomènes psychologiques que par application particulière d'un sens plus général. Au point de vue métaphysique, le mot « passion », dans son acception la plus universelle — *communiter*, dit saint Thomas — est synonyme de *réceptivité* : tout être qui passe de la puissance à l'acte, tout sujet qui se trouve sous l'influence d'une cause agissante est dit *passif* par rapport à cet acte ou à cette cause. Que, pour celui qui la subit, le résultat de l'action soit un avantage ou un détriment, peu importe. Ici, le sens très général du mot « passion » caractérise seulement ce par quoi le *patient* est formellement *tel*, c'est-à-dire *passif* sous la domination d'une cause, *Sum. theol.*, I, q. i.xxvii, a. 2.

En un sens plus déterminé — *proprie*, dit saint Thomas — « passion » désigne non plus réceptivité quelconque dans un sujet, mais, dans ce même sujet, réception d'une forme qui provoque la perte d'une forme contraire. Dans l'acception précédente, réceptivité n'entraînait pas forcément cette perte : tout être, passant de la puissance à l'acte, pouvait être dit « passif » ou « patient »; mais, ici, est impliquée cette exclusion d'une forme contraire à celle qui est produite. Dès lors, seuls, les êtres susceptibles de subir une *altération*, c'est-à-dire les *êtres corruptibles*, peuvent être sujets de la passion ainsi comprise. Celle réceptivité d'une forme contraire, par mode d'altération, peut d'ailleurs être à l'avantage ou au désavantage du patient; celui-ci peut être change qualitativement en bien ou en mal : le sens donné à « passion » fait présentement abstraction de l'une ou de l'autre alternative. *De veritate*, q. xxvi, a. 1. Toutefois, si la passion porte préjudice au sujet, à ce dernier convient, de ce chef, et plus que jamais, le nom de *patient* : la cause influente se le soumet plus tyranniquement et le tient sous sa victorieuse emprise. Sans doute, on pourrait concevoir que l'altération, par substitution de forme, aboutisse à perfectionner le sujet au lieu de lui nuire, comme lorsque notre corps retrouve la santé après avoir supporté l'épreuve d'un traitement médical. Mais il est clair que la passion, au sens le plus adéquat et le plus approprié — *propriissime, magis proprie*, dit saint Thomas — doit s'entendre du *patient* qui subit une altération dommageable ou qui, du moins, est contredit dans les convenances de sa nature, dans ses tendances et ses inclinations. IMi-, q. xxii, a. L.

2^o *Sens psychologique du mot « passion »*. — En psychologie, le mot « passion » prendra les différents sens précédents, selon les diverses façons dont cet être particulier qui est l'âme peut subir une action.

Au sens très général de réceptivité, d'état de « patient » par rapport à une cause active, la passion convient à l'âme et à ses facultés comme à tout être mélangé de puissance et d'acte. C'est ainsi que l'esprit et le sens, en passant de la puissance de connaître à l'acte de connaître, sont *passifs* sous l'impression de l'objet qu'ils connaissent. IMi®, q. xxii, a. 2; *De veritate*, q. xxvi, a. 1.

Au sens plus approprié de changement qualitatif par mode d'altération, la passion ne saurait convenir directement *per se*, dit saint Thomas — à l'âme humaine, qui, en elle-même, est incorruptible; mais elle peut lui être attribuée indirectement — *per accidens* — car cette altération affecte, dans le composé humain, le corps, dont l'âme est la forme. A cause de l'altération corporelle qui se répercute dans l'activité

des facultés de l'âme, on doit dire que le composé humain tout entier subit la passion. IMI®, q. xxn, a. 1. Appliqué à la psychologie humaine, le mot « passion » désigne donc une sorte de contrainte imposée à l'âme, qui est ainsi contrariée dans le rythme normal de ses activités, tirée hors d'elle-même par une cause extérieure, et cela en parallèle d'une certaine commotion physiologique.

Maintenant, la question se pose : À laquelle de nos facultés appartient la passion? — Ce n'est pas un phénomène de connaissance sensible ou intellectuelle, IMI®, q. xxn, a. 2, ni un phénomène volontaire. *Ibid.* Sans doute, la passion est en continuelle dépendance, nous le verrons, aussi bien de la sensation que de l'imagination et de la raison; elle excite la volonté ou elle est dominée par celle-ci; mais, en elle-même, la passion est un acte de l'appétit sensible. IMI®, q. xxn, a. 1. ad

Rappelons que, dans la psychologie thomiste, on doit distinguer trois sortes d'appétits: *l'appétit naturel*, inclination que tout être possède à ce qui convient à sa nature, car tout être agit pour son bien et tend à s'assurer la possession de ce bien; *l'appétit sensitif*, propre aux êtres vivants doués de connaissance sensible, tendance aux biens sensibles désirables, révélés par la sensation; *l'appétit volontaire*, tendance à des buts et à des actions qu'apprécie la raison. Dans l'homme, se trouvent ces trois sortes de tendances appétitives. *De veritate*, q. xxv, a. 1. Rappelons enfin que l'appétit sensible se divise en appétit concupiscible et en appétit irascible. *Ibid.*, q. xxxxi, a. 2. Pour l'instant, expliquons seulement celle notion générale de la passion considérée comme acte de l'appétit sensitif.

Un acte de l'appétit sensitif a toujours deux aspects: un aspect intérieur ou psychique et un aspect extérieur ou physiologique.

3° *Aspect psychique de la passion.* — Si l'on veut condenser l'idée que se fait saint Thomas de l'aspect psychique de la passion, il faut dire, qu'il conçoit celle-ci comme un certain mouvement de l'âme. IMI®, q. xxiii, a. 2 et 4. L'expression est analogique. Le mouvement d'un être se présente comme une tendance d'un terme à un autre. De même, nous concevons l'acte appétitif comme une tendance évolutive, comme un mouvement. Il y a ressemblance; car, de part et d'autre, il y a intermédiaire tendantiel entre un état et un autre état. Mais, il y a différence; car ce mouvement de l'âme n'est pas un véritable mouvement, ni à plus forte raison un mouvement local : un acte immanent, comme l'acte appétitif, ne pouvant être un véritable mouvement. Cette analogie du mouvement appliquée à la passion est conforme à l'expérience intime de nos états émotionnels. Le caractère qu'ils revêtent tous, malgré leur différence, est celui d'un mouvement de tendance, avec ses diverses étapes de début, de progression ou de régression et finalement de repos. Nous sommes joyeux ou tristes, et nous avons l'impression que notre âme s'ouvre et s'épanouit en convoitise vers un bonheur qui l'appelle, ou qu'elle se rétracte devant un obstacle qui l'arrête. Nous aimons d'un amour de désir et nous avons l'impression d'un certain mouvement de notre âme vers un objet aimable loin de nos prises et qui n'est pas encore atteint; nous sommes tristes et nous éprouvons comme l'arrêt d'une tendance vers un objet de bonté qui brusquement nous échappe; nous avons peur et nous avons conscience comme d'une violence qui vient contredire notre actuel et délectable repos. Et ainsi des autres sentiments et émotions; à l'introspection, ils se caractérisent chacun par une phase de début, de progression ou d'arrêt d'une tendance évolutive vers un bien qui nous attire ou d'une tendance qui rétrograde devant

un mal qui nous menace. Les onze passions, qui, nous le verrons, forment tout le cycle passionnel humain, se distingueront entre elles comme des étapes nettement découpées sur ce circuit mouvant des tendances affectives.

4° *Aspect physiologique de la passion.* — La passion n'a point seulement, selon saint Thomas, un aspect psychique, caractérisé par ce certain mouvement de l'âme que nous venons d'analyser. Celui-ci a un corrélatif physiologique nécessaire et inséparable, un mouvement organique » *transmutatio organica*. Dès qu'une passion surgit, elle prend une expression et une mimique qui tout aussitôt la dénonce. Un homme joyeux est exultant, il s'agit avec promptitude et vivacité; il gesticule avec force et abondance; son visage devient rond, animé et coloré; ses yeux étincellent. L'homme triste a le regard fixe et sombre, sa voix est faible et sans éclat, ses traits s'allongent et pendent; il reste inerte, affaissé, ou bien il va lentement, les bras ballants, comme écrasé par un poids trop lourd, etc. N'insistons pas sur cette physionomie tout extérieure de la passion, tant elle est connue. Elle est d'ailleurs fort variable selon les individus et leurs différents tempéraments; par exemple, chez l'impulsif, la joie est exubérante et abondante; chez l'apathique, elle est moins exultante et plus apaisée. Bien plus, chez un même individu, au cours d'un seul et identique état de passion, les événements physiologiques peuvent varier, en s'amplifiant jusqu'à devenir désordonnés, ou en s'atténuant jusqu'à devenir expérimentalement imperceptibles sans d'ailleurs que la passion change d'objet.

Ces mouvements organiques externes, « périphériques », ne représentent pas toute la physiologie de la passion. Ils ne sont qu'un résultat. Et une question se pose, ici, parmi les psychologues anciens et modernes : quelle est l'origine interne de ces mouvements passionnels, le facteur primaire physiologique de toute émotion? Je résume en quelques mots cette vaste discussion. Pour saint Thomas, les phénomènes physiologiques qui accompagnent toute émotion (mouvements corporels, agitation musculaire, circulation sanguine modifiée, etc.) ont pour point de départ le mouvement du cœur. Le cœur est l'instrument des passions de l'âme ». IMI®, q. xi.viii, a. 2. En toute passion, il y a modification du rythme du cœur, accélération ou ralentissement. Les manifestations organiques de la passion seraient ainsi engendrées par le mouvement anormal trop rapide ou trop lent du cœur. Cette physiologie de la passion a été singulièrement enrichie par les progrès de la science moderne, encore que celle-ci soit loin d'avoir tout éclairci et même d'avoir abouti à un accord unanime parmi les savants. Aujourd'hui, l'observation et l'expérimentation scientifiques ont permis de distinguer avec plus de netteté les trois groupes de phénomènes qui composent la physiologie de l'acte passionnel.

Il y a : 1. les réactions organiques internes, troubles de la circulation, de la respiration, etc., qui ont leur principe dans les centres bulbaire. Le mouvement du cœur n'en est pas le point de départ, il est lui-même en dépendance de centres nerveux. Depuis quelques années, la physiologie de la passion s'est enrichie d'un nouveau chapitre : celui des sécrétions internes (endocrines) et de leur influence sur l'affectivité, il est des glandes qui sécrètent des substances biochimiques qu'elles déversent ensuite dans le sang. L'influence de ces sécrétions internes est loin d'être définie. Mais, il semble qu'elles contribuent à relever le tonus artériel et musculaire et qu'ainsi elles interviennent dans les réactions organiques de la passion. Derrière les explications physiologiques de celle-ci il faudrait donc entrevoir des explications biochimiques. Quoi qu'il en

soit, ces réactions Internes profondes échappent au contrôle volontaire. Nous sommes émus par la Joie ou par la crainte : nous ne pouvons empêcher notre cœur de battre fort, notre respiration d'être haletante; nous n'avons pas pouvoir volontaire sur les centres nerveux, ni sur les sécrétions endocrines. — 2. Il y a la mimique externe (gesticulation des membres, pâleur, rougeur, dispositif des traits du visage, frisson, tremblement, cris, gémissements, sursauts, réactions diverses de la musculature). Cette extériorisation motrice n'est pas en directe et entière dépendance des perturbations du cœur. La volonté n'a qu'en partie prise sur certaines de ces réactions. — 3. Il y a enfin cc (pi'on appelle la mimique volontaire de la passion. La vie sociale des hommes entre eux a fixé, dans certaines attitudes et expressions convenues, un certain langage par quoi les passions sc traduisent. La volonté a pouvoir sur ces gestes et ces attitudes.

Quelque intéressantes que soient les recherches sur la physiologie de la passion, il importe de remarquer que telle ou telle explication est accidentelle à la théorie générale de la passion d'après saint Thomas. Sa théorie générale exige seulement que la réaction corporelle soit un élément intégrant de la passion et que ces variations organiques se composent de réflexes de motricité cl de sensibilité, les uns indépendants de la volonté et les autres plus ou moins facilement maîtrisables. Mais, que ces mouvements internes ou périphériques aient pour cause originelle le cœur ou que le trouble de celui-ci soit en dépendance d'un ou de plusieurs centres cérébro-spinaux, ou encore que le cycle physiologique de la passion comprenne une mimique et des réflexes qui ne proviennent pas du trouble circulatoire, mais de centres spéciaux ou même de sécrétions endocrines, peu importe après tout. Du moins, il reste vrai que sc produit, en toute passion, un mouvement anormal du cœur en parallèle avec la mimique réflexe de la périphérie. Ces phénomènes cardiaques sont éprouvés et sentis en même temps que les autres modifications musculaires. C'est pourquoi le sens commun et l'expérience Interne immédiate sont portés à voir, dans les troubles du cœur, l'événement corporel prépondérant et caractéristique de la passion. Ainsi sc justifie le langage courant qui voit dans le cœur le symbole des diverses passions.

5° *Unification en un seul phénomène de l'aspect psychique et de l'aspect physiologique de la passion.* — Nous venons d'étudier séparément l'aspect psychique de la passion et son aspect physiologique. Mais cette dissociation, introduite pour la clarté de l'exposé, ne doit pas faire illusion sur l'unité foncière cl vivante du fait passionnel. Les deux éléments qui le composent se rejoignent en une cohésion tellement absolue et nécessaire que la passion n'existerait pas, si, par Impossible, l'aspect psychique pouvait être sans l'aspect physiologique. On ne conçoit pas une émotion de peur sans perturbation organique, sinon apparente, du moins interne. Pas de joie, de tristesse ou de colère sans parallélisme de commotion corporelle. Ou alors, si cet élément physiologique n'existait pas, nous aurions affaire à un pur sentiment d'ordre totalement spirituel et volontaire, mais pas à une passion.

La passion est donc un acte unique de l'appétit sensitif, qui comprend essentiellement une tendance affective et une réaction physiologique. Pour saint Thomas, la tendance est *forme* de la passion, la réaction physiologique en est la *matière*. *De mato*, q. xn, a. I. Il suit que c'est la tendance qui qualifie la passion, ou, si Ton veut, qui distingue telle passion de telle autre. L'amour, par exemple, est une tendance très caractérisée qui se distingue nettement de la haine. Or, les phénomènes physiologiques, tout au moins à les considérer du dehors, sont loin de caractériser la passion;

ils varient d'un individu à l'autre en profondeur de commotion, en intensité.

Néanmoins, il y a parallélisme entre la tendance et la réaction, subordination de celle-ci à celle-là. La réaction physiologique se présente comme s'adaptant à servir la tendance en réalisant l'action, le mouvement ou l'opération conformes à ses fins. Par exemple dans la colère, l'appétit de vengeance domine l'âme : d'où la tendance à se porter en avant pour atteindre l'ennemi, le dompter, l'écraser, en déployant, à cet effet, le maximum de force, et cela parfois Jusqu'à la plus violente brutalité. C'est pourquoi cette tendance d'agression et de lutte s'accompagne d'un dispositif organique adapté : le cœur bondit dans la poitrine, le sang afflue à la périphérie, injecte les yeux et la face; les muscles sont contractés et raidis, prêts à l'élan frappeur, au geste contondant et écraseur. Les choses se passent comme s'il y avait, de la part de l'organisme, une adaptation élective et immédiate à servir le mouvement ou l'activité conforme à la tendance appétitive. *De veritate*, q. xxvi, a. 3.

La passion est donc un phénomène spécifiquement distinct de la pensée intellectuelle, de la sensation, du vouloir. Certes, nous verrons que la sensation est requise à la passion et que l'intelligence et la volonté ont à mouvoir et à gouverner la passion. Mais précisément, parce que celle-ci est distincte, on comprend qu'elle puisse avoir une quasi-autonomie, s'opposer au gouvernement de la raison et au commandement de la volonté. La vie morale est faite de cette lutte incessante. Car l'idéal, pour la passion, c'est d'être sous la maîtrise de la volonté, à condition toutefois que celle-ci soit rectifiée vis-à-vis du véritable bien de l'homme, c'est-à-dire du bien moral. Pour autant que la passion échappera à cette emprise ou l'entravera, elle échappera d'autant à la moralité ou en atténuera la valeur; elle restera ce qu'elle est chez l'animal, sans prendre rang parmi les actions dignes de l'homme. Celui-ci, d'ailleurs, n'a l'obligation de dominer, d'ordonner et de régler ses passions, de les faire servir à la conquête des biens spirituels, de réfréner les poussées désordonnées qui l'entraîneraient à des actions défendues par la loi morale. La moralité des passions n'est pas autre chose que leur assujettissement coutumier à la volonté vertueuse. Leur assujettissement, dis-je, et non pas leur suppression. On ne supprime pas la sensibilité : elle fait partie de la nature humaine. On n'a d'ailleurs aucune raison de prétendre à sa destruction radicale. La passion, nous le dirons, si elle n'est pas facile à gouverner, peut tout de même être gouvernée. La vertu n'est pas autre chose en nous que la passion non seulement assujettie, mais positivement utilisée et exercée pour le bien.

Ce que nous avons dit de la nature de la passion nous permet d'indiquer à quoi tient la difficulté de l'éducation vertueuse de la passion : 1. La passion implique avec elle une violence, une impulsion qui vient d'ordinaire bouleverser notre conscience. Sous le choc, celle-ci a parfois bien du mal de se redresser. Nous verrons que, par sa brusquerie et son caractère captivant, la passion tire aisément en son sens l'intelligence et la volonté. — 2. Ce choc de la passion tient à l'élément physiologique qui la compose et dont nous avons parlé. Notre corps est agité, énérvé, secoue, bouleversé par la passion, et ce tumulte organique donne encore à celle-ci plus de force sur la conscience pour l'attirer à ses fins. La passion véhémence peut, par cette commotion organique, engendrer une quasi-folle passagère. — 3. Cette participation corporelle dans la passion explique aussi la difficulté particulière que certains tempéraments rencontrent à plier leurs passions aux lois de la vie morale, précisément parce que certains tempéraments sont disposés à réagir plus

violemment que d'autres nu point de vue corporel, en face de la provocation émotive. L'hérédité passionnelle, qui est surtout une hérédité physiologique, s'explique aussi par le fait que le corps a une très grande part dans la passion. Et c'est le complexe organique qui se transmet par hérédité.

II. La division des passions. — La passion est un acte de l'appétit sensitif engagé dans un émoi organique. Ce n'est là qu'un résumé abstrait, une notion générale, qui convient à toute passion. Or, il y a diverses passions qui s'encadrent dans les deux groupes génériques du concupiscible et de l'irascible. À l'intérieur de chacun de ces groupes, un certain nombre de plissions se posent en séries ordonnées et en séries contraires qui donnent en tout onze passions.

I. *L'appétit concupiscible et l'appétit irascible.* — C'est par comparaison avec une double exigence de l'appétit naturel que saint Thomas justifie la distinction, dans l'appétit sensible, de deux facultés appétitives : le concupiscible et l'irascible. Tout être se conserve et se refend; il profite de son milieu et évince ce qui lui est contraire. De même, l'animal convoite et tend à s'approprier ce qui lui est utile et délectable; puis il repousse ce qui lui est nuisible et hostile. Le concupiscible représente la première tendance, et l'irascible, la seconde. *De acritate*, q. xxv, a. 2. Le concupiscible comprend à la fois les tendances qui se portent vers les déclamations sensibles et les tendances qui se rétractent en face du douloureux et du nuisible. Dans les deux cas, il y a réceptivité : on subit ce qui est donné; on s'abandonne à la cupidité du plaisir ou l'on succombe à la souffrance. L'irascible, au contraire, nous dresse dans un effort d'action violente, d'attaque ou de résistance à l'endroit des difficultés ou des obstacles qui rendent particulièrement arides nos actions et nos œuvres. *IMJ.*, q. xxm, η. 1.

Les onze passions. — Si l'on se souvient que la passion est ce mouvement de l'âme en attirance d'un bien ou en répulsion d'un mal présenté par la connaissance, il sera facile, en analysant les différents aspects que ce mal ou ce bien peuvent présenter, de déduire les diverses attitudes d'âme qu'ils pourront susciter et auxquelles correspondront autant de passions distinctes.

Voici un bien qui s'offre à moi et me sollicite : tout aussitôt je me complais en son amabilité et mon âme s'éprend d'amour pour lui. — Si, au lieu d'un bien, c'est un mal qui surgit inopinément, mon âme s'agite et sent naître la haine. — Mais voici que le bien, après avoir attiré mon amoureuse complaisance, se présente comme accessible, comme vraiment susceptible d'être conquis par moi, dès lors mon âme s'épanouit en désir, tend vers lui et l'appelle. — Si le mal, après avoir éveillé ma haine, me presse de sa menace, je le repousse et mon âme se rétracte en un mouvement d'aversion.

Si le bien qui m'attirait est devenu ma conquête, mon âme laisse éclater sa joie et se repose en sa possession. — Si le mal devient inévitable et m'opprime, c'est, pour moi, l'accablement de la tristesse. — L'amour et son opposé la haine, le désir et son opposé l'aversion, la joie et son opposé la tristesse, forment un premier groupe de passions que les psychologues traditionnels nomment *passions du concupiscible*.

Mais supposons que ce bien qui me captive, au lieu de se présenter comme une proie facile, s'offre comme très difficile à conquérir : après tout, choses et personnes peuvent résister à ma poursuite. En face de cet obstacle, le mouvement de l'âme change pour ainsi dire d'attitude. Cette complaisance d'amour vers un bien qui tarde à se donner se complique de la question préalable : ce bien, puis-je l'espérer l'obtenir ou dois-je en désespérer? Et s'il est permis de l'espérer et parce que je le désire vraiment. Je trouverai sans doute l'élan

d'audace nécessaire pour vaincre les obstacles qui me séparent de lui. Si, au contraire, ces obstacles s'accumulent et m'interdisent l'objet de ma convoitise, j'éprouve aussitôt la crainte ou la peur qu'il ne me soit ravi. — Si, enfin, ces difficultés sont insurmontables, si je suis dépossédé d'un bien que je tenais déjà, ou irrémédiablement déçu dans la possession que j'escomptais, dans ce mécompte et celle infortune, ma colère éclate contre les ravisseurs. — L'espoir et son contraire le désespoir, l'audace et son contraire la peur, la colère qui n'a pas de contraire, forment un second groupe de passions que les psychologues traditionnels nomment *passions de l'irascible*.

Ainsi donc, onze passions composent le jeu complet de l'affectivité humaine. Toute émotion prend forcément place dans l'un ou l'autre de ces cadres que la nature a fixés : nuances de joie ou de tristesse, d'attrait ou de répulsion, de crainte passagère ou d'espoir fugitif qui modulent notre vie consciente et sans trêve colorent toutes nos actions quotidiennes; ou encore explosions de violentes passions : amour tyrannique, joie délirante, accès de mauvaise humeur, emportement de colère, terreur soudaine, panique folle, assaut de fougueuse audace, abattement mélancolique ou crise de désespoir. *IMI.*, q. xxnt, a. 4.

2° *Rapports des passions entre elles.* — Pour définir chacune des passions nous avons dû la considérer un instant isolément et l'opposer à ses voisines; mais il nous faut maintenant restaurer dans l'unité de la vie réelle ce que l'analyse a ainsi morcelé.

Les passions ne vivent pas en nous à l'état sporadique, chacune se trouvant séparée des ruines sans rapport de continuité ou d'influence. Dans le courant de notre conscience, nos passions s'entremêlent et se suscitent l'une l'autre : nos joies s'ombrent souvent de tristesse; nos amours entraînent aisément avec elles la jalousie soupçonneuse; l'aversion peut succéder à l'attrait le plus puissant; on peut désespérer après avoir espéré, et l'audace la plus fière peut se changer en timidité craintive. Il est, d'ailleurs, bien naturel que nos passions se conjuguent ainsi et s'entrelacent, car, sans parler des conflits d'attrait différents auxquels nous sommes en butte, le même objet, par la multiplicité de ses aspects et la complexité des circonstances capricieuses qui l'environnent, peut tour à tour motiver ces formes mobiles et ondoyantes de la passion.

Cependant, cet ordre d'appel et d'influence entre les diverses passions n'est point facultatif. Quelques-unes vont habituellement par groupes, et des séries entières se déploient le plus souvent au service d'une passion prépondérante. Comment, par exemple, concevoir la joie dans la possession assurée d'un bien, sans qu'au paravant le désir et l'amour n'en aient postulé la conquête? Comment comprendre la tristesse sans la haine du mal qui nous oppresse ou de celui qui en est le pourvoyeur? N'est-ce pas à propos de nos affections et de nos joies que surgissent nos craintes d'être privés de leur jouissance, et nos colères contre celui qui tente de nous ravir ce que nous aimons?

Nos espoirs comme nos audaces n'ont-ils pas leur motif dans le maintien de ce qui fait notre bonheur? Parmi les passions, une surtout : l'amour, a ce rôle d'inspiratrice et d'excitatrice de toutes les autres. C'est par l'amour que débute tout mouvement passionnel, par lui qu'il se prolonge et par lui qu'il se termine. Nous recherchons le bonheur; c'est là le rythme normal de notre vie, la pulsation intérieure qui perpétuellement nous anime. Mais, comment sommes-nous mis en haleine, pour ainsi parler, des divers biens qui doivent nous rendre heureux et (par le courant de la vie) nous amène à notre portée, sinon par la complaisance que nous prenons en leur amabilité entrevue, bref, par

l'amour qui les désire et se réjouit finalement de les posséder? Parce que nous aimons un bien dont nous jouissons, nous prenons en aversion le mal qui prend sa place et nous sommes tristes d'en être accablés. Et, si cet objet de notre complaisance est d'obtention difficile, nous ne l'espérons et nous n'avons d'audace à le conquérir que parce que nous l'aimons. Enfin, si nous sommes amenés à en désespérer, si nous éprouvons la crainte d'en être dépouillés, si nous nous insurgeons en poussées de colère contre les accapareurs, c'est que nous le poursuivons toujours d'amour, à mesure qu'il nous échappe. IB-II®, q. xxnr, a. L; q. xxv, a. 2. On le voit, l'amour est la passion primordiale, celle qui fomenté toutes les autres. Il est le centre d'où rayonne tout mouvement affectif. « Otez l'amour, dit Bossuet, il n'y a plus de passions; posez l'amour, vous les faites naître toutes. »

Les analyses qui précèdent ne présenteraient que peu d'intérêt, si elles ne justifiaient d'importantes conclusions concernant l'éducation morale des passions : les passions étant solidaires et s'entraînant mutuellement l'une l'autre, une méthode éducative qui ne s'appliquerait, chez un individu donné, qu'au redressement d'une seule passion, serait fautive et manquerait son but. C'est à l'affectivité dans son ensemble qu'il faut viser, pour l'assouplir tout entière et la soumettre progressivement aux directions de la vie morale. Toutefois, une passion mérite, en raison de sa prépondérance, une attention spéciale de la part de l'éducateur : c'est la passion de l'amour, instigatrice de tous les autres mouvements affectifs. Au point de vue psychologique, la facilité ou l'intensité de l'amour accélère ou renforce les autres passions; de même, au point de vue moral, la qualité de l'objet de l'amour donne leur tournure bonne ou mauvaise aux autres passions dont cet objet est l'excitant.

III. — La passion et la sensation. — Voyons maintenant comment naît en nous la passion, ce qui revient à étudier les rapports de la passion avec la sensation.

1° *La sensation provoque la passion.* — Toute passion est spécifiée par une représentation sensible: on a peur de *tel* danger entrevu, on aime *cette* chose ou *cette* personne, etc. Une passion ne saurait exister sans objet et, seuls, les sens peuvent lui fournir cet objet. la-II®, q. XL, a. 2. Ici, par sens, nous entendons l'un ou l'autre des sens externes, puis encore la mémoire qui garde les images des sensations antérieures et l'imagination qui les reproduit et les agrandit par associations plus ou moins électives avec d'autres images. La construction Imaginaire joue un grand rôle dans l'éveil de la passion. Chez certains tempéraments, la mémoire et l'imagination affectives viennent ajouter grandement à la sensation qui cause la passion, grossir et surexciter celle-ci au delà de toute proportion. Plus la mémoire sera capable de restaurer nettement les impressions premières de la sensation et l'imagination d'enjoliver les attraites ressentis en associant aux images actuelles les images antérieures ressemblantes ou analogues, plus la passion aura lieu de se produire, son intensité devenant proportionnelle à la richesse de la construction imaginative. Souvent, la force de nos passions répond moins aux données de la réalité extérieure qu'aux enchantements que notre imagination surexcitée lui prête illusoirement.

Enfin, un autre excitant indirect de la passion réside dans les modifications organiques qui l'accompagnent. Nous le disons plus haut, toute émotion est nécessairement liée à des mouvements physiologiques externes et internes dont elle ne peut manquer sans cesser d'être. Or, par le fait même, il y a réversibilité de l'état organique et de l'état psychique. Il est certain que les particularités de la nourriture, l'absorption d'exci-

tants ou de calmants, les états de dépression malade ou de santé trop pleine, les conditions atmosphériques se répercutant sur le système nerveux et toutes les autres influences provoquées ou subies modifiant les échanges organiques ou la chimie vitale des fonctions végétatives, contribuent activement à préparer le phénomène passionnel; car ces modifications physiologiques ont leur retentissement sur la conscience par la suggestion d'images aussitôt accueillies dans l'imagination et combinées avec d'autres associations pourvoyeuses de convoitises.

Qu'elle soit des sens externes, de l'imagination ou de la mémoire, qu'elle surgisse par provocation des éléments organiques de la passion, c'est bien l'image sensible qui est la cause immédiate et déterminante de la passion. Même lorsque la passion ne vient pas d'une image surgie spontanément, lorsqu'elle est suscitée par la volonté au service d'un vouloir qui adjoint à sa ferveur celle de la passion correspondante, cette passion conséquente, « impérée », ne peut exister que par l'image même que la volonté suscite, image qui, ici encore, est la cause immédiate et déterminante de la passion. Une peine morale peut bien se propager jusqu'à notre sensibilité, nous jeter dans l'abattement et dans les larmes; mais cet émoi de tristesse est en correspondance avec des images sensibles évoquées par ressouvenir ou agencées par imagination. La volonté, nous le verrons, peut provoquer la passion, précisément parce qu'elle peut orienter l'imagination et y faire surgir et vivre des images passionnelles.

2° *La passion est distincte de la sensation.* — La sensation est cause déterminante de la passion, mais elle en est distincte.

Le mot sensation ne doit pas ici se restreindre à la connaissance sensible par les sens externes : toucher, vue, odorat, etc., mais il s'étend à la connaissance sensible interne : sens commun, imagination, estimative ou cogitative, mémoire ou réminiscence.

Quand il s'agit d'une connaissance sensible interne, il n'est pas difficile de la différencier de la passion. Le souvenir d'un grand chagrin amène une impression de tristesse momentanée. Une imagination voluptueuse fait ordinairement naître une concupiscence actuelle. L'évocation de la mort, lorsque la réflexion prolongée s'y applique, peut amener un frisson de peur. Dans tous ces exemples, le souvenir, l'imagination, l'évocation se présentent comme des causes spécifiques, mais distinctes de la passion qui en résulte. Au fait, celle-ci pourrait ne pas en résulter. Le souvenir d'une peine ne nous émeut pas nécessairement, pas plus que l'imagination d'un plaisir ou l'évocation de l'échéance de la mort. La distinction entre la passion et la sensation n'est pas non plus difficile à faire, quand la passion est provoquée par la sensation de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. La vue soudaine d'un animal furieux ou d'un individu menaçant peut nous faire peur; mais ce n'est point fatal : un enfant peut avoir peur d'un chien qui aboie, sans que le père qui accompagne l'enfant en éprouve la moindre crainte.

La distinction entre sensation et passion est plus difficile quand il s'agit d'une sensation par le sens du toucher. Il y a des sensations de plaisir et des sensations de douleur qui semblent, à première vue, s'identifier avec la passion de délectation et avec la passion de tristesse. Saint Thomas a prévu cette difficile discrimination entre la passion, acte de l'âme sensible, et la passion corporelle. *De veritate*, q. xxvi, a. 2, 3 et 9. La première, c'est la passion elle-même, c'est-à-dire l'acte de l'appétit sensible. La seconde est la sensation par le toucher, sensation qui vient de la modification organique par contact ou lésion. « la sensation de douleur, dit saint Thomas, ne doit pas être comptée parmi les passions de l'âme. » Et il en est de même de la sen-

yition de plaisir. La preuve de cette distinction est donnée par l'expérience même. On peut ressentir une vive douleur physique sans en éprouver de la tristesse à proprement parler. L'ouïe sensation délectable n'éveille point la concupiscence. Mais la sensation douloureuse ou la sensation délectable sont, en fait, bien souvent, le point de départ d'une passion. Soit, par exemple, le plaisir éprouvé par une sensation voluptueuse. La convoitise se déclare alors avec l'émoi organique qui raccompagne. Cette tendance et cet émoi sont proprement la passion. La sensation délectable est autre chose que la passion, autre chose que la convoitise, autre chose que la délectation de la passion satisfaite.

Ainsi donc, la passion se distingue de la sensation qui la provoque et qui est en jonction avec elle, que cette sensation s'entende de la connaissance par les sens externes ou par les sens internes. La passion est essentiellement la tendance appétitive avec son émoi organique. La sensation lui donne seulement son objet, mais n'entre pas en composition avec elle. Ceci est d'extrême importance pour la moralité de la passion.

C'est la passion elle-même dans sa convoitise qui est l'objet direct de la modération vertueuse et non pas immédiatement et en elle-même la sensation provocante. Ainsi, la vertu de tempérance consistera à désirer, sans excès ni défaut, juste comme le veulent la raison et la loi de Dieu, certains actes qui impliquent délectations tactiles ou gustatives. La vertu modérera la passion même qui pose ces actes à sensation délectable, de sorte que ceux-ci soient ce qu'ils doivent être sans exagération déraisonnable, ou même qu'ils ne soient pas, si ainsi le veut la loi morale. Il lui faudra, dans le cas de passion excessive, contrebalancer les images passionnelles qui nourrissent la passion, faire diversion et, par là même, apaiser ou éteindre la passion désordonnée. Mais il peut arriver que la sensation-impression ou image soit réfractaire à cette volonté morale, et qu'elle subsiste tenace et résistante. Elle ne peut manquer d'être éprouvée, sentie et cette sensation ne saurait être, en elle-même, l'objet de la modération vertueuse, à condition qu'elle n'ait point été suscitée ou qu'elle ne persiste point par une cause volontaire et responsable. L'éprouver, malgré la bonne volonté de ne pas l'éprouver, en subir la délectation n'est donc pas moralement répréhensible, puisque, par hypothèse, elle existe sans que la raison puisse faire qu'elle soit moins sentie, moins éprouvée.

Des considérations précédentes sur la passion et la sensation sortent naturellement ces conclusions importantes pour le gouvernement moral de la passion : 1. La sensation-image étant la cause provocatrice de la passion parce qu'elle lui donne son objet, il est clair que le moyen direct de favoriser un état de passion est de favoriser la sensation qui entretient sa ferveur, de maintenir la surexcitation d'imagination qui prolonge et avive les sensations. En revanche, pour réduire un état de passion, il faut lui couper les vivres en éloignant la cause de la sensation, en forçant l'imagination à dévier sur d'autres objets. — 2. L'excitation passionnelle ayant sa cause non seulement dans la sensation, mais dans celle-ci corroborée par la mémoire et l'imagination ou encore suggérée par l'état organique, l'attention de celui qui veut empêcher la réapparition d'une passion ou du moins en diminuer les chances, doit se porter sur tous ces éléments, sans en négliger aucun. Prévenir les occasions pour les empêcher ou s'en garer, et, si elles sont inévitables, concéder d'avance les moyens d'en triompher est une sagesse obligée chez celui qui veut tenir sa vie morale.

IV. La passion et la volonté. — La sensation toute seule peut provoquer en nous la passion. Mais, une fois existante, la passion s'agrége la volonté.

Celle-ci peut aussi refouler et modérer la passion; elle peut la faire naître ou la faire cesser. Il faut examiner très brièvement ces différentes alternatives, du point de vue psychologique.

10 *Coincidence de la passion et de la volonté.* — Bien ne s'oppose, a priori, à la rencontre de la passion et de la volonté sur un même objet. Ainsi, bien souvent, nos attitudes volontaires correspondent aux passions de notre sensibilité et font corps avec celle, dans la passion, nous le savons, on doit distinguer un élément matériel, la commotion organique, puis un élément formel spécifique et déterminant : la tendance affective. Par exemple, dans une passion de colère, se produit une agitation de la mimique externe en parallèle avec le rythme saccadé du cœur, puis, dans la conscience intime, s'affirme ce qui caractérise et qualifie la passion : l'appétit de vengeance. Or, cet élément formel et essentiel de la passion, nous le pouvons trouver, identique, en son allure foncière, dans la volonté. *Dr nullo*, q. xn, a. 1. L'appétit instinctif de riposte vengeresse, qui s'affirme dans la passion sensible, devient, avec réflexion et moyens adaptés, la volonté de se venger. *Ibid.* On peut donc concevoir, dans la volonté, des attitudes qui répondent, trait pour trait, aux attitudes passionnelles de l'appétit sensible. Et ainsi, vis-à-vis des mêmes objets, se joignent et se renforcent le sentiment volontaire et la passion. *De veritate*, q. xxvi, a. 9, ad 5nB. Nos passions deviennent volontés et nos vœux deviennent passionnés. Ce sont nos passions, sans doute, qui donnent de la tablature à notre conscience morale, mais ce sont nos volontés devenues passionnelles, avec le parti pris de leurs motifs et les partialités de leurs raisonnements intéressés. Par ailleurs, la passion modérée et devenue vertueuse donnera un singulier mordant à notre force de réalisation dans les difficultés de l'action morale, comme nous le verrons.

20 *La passion entraînant la volonté.* — La passion surgir spontanément par attrait sensible peut entraîner la volonté dans le même sens qu'elle.

L'appétit sensible, (pii est faculté de l'action immédiate est plus réaliste que la volonté qui ne vise l'action qu'à travers des motifs universels. Cette motion de la passion sur la volonté s'effectue en deux étapes successives. Première étape : Dans la passion, si elle est vive, produit, dans notre conscience, une transposition des valeurs. C'est un fait d'expérience, ce qui nous passionne a tendance à nous paraître le plus important, le plus urgent, le plus valable. Il en résulte que notre attention se porte uniquement sur l'objet passionnel et sur l'intérêt primordial qu'il nous paraît avoir; par contre, tout autre considérant diminue de relief, de même que perd de sa force toute tendance volontaire qui ne s'accorde pas présentement avec la tendance passionnelle. Deuxième étape : Après avoir éliminé ou du moins éterné les tendances volontaires qui lui étaient opposées, la passion meut indirectement la volonté, en lui fournissant un objet, objet qui est celui même de la passion. Celle-ci, en elle-même, attire sur elle non plus seulement l'attention, mais l'approbation de la raison, car le jugement estimatif qui a déterminé la passion fait corps avec l'imagination exaltée et grossissante, laquelle accompagne ordinairement la passion, si bien que la raison est inclinée à épouser le jugement passionnel et la volonté à adopter la passion, puisque jugement estimatif et passion sont spontanément en haleine des convenances et du bien entier du passionné. En quelques mots : la passion a ce talent, quand elle nous tient, de se donner comme devant être préférée à toute autre chose, de présenter ses motifs comme étant les plus valables et, par conséquent, de nous amener à vouloir avec elle ce qu'elle convoite. *Ilt-l lœ*, q. exxvi, a. 1. Cf. le commentaire de Cajétan sur cet article. - Pour être complet sur la

psychologie de l'entraînement passionnel, il faudrait décrire le conflit du syllogisme moral et du syllogisme passionnel. Par leurs majeures et par leurs mineures ces deux raisonnements s'opposent et cherchent à s'évincer l'un l'autre jusqu'au triomphe soit de la conclusion du raisonnement moral, solide celle du raisonnement de la passion. I-II°, q. lxxvii, a. 2, ad lūm; *De malo*, q. ni, a. 9. ad 7um.

3° *Le couloir intense suscitant spontanément la passion.* — La passion n'est pas toujours, vis-à-vis de la volonté, enjôleuse ou contredisante, elle peut venir en Séquence du vouloir, soit spontanément, soit parce que la volonté la provoque consciemment et délibérément. Voyons tout d'abord le premier cas.

retentissement, dans notre affectivité sensible, des vouloirs et sentiments supérieurs, est chose nécessaire : c'est une conséquence naturelle de l'unité du composé humain et de l'enracinement de toutes les puissances dans l'essence de l'âme. Et ainsi, nos vouloirs fervents, *per quamdam redundantiam*, mettent en émoi notre sensibilité et la font vibrer à l'unisson de leur exaltation et de leur ferveur. *De veritate*, q. xxvi, a. 10. Tout sentiment de notre affectivité supérieure ne produit pas en nous cette répercussion d'émotion sensible. P-II°, q. x, a. 3, ad 3um. La volonté devient excitatrice de passion lorsqu'elle est « véhémente » et parfaite » et tout particulièrement à l'instant des réalisations difficiles. xn, a. 5, ad lūm. C'est l'imagination qui est l'intermédiaire de cette répercussion d'influence : nos sentiments, nos vouloirs sont alimentés par des pensées; celles-ci provoquent un ensemble d'images correspondantes et cela parce qu'il est normal que nos idées s'enveloppent des images dont elles sont abstraites. Cette sensibilité, qui vibre autour de nos sentiments, n'est pas soumise, en elle-même et dans son jaillissement intime, au commandement de la raison. Nous pouvons en comprimer les manifestations extérieures, mais pas la secousse du dedans, l'impressionnabilité même. Cette répercussion émotive n'a donc rien, en soi, de moralement répréhensible : elle est le prolongement du vouloir intense, son contre-coup dans la sensibilité. Elle a la qualité morale de ce vouloir, elle est le signe dénonciateur de son intensité » même admis que les tempéraments individuels mettent une plus ou moins grande accentuation dans cette réaction sensible. *De veritate*, q. xxvi, a. 7; IMI°, q. xxiv, a. 3, ad ta, n; q. xxx, a. 1, ad lūm; q. lix, a. 5; II-II°, q. clviii, a. 8.

4° *Im volonté provoquant la passion.* — Une passion peut être délibérément suscitée par commandement de raison. Elle suit le vouloir, parce que le vouloir la provoque et l'excite. C'est le type même de la passion dite « conséquent », alors que la passion « conséquent » que nous venons d'analyser plus haut, jaillissait spontanément et nécessairement du vouloir fort et véhémente. P-II°, q. xxiv, a. 3, ad lūm. La passion est un acte de l'appétit sensible qui comprend une tendance appétitive et un émoi physiologique. Dès lors, la volonté aura pouvoir sur la passion dans la mesure où elle aura pouvoir sur ces deux éléments. Du côté psychique, la volonté a influx direct de deux façons : par l'entremise de la sensation, ou par celle de l'imagination. Dans le premier cas n'offre pas de difficulté; nous savons bien que la passion s'allume par regard, toucher, audition, saveur, senteur; cette excitation de la passion, par la sensation directe, est la plus facile et la plus certaine de son résultat.

L'excitation de la passion par l'intermédiaire de l'imagination est un phénomène plus compliqué. C'est par la raison que la volonté active l'imagination. Veut-on exciter sa sensualité? Il suffit de vouloir penser au plaisir sensuel pour qu'instantanément l'imagination abonde en images représentatives d'actes, de personnes et de

circonstances susceptibles d'amorcer la concupiscence.

La fixation de l'esprit sur un objet de passion fertilise immédiatement et dans le même sens l'imagination. I-II°, q. xvn, a. 7. La passion s'accompagne toujours d'émoi organique; celui-ci s'adjoit normalement à la tendance psychique, en même temps que celle-ci est suggérée. Toutefois, les différences de tempérament, avec leurs complexus organiques divers, rendent plus ou moins résistante la suggestion de la passion par la volonté. IMI°, q. xvi, a. 7. — Étant donnée la cohésion de l'élément psychique et de l'élément physiologique dans la passion, il arrive que la provocation ou l'excitation volontaire de la physiologie de la passion fasse surgir celle-ci au complet. La tournure de nos états affectifs lie souvent à l'état de bien-être ou de malaise de nos fonctions végétatives, cet état tenant en éveil une imagination affective appropriée. Cette influence des modifications organiques sur l'éclosion et l'excitation de la passion vaut pour le ralentissement et l'apaisement de celle-ci. Certains états passionnels peuvent être atténués et changés par de nouvelles conditions corporelles, par les exercices physiques et même parfois par la thérapeutique médicale. I-II°, q. xxxm; q. xi, a. 6; q. xlii, a. 5.

5° *La volonté maîtrisant la passion.* — Il arrive que la passion cesse d'elle-même par disparition de l'excitant. La volonté peut dominer la passion, modérer son excès, la refouler, l'arrêter. C'est un fait, nous réprimons nos passions. C'est aussi un droit, nous avons pouvoir sur les sensations, les images et les pensées qui provoquent la passion. Faire diversion au motif de la passion, voilà la ressource du vouloir et son moyen direct d'arrêter la passion. Cette diversion n'est pas toujours facile, l'imagination fascinée ne se prête pas toujours à ce virement subit d'attention et, malgré l'effort volontaire, glisse derechef vers son point d'attraction. La difficulté de faire diversion est à son comble dans le cas d'une passion alimentée par une sensation qui persiste, sans qu'on puisse rien contre elle, par exemple des sensations voluptueuses, indépendantes du vouloir et qui provoquent une concupiscence du même ordre. Tant que dure la sensation, cause excitante de la passion, celle-ci peut difficilement céder. Quand la passion est causée par l'imagination seulement, sans excitation de sensations adjacentes, la volonté a plus de prise sur la passion; que la volonté accumule les images contraires et y fixe l'esprit et nous aurons des chances de disperser la passion. I°, q. lxxxr, a. 3, ad 3um.

Toutefois, en admettant même que la passion ne cède pas dans sa tendance affective, pas plus que dans son émoi physiologique, il reste à la volonté une dernière ressource pour vaincre la passion : interdire les actes que cette passion appelle. Des convoitises sensuelles peuvent travailler la conscience par leurs obsédantes tentations, mais sans aboutir à entraîner des actes positifs. En effet, nos actes extérieurs mettent en œuvre nos membres corporels et nos diverses facultés sensibles. Or, pour exécuter l'acte, nos membres et nos facultés requièrent un commandement volontaire. À cause de cela, nous pouvons toujours ne pas vouloir passer à l'acte. En ce (lender retranchement — très important ou point de vue moral — la volonté a de quoi résister et vaincre. I-II°, q. lxxxi, a. 3, ad 3um; IMI°, q. xvn, a. 8; q. lxxvii, a. 7.

Concluons donc que la passion obéit à notre raison et subit la domination de notre volonté; car notre raison, ayant pouvoir sur nos sensations et nos imaginations, peut présenter ou retirer l'objet passionnel. Notre volonté a pouvoir d'accorder ou de refuser les actes réclamés par la passion. Toutefois, la passion, par rapport à nos facultés supérieures, n'est pas

• comme un esclave, mais connue un affranchi. » *II* q. 1 x x x i, n. 3, ad 2^{um}. L'objet de la passion, la sensation ou l'image qui en présente l'attrait, n'est pas en totale dépendance de la raison. Avant toute avènement de celle-ci, la sensation douloureuse ou délectable, l'image captivante ou repoussante, devançant tout commandement de volonté, ont déjà provoqué la tendance et l'émoi de la passion, sans que la conscience réfléchie y ait pris garde. Au surplus, même avec l'attention réfléchie de la conscience, la sensation, l'image ou la pensée se prête mal à se laisser remplacer. A cette difficulté, ajoutons celle d'exciter ou d'arrêter les inflexions corporelles qui sont essentielles à la passion. *II* q. 1 x x x i, a. 3, ad 2^{um}. Ainsi, s'explique le fait, très fréquent, de l'insubordination des passions à la raison. Pour réduire cette insubordination, il faudra porter effort sur la cause émancipatrice : la sensation et l'imagination; il faudra éviter ou faire cesser la sensation provocante et changer l'imagerie passionnelle. La vie morale devra réduire le plus possible, par la conquête des vertus s'assimilant la passion, l'initiative, le désordre et l'indépendance de celle-ci.

V. LA RESPONSABILITÉ PASSIONNELLE. — Nous sommes responsables d'une action, quand nous l'accomplissons volontairement. Et nous l'accomplissons volontairement quand nous l'avons tout d'abord décidée par un jugement qui la dicte en connaissance de cause, c'est-à-dire en discernant son adaptation et sa raison de moyen par rapport à un but déterminé.

Si une action se dicte et s'exécute sous la clarté de ce discernement, elle est véritablement volontaire : elle nous appartient; nous en sommes maîtres; elle ne nous est pas imposée du dehors; son principe est à l'intérieur de nous. C'est nous-mêmes qui agissons et nous mouvons par elle, puisque c'est nous et nous seuls qui l'imposons à la réalité. Toute la question de la responsabilité d'une action tient donc à ceci : sommes-nous maîtres du jugement qui en décide? Par conséquent, à propos de la responsabilité passionnelle, la question est de savoir si la passion nous laisse maîtres du jugement autonome et délibéré qui doit diriger notre action et présider à sa réalisation. Ici, bien des situations diverses se présentent et se caractérisent par le retentissement plus ou moins profond de la passion sur le jugement d'action. Nous aurons ainsi le cas de la pleine responsabilité, quand la passion sera excitée ou non contredite volontairement, avec plein exercice de la raison. Nous aurons une responsabilité atténuée, quand la passion surgie sans avènement rationnelle troublera le jugement de la raison. L'irresponsabilité correspondra à la situation d'une passion tellement violente qu'elle interdira l'exercice de la raison.

1° *La responsabilité de la passion et de ses effets*. — Nous savons que, par l'excitant de la sensation et de l'imagination, la volonté peut faire naître en nous la passion; elle peut l'alimenter, l'entretenir, suivre ses impulsions, se porter aux actes vers lesquels elle entraîne. Nous sommes. Ici, en face de la passion consécutive, l'impératif par le vouloir. La responsabilité de la conscience est engagée tout entière, comme elle l'est tout entière en face de n'importe quelle action volontaire. Il ne faudrait pas croire que le jugement de notre conscience soit amoindri en sa lucidité parce qu'il se trouve en conflit avec une inclination passionnelle. Ce conflit n'est pas un événement insolite, mais, au contraire, le fait coutumier et quasi permanent de notre vie intérieure. Notre conscience, dès qu'elle prend quelque stabilité vertueuse, n'a dans ses habitudes de tenir tête à la passion. Au reste, lorsqu'elle succombe, c'est volontairement qu'elle capitule. Sous l'empire passionnel, le passionné cesse d'écouter le reproche des motifs moraux opposés à ceux de la passion :

Il ne veut plus prêter attention à l'interdiction morale.

1) s'interdit de raisonner avec sa conscience; il met comme un lien sur sa raison, pour l'empêcher de raisonner autrement qu'en faveur de la passion. Volontairement, il bloque son jugement moral pour que son jugement passionnel aille le dernier mot. Dès lors, la passion, ayant passé-droit, n'a qu'à aller à son assouvissement. Cette « ligature » volontaire de la raison — le mot est de saint Thomas: *ligatura, passio ligat* — est responsable, puisque le passionné se l'impose pour donner libre cours à sa passion. Même sous l'assaut de la tentation, nous restons libres d'interdire cette « ligature » de la raison morale à laquelle nous invite la passion. Nous restons libres « de repousser le jugement de passion et de lui préférer le jugement de conscience; par conséquent, nous restons responsables de cette préférence. Les différents degrés du volontaire, dans cette « ligature » imposée par la passion, correspondront aux différents degrés de responsabilité dans le péché passionnel. *De malo*, q. in, a. 10.

Étant admise la responsabilité du péché de passion, deux questions se posent : 1. Un péché de passion est-il aussi coupable qu'un péché de malice, c'est-à-dire qui est voulu sans entraînement de passion? — 2. Si le péché de passion comporte une certaine atténuation de culpabilité, cette responsabilité demeure-t-elle suffisante, néanmoins, pour donner lieu, le cas échéant, au péché mortel, ou faut-il penser que tout péché causé par la passion ne pourra jamais aller au delà du péché véniel?

2° *Le péché de passion et le péché d'habitude*. — On sait la distinction, posée par Aristote et souvent reprise par saint Thomas, entre la faute de « fragilité », d'« infirmité », de « passion » et la faute de « malice » ou péché d'habitude ». Par cette distinction est affirmé ceci : le péché de passion est moins coupable que le péché d'habitude, parce qu'il est moins volontaire. L'acte accompli dans l'entraînement de la passion (en supposant que celle-ci soit « antécédente » c'est-à-dire surgie sans volonté antérieure) nous est intimé par la passion sous l'offensive de sa tentation; il ne vient pas en premier des convictions de la conscience, ni de la spontanéité de la volonté. Il est volontaire, sans doute, mais d'un volontaire mélangé d'impulsion. Plus il y aura de passion dans la décision d'un acte, moins celui-ci sera volontaire. Plus la volonté se portera d'elle-même, sans excitant de passion, sur un acte, plus elle agira volontairement. Un péché sera donc plus ou moins coupable, selon que la passion plus ou moins insistante le rendra plus ou moins volontaire. *De malo*, q. m, a. 11, ad 3.

Cette atténuation du volontaire dans le péché de passion, par opposition au volontaire parfait du péché d'habitude, se manifeste excellemment dans la différence entre le péché d'incontinence et le péché d'intempérance. Saint Thomas se complait à marquer la différence entre ces deux états d'âme. Suivons cette analyse, tant du côté de la volonté que de l'intelligence : elle doit nous persuader de la moindre gravité du péché de passion par comparaison avec le péché d'habitude.

L'incontinent est celui qui succombe à la tentation sensuelle, malgré ses résolutions et ses désirs coutumiers de vertu. Il aime pourtant celle-ci et la voudrait pratiquer. Aussi est-il loin d'applaudir d'avance à toute sensualité et d'en rechercher les occasions. La tentation lui vient, sans initiative de sa volonté, d'une occasion qui se présente toute seule et d'une passion qu'il n'avait ni prévue, ni voulue. C'est malgré lui que la tentation l'assaille; il ne s'y complait que juste le temps qu'elle dure; sa résolution habituelle et prépondérante étant de demeurer vertueux. Chez le vicieux intempérant, au contraire, la volonté est le principe

premier de l'acte déréglé; elle s'y porte avant d'y être sollicitée par la passion, ou quoique sollicitée par la passion. L'habitude n'a créé la pente naturelle, la complaisance avouée, donnée d'avance et sans scrupule : en dehors même de la tentation, un habitué du vice est bien persuadé qu'il n'a rien de mieux à faire que de saisir toutes les occasions de s'amuser. *De mate*, q. m, a. 13.

L'intempérant (le vieillard) ne se repent pas facilement de ses fautes, puisque son habitude a rendu sa volonté adhérente au plaisir sensuel, s'y attachant au point de ne plus concevoir d'en être privée. Ce consentement est devenu, chez lui, normal, connature!, spontané. Tranquille et à l'aise dans son vice, il ne songe pas plus à s'en affliger qu'à s'en corriger. Il s'en réjouit plutôt. Son habitude est faite de vouloir antérieurs successifs qui, tous, ont agréé la satisfaction du plaisir. Comment, dans cet état d'habitude fixe et enracinée, ne s'applaudirait-il pas de ses bonnes fortunes? Cet état d'âme est totalement opposé à celui de l'incontinent qu'une tentation vive a précipité dans le péché : sa volonté n'accueille celui-ci que durant l'enjôlement passionnel; aussitôt après sa faute, le voilà tourmenté : il s'afflige et se repent. Son péché est donc moins volontaire, il ne l'a voulu qu'occasionnellement et juste le temps qu'a duré la tentation. Chez l'intempérant habitué, la volonté du péché qu'il commet aujourd'hui vient d'une acceptation préalable ancrée dans la conscience qui n'en connaît plus d'actif remords. Aristote compare l'incontinence à un accès de maladie transitoire comme la fièvre ou l'épilepsie, et l'intempérance à une maladie continue comme la phthisie ou l'hydropisie. *Ibid.*

Après avoir comparé l'incontinent et l'intempérant au point de vue affectif et volontaire, il faut les comparer au point de vue intellectuel, c'est-à-dire au point de vue des convictions (fui sont à la base de leur conscience morale. Il en sortira une nouvelle preuve que le péché d'intempérance ou d'habitude est plus grand que le péché d'incontinence ou de passion.

Tout péché suppose un aveuglement volontaire. Le pécheur préfère un bien apparent au véritable bien. La conscience se fausse volontairement à l'instant de la tentation : on ne veut plus savoir ni considérer, réfléchir ni discuter; on tient à ne pas se soumettre au jugement de sa conscience et l'on ne veut plus voir (pic les motifs qui sont en faveur de l'assouvissement de la passion. Cette partialité de l'esprit est évidemment responsable : on ne considère pas, on ne juge pas au delà des motifs d'attraits du péché, parce que, décide à celui-ci, on ne veut plus rien considérer, ni juger de ce qui le contredirait. Dès lors, plus il y aura d'aveuglement, c'est-à-dire plus l'erreur sera grande et de plus grande conséquence, et plus aussi il y aura péché; car nous aurons là le résultat d'une volonté pécheresse plus accentuée. *11-!!@*, q. c l v i, a. 3, ad 10m.

D'où peut provenir cet aveuglement volontaire, cause du péché, chez l'incontinent comme chez l'intempérant? Chez le premier, d'une inclination momentanée et, chez le second, d'une inclination habituelle de la volonté. L'incontinent est brusquement assailli par une tentation; la volonté attirée, inclinée et bientôt galvanisée par l'attrait, pousse la raison à justifier la présente convoitise, bloquant et interdisant le jugement réprobateur de la conscience. Chez l'intempérant, dont la volonté est accoutumée à rechercher tous les plaisirs qui s'offrent, le jugement de la conscience n'a pour ainsi dire plus d'emploi. A chaque assouvissement de la passion, il a été refoulé, contredit, il a fini par se taire : l'aveuglement est devenu un état coutumier de la conscience. *Ibid.* — Or, il y a plus d'aveuglement chez l'intempérant que chez l'incontinent. Tout d'abord, il y a plus de volontaire dans l'aveu-

glement, puisque, chez l'habituel, comme nous l'avons dit plus haut, le consentement à la passion est décidé d'avance, le refoulement du jugement réprobateur de la conscience est devenu quasi automatique.

Mais, au surplus, l'aveuglement est de plus grande conséquence, tant au point de vue de sa durée qu'au point de vue de son extension. — Au point de vue de la durée, d'abord. Chez l'incontinent, l'aveuglement provoqué par la passion est passager, tel un brusque accès de fièvre chez celui dont les humeurs sont momentanément bouleversées, fièvre qui tombe, une fois ces humeurs remises en place. La passion est un accès de fièvre morale : tant qu'elle s'agite et fait haleter son désir, on ne voit plus qu'elle; il se produit comme un décentrement de la conscience; les convictions morales sont comme paralysées; elles sont là pourtant, dans la conscience, mais on ne veut pas en entendre l'intimation, parce qu'on préfère entendre, pour l'instant, les motifs de satisfaire la passion. — Chez l'intempérant, au contraire, cet aveuglement volontaire est à l'état chronique: il est devenu une façon de voir, un parti pris; la conscience ne connaît pas seulement une agitation fébrile passagère, mais elle est viciée et infectée à fond, vraiment malade. Les convictions morales sont comme abolies, mortes. Avant, comme pendant et après sa faute, l'intempérant trouve tout à fait normal de satisfaire ses passions; il le veut tellement que la chose lui paraît presque exigée. *Ibid.*

De plus, au point de vue de son extension sur un plus grand nombre de vérités, l'aveuglement volontaire de la conscience est plus grand chez l'intempérant que chez l'incontinent. Celui-ci, sous la pression de la passion, aveugle sa raison sur un point très particulier, précisément sur cet acte dont l'attrait immédiat le sollicite : il refuse d'entendre sa conscience qui le lui reproche d'avance; il trouve la satisfaction promise trop intéressante pour voir autre chose qu'elle et risquer de la perdre. Son erreur volontaire consiste à considérer exclusivement cet acte passionnel, à le juger désirable et faisable comme tel, sans autre considération. L'intempérant s'aveugle volontairement non pas sur cet acte qui, en ce moment et passagèrement, le tenterait, mais, sans même être aux prises avec une tentation, il admet, à froid, il a admis depuis longtemps et il tient comme principe de conduite qu'en tout état de ruse, il n'y a qu'à profiter de toutes les occasions de satisfaire ses passions. Un tel point de vue ferait horreur à l'incontinent, pauvre homme, traqué par les tentations, tremblant à la pensée de manquer à ses résolutions morales, puis soudainement défaillant. mais, une fois l'enchantement passé, bourrelé de remords, relancé à des résolutions qui se veulent plus énergiques et qui seront sans doute mises en échec à la prochaine offensive passionnelle. L'Intempérant, lui, a la conscience oblitérée; il a pris position, jugeant et décidant, une fois pour toutes, qu'il n'y a rien de mieux à faire que de s'abandonner sans frein à ses passions. Sa conscience est volontairement faussée, son sens moral émoussé. L'erreur sur un principe est plus fertile en fâcheuses conséquences qu'une erreur accidentelle ou une application particulière. A la différence de l'intempérant qui s'est faussé la conscience sur le principe même de l'obligation de maîtriser ses passions, l'incontinent, momentanément emporté par une tentation violente, n'en demeure pas moins, après comme avant sa faute, rempli de bonne volonté et désireux de vertu. *Ibid.*

On comprend, dès lors, que la guérison morale de l'intempérant soit plus difficile à obtenir que celle de l'incontinent. Et c'est là une preuve expérimentale de l'absolu du volontaire dans le péché d'habitude et d'un volontaire plus relatif dans le péché de passion. La difficulté de la conversion morale de l'habituel

vient du côté de l'esprit et du côté de la volonté.

Du côté de l'esprit, tout d'abord. Le discernement de la conscience, chez l'intempérant, n'est pas le fait d'une prudence vertueuse, mais ce discernement est au service du péché : pas de rectification vis-à-vis de l'obligation morale, du moins en ce qui concerne les jouissances de la sensualité; sur ce point, les convictions morales n'existent plus, pour ainsi dire. Se tromper sur les obligations et les finalités vertueuses, c'est comme si l'on se trompait sur les principes fondamentaux d'une science : toute celle-ci en est nécessairement faussée. Pour guérir une conscience, ainsi fixée dans de mauvaises habitudes, il faut un redressement radical. une rééducation sur les fins mêmes de la moralité, par l'instruction et la réflexion sur leurs obligations, par tous les moyens susceptibles de raviver les convictions morales défaillantes et de corriger les aberrations de la conscience.

Du côté de la volonté, la difficulté de la conversion vient de ce que, chez l'intempérant, la volonté est habituée à rechercher la satisfaction jouisseuse et à s'y complaire sans scrupule. Il n'est pas aisé de retourner une volonté ainsi accoutumée et attachée au péché.

Les mauvaises tendances, si souvent flattées, ne seront pas aisément extirpées, il faut faire rebrousser tout un courant, désagréger une habitude. Tout d'abord, on devra cesser à tout prix les actes qui, en se renouvelant jusqu'alors, ont accentué la force de l'habitude, et, pour cela, il faudra fuir les occasions, changer de milieu au besoin, disperser les images tentatrices par le labeur opiniâtre, etc... On devra, au surplus, produire des actes contraires à ceux dont on avait l'habitude : plus ces actes contiendront de volonté vertueuse s'opposant avec force à la volonté pécheresse, plus la cure sera efficace. On le voit, la grande difficulté de corriger un habituel vient surtout de ce que son habitude est incrustée dans son âme et même dans son corps; dans son âme, par cette approbation coutumière de la conscience à tout ce qui favorise la passion; dans son corps, par l'accoutumance des fonctions organiques qui servent l'acte passionnel. Car une habitude suppose une succession d'actes antérieurs; et ceux-ci ont laissé, après eux, des vestiges qui deviennent comme autant d'appels à la récidive ; vestiges dans la mémoire et l'imagination par l'évocation de plus en plus prompte de l'objet tentateur avec tous les grossissements d'attraits qu'il prend à chacun de ses retours, par les remous convergents de toutes les images connexes qui se lient en systèmes d'autant plus emmêlés et fixés que se reproduit plus fréquemment l'expérience de la passion; vestiges d'ordre physiologique dans les organes qui, accoutumés par l'habitude à servir la passion, en prennent comme la détermination fonctionnelle : une certaine quantité d'énergie, employée jusqu'alors et maintenant accumulée, tend à se dépenser de nouveau. Sans doute, cette tendance n'est point contraignante. Se produirait-elle automatiquement, contre la volonté, que celle-ci n'en porterait pas la responsabilité. Il n'en est pas moins vrai que cet état organique latent, constitué par l'habitude et qui réclame une action non contredite jusqu'alors, contribue à énerver la force de la volonté. IIA-IIIv, q. ci.vi, a. 3, ad 2U".

Des analyses précédentes, il ressort que le péché de passion n'est pas aussi volontaire que le péché d'habitude.

3° *Le péché de passion est parfois péché mortel.* — Le péché de passion comporte donc une atténuation de responsabilité et de culpabilité. Mais cette atténuation du volontaire laisse-t-elle subsister une responsabilité assez complète pour donner lieu, le cas échéant, au péché mortel, ou bien faut-il penser que tout péché

causé par la passion ne pourra jamais aller au delà du péché véniel?

Sans nul doute, — et c'est la pensée expresse de saint Thomas, — le péché de passion peut être péché mortel, dans certaines circonstances qu'il faut définir.

Sans entrer dans une étude approfondie du péché mortel (voir I-IIc.14), rappelons que le péché mortel consiste à se détourner de Dieu, sciemment et délibérément, en violant sa loi, en méprisant son amour, ou tout au moins en s'en désintéressant. Le pécheur qui offense Dieu gravement rompt avec lui et pose un acte intolérable à l'amitié. IIM1. q. I x x ii, a. 2. Pour se séparer ainsi de Dieu jusqu'à cette rupture et à cette trahison de l'amour, il faut, de la part du pécheur, la pleine conscience de ce qu'il fait et le parfait consentement à ce qu'il fait. Il faut, dit saint Thomas, que la raison délibérante intervienne pour accepter, en connaissance de cause, ce péché qui consomme la séparation d'avec Dieu. Et cela suppose une parfaite connaissance de la loi de Dieu, de ce qu'elle prescrit ou défend, une claire vue de l'application de cette loi à l'acte qui est en cause et dont, avec toutes ses circonstances, on sait qu'il est prescrit ou interdit. Cette clairvoyance de l'esprit réfléchi doit être suivie, pour que s'affirme la culpabilité, du consentement parfait. Consentir à un acte, c'est vouloir efficacement et effectivement l'accomplir. La délibération morale d'un acte humain doit aller jusqu'à ce décret de réalisation et même se poursuivre dans la réalisation pour la mener à bonne fin. Toutefois, pour le dire en passant, si la réalisation du péché, une fois décrétée, se trouvait empêchée pour une cause extérieure indépendante du vouloir, le consentement intérieur visant cet acte déréglé demeurerait à l'état de désir réfléchi et consenti et par conséquent coupable. Or, ces conditions de raison délibérante et de parfait consentement peuvent se rencontrer dans la conscience à propos d'un péché de passion. Par conséquent ce péché, à condition qu'il porte sur une matière grave et bien définie comme telle, devient un péché mortel. I,IIII, q. ucxvn, a. 8.

Mais, dira-t-on, la passion, précisément parce qu'elle pèse sur la conscience, pour l'entraîner à ses fins, ne va-t-elle pas empêcher et contrecarrer cette délibération clairvoyante exigée pour qu'il y ait péché mortel? Pas nécessairement. S'il y a le cas, comme nous le verrons plus loin, de la passion violente qui trouble le jugement de conscience en précipitant l'acte déréglé, sans donner suffisamment le temps d'une mûre réflexion, il y a aussi le cas, le plus fréquent et le plus normal, où l'entraînement de la passion laisse à la raison sa libre allure et sa pleine clairvoyance. Dans une telle situation, le consentement parfait aboutit au péché mortel si, par ailleurs, il y a matière grave. La lutte, même prolongée, de la tentation et de la conscience peut fort bien laisser, au moins à certains instants de cette lutte intérieure, la parfaite lucidité requise au discernement moral. Sans doute, la conscience raisonnante en faveur de la passion tend à évincer les motifs de refus que lui oppose la conscience morale. Mais celle-ci, au sein même de cette tentative de captation, ne perd pas de vue que l'acte présenté par la passion reste nettement défendu par la loi, et qu'à le commettre on offense Dieu gravement et que l'on perd son âme. La passion, même insistante et entraînante, n'aboutit pas à aveugler la raison sur les obligations et les valeurs morales. IMI., q. x, a. 3, ad 2um.

Il arrive que, de fait, la conscience s'abstienne de délibérer, parce qu'elle ne le veut pas, parce qu'elle applaudit tout de suite à l'inclination passionnelle. Néanmoins, elle avait la possibilité de délibérer et de considérer les motifs de récuser la tentation. Cette possibilité est très certaine, puisque, par hypothèse, la

passion ne trouble pas l'exercice de la raison. Cette possibilité, dont on ne veut pas user, suffit à la culpabilité, si, s'il y a lieu par sa matière, à la grave culpabilité du péché de passion. Le pécheur habitué, dont nous parlions plus haut, s'est accoutumé à ne plus réagir, par sa conscience délibérante, contre l'entraînement de ses passions. Son parti est pris depuis longtemps : dès que la tentation surgit en lui, il l'accepte; il ne lutte point, ne raisonne point, ne contrôle pas et ne juge pas moralement l'action déréglée à laquelle il se livre. Et cela parce qu'il ne le veut pas et n'a cure de le vouloir. Son péché est donc aussi volontaire que possible, volontaire par l'entraînement habituel de sa volonté perverse auquel s'ajoute encore, pour l'intensifier, l'impulsion passionnelle qu'il prend bien garde de ne pas réprimer, puisqu'elle sert son habituelle volonté pécheresse. I*-II, q. vi, a. 7, ad 3^o.

Ainsi donc, ici que tout péché provoqué par la passion ait cette circonstance atténuante d'être moins volontaire qu'un péché de malice ou d'habitude, il reste qu'il y a des péchés de passion qui peuvent être des péchés mortels; ils ont tout ce qu'il faut pour la responsabilité volontaire. Sans doute, c'est la passion qui les a suggérés; mais, alertée, la raison délibérante a eu le temps de voir et d'apprécier ce qu'il fallait faire : agréer la passion ou la refouler. Si elle l'a agréée, c'est donc en connaissance de cause et avec un parfait consentement.

Par voie de conséquence, ces conditions du péché mortel de passion nous montrent la situation où le péché de passion, même avec matière grave, ne sera plus un péché mortel. Ce sera quand le passionné, pour des causes dont il ne sera pas responsable, ira à son péché, sans délibération suffisante et sans parfait consentement. Examinons brièvement ce nouveau problème.

1^o *Atténuation de la culpabilité dans le péché de passion* - Par le fait d'une passion antécédente, particulièrement vive, nos jugements d'action peuvent manquer de suffisante clairvoyance. Certes, une telle conscience, floue et indistincte, est assez difficile à analyser, mais elle existe. Nous l'expérimentons en nous-mêmes et nous entrevoyons sa réalité chez les autres. Une excitation soudaine de colère montée à son paroxysme nous obnubile l'esprit sur la portée de nos paroles, de nos reproches, de nos invectives. Appliqués à la riposte, que la passion nous fait croire nécessaire, nous n'entendons qu'imparfaitement les conseils d'apaisement qu'on nous donne. Notre imagination surexcitée empêche l'équilibre de notre pensée et l'enchaînement de nos réflexions. Nous acceptons les raisonnements qu'on nous tient pour nous avertir du manque d'appropos de notre attitude batailleuse, puis tout aussitôt, par nos déclarations surexcitées, nous prouvons que nous n'avons pas saisi nettement les raisons qu'on allègue. Dans cette perturbation mentale, entretenue par la passion, notre jugement moral n'a pas la sûreté désirable; il ne ressemble en rien à la conclusion d'une lente réflexion, d'un conseil intérieur qui aurait examiné les opportunités et les circonstances. Il est court, essouillé, alternativement vrai et faux, parce que notre raison ne fonctionne pas assez bien et cela, encore une fois, parce que l'exaltation passionnée l'en empêche. Cette raison voit et considère, mais elle ne peut pas bien voir, ni considérer suffisamment; elle n'aboutit qu'à un jugement insuffisant sur l'acte auquel excite la passion et auquel elle consent en ne se rendant qu'imparfaitement compte de sa gravité et de la loi qu'elle enfreint.

La part de responsabilité affectant ce péché de passion correspond à la part de volontaire qui entre dans son acceptation et cette part de volontaire correspond

elle-même à la clarté restante du jugement de conscience. IM1^o, q. i.xxii, a. 6. La proportion d'involontaire et d'irresponsabilité répond au manque de clairvoyance du jugement troublé par la passion. Celle-ci, par sa turbulence même, s'impose à la manière d'un principe extérieur et violent. L'autonomie et la liberté de l'action en sont diminuées d'autant, et c'est pourquoi cette action ne se présente pas comme entièrement responsable et volontaire. Elle sera d'autant plus volontaire et responsable que l'intensité de la passion laissera plus de clairvoyance au discernement; et elle sera d'autant moins volontaire que ce discernement sera moins clair. Inutile de dire que cette atténuation de la responsabilité comporte des degrés à l'infini.

La diminution de la culpabilité du péché de passion peut avoir d'autres causes que l'excitation virulente d'une passion involontairement surgie, causes générales qui, en tout genre de péché, sont susceptibles de donner un discernement et un consentement imparfaits.

L'imperfection peut encore résulter, et cela aussi bien dans un péché de passion que dans tout autre péché, de la connaissance imprécise ou incomplète des obligations morales. Elle provient aussi de l'incertitude ou du doute sur l'application de ces obligations aux actes qu'elles commandent ou interdisent. Des dispositions physiologiques durables, chroniques ou passagères (état maladif, nervosité, perturbation profonde par choc émotif subit et violent, etc.) influent, sans que la volonté y soit pour quelque chose, sur le contrôle plus ou moins relâché de l'esprit sur les actes. IMP', q. x, a. 3; q. lxxvii, a. 7. Les tempéraments, tant de l'ordre intellectuel que de l'ordre volontaire et passionnel, sont eux aussi, susceptibles d'amener une diminution de la culpabilité du péché de passion, parce qu'ils causeront une insuffisante clarté du jugement moral et un amoindrissement de l'énergie volontaire. - Notons enfin, sans y insister, car le sujet serait immense à traiter, qu'il y a une pathologie de la passion. Dans la conscience morbide la passion naît, évolue et se livre à ses actes par l'excitant immédiat des sensations et des images, par déclenchement instinctif; car la synthèse mentale et l'inhibition volontaire ne fonctionnent pas normalement. soit que le contrôle n'existe plus, soit qu'il soit troublé et sans pouvoir suffisant d'arrêt. Cette suppression, par lésion organique, de l'exercice de la raison, amène l'irresponsabilité des actions. *De veritate*, q. xvi, a. 3. Dans certains cas de perturbation pathologique de la conscience, une certaine responsabilité pourrait demeurer quand des actes de volonté antérieurs seraient, en partie ou en totalité, causes de l'incohérence et de l'impulsivité passionnelles.

VL La moralité n'est pas la passion. - Une étude sur la moralité et l'utilisation vertueuse de la passion ne peut être complète qu'avec l'étude détaillée de toutes les vertus morales qui entrent dans les deux cadres des vertus cardinales de tempérance et de force. Ici, nous ne pouvons donner que des aperçus généraux et sommaires. Pour saint Thomas, la passion n'est, par elle-même, ni bonne ni mauvaise moralement : c'est son usage vertueux qui la rend moralement bonne. Mais de quelle façon? Quel rôle bienfaisant, bonifiant, la passion peut-elle avoir vis-à-vis de l'action raisonnable?

1^o *La passion doit être exclue du discernement moral,*

La passion ne peut servir, du moins directement, au discernement qui doit présider à l'action. Dans cette phase de discernement, elle n'a point sa raison d'être. Elle est nuisible. La passion ne pourrait qu'empêcher ou troubler la clarté du raisonnement et du discernement. S'inspirer de sa passion, de sa sensibilité surexcl-

tec, c'est exposer son jugement à se tromper. Seul, le raisonnable <1 une action en fait la valeur morale et aussi le mérite. Agir par passion plus que par raison, amoindrit cette valeur et ce mérite, même quand l'action réussit. Et c'est le propre du vertueux de réfléchir à ses actions et de les dicter en dehors de tout parti pris passionnel. La passion est impulsion, désordre, aveuglement, partialité; la raison morale doit être modération, ordre, clarté, impartialité. *De veritate*, q. wiv. a. 7; *ibid.* ad 3u,n

La passion, il est vrai, peut précéder le discernement prudentiel, sans le troubler, ni le gêner; mais c'est lorsqu'elle-même est déjà pliée à la modération vertueuse. Une crainte tempérée peut appuyer la volonté appliquant la raison à chercher le moyen de parer au danger. De même un amour fort qui se possède lui-même, ou bien encore une tristesse vertueusement contenue peut être le point de départ d'une action méthodiquement conçue et <pii doit aboutir à la conquête d'un bien légitimement désirable ou à la délivrance d'un mal opprimant. La passion est une force psychologique; elle est désir, convoitise, ardeur. Quand elle existe en toute sa ferveur, elle ne peut qu'enrichir l'imagination et la mobiliser au service de son attrait; par là même et indirectement, elle avive les idées et les mollit en sa faveur, créant une attention privilégiée par le prenant de son objet. Sous cette attraction que crée la passion, la volonté morale corse elle-même son énergie qui devient d'un mordant irrésistible. Mais ici, nous sommes toujours dans l'hypothèse d'une passion assagie et dont la vertu, précisément, consiste à mettre son ardeur au service d'une volonté vertueuse qui respecte l'impartialité du discernement. De la sorte, la passion n'intervient point dans l'acte du discernement. Parce qu'elle est vertueuse, elle s'en exclut elle-même.

2° *La passion sert aux réalisations vertueuses.* — La passion a son rôle légitime et nécessaire dans la réalisation même de l'action morale; elle vient mêler son énergie active à l'énergie volontaire appliquant les facultés qui exécutent l'action. Quand celle-ci est décidée par l'intimation de la prudence, il n'est plus à propos de reprendre le conseil, de balancer le pour et le contre, d'évaluer à nouveau les chances de réussite. Il faut exécuter, il n'y a plus que de la force à fournir. C'est le moment unique et privilégié de la passion, elle vient à point pour aider la réalisation; elle fait corps avec la volonté appliquant les facultés exécutrices. Car la passion sensible préside à la mise en activité des mouvements corporels. Elle est le principe de la mobilité. La *transmutatio corporalis* qui, pour saint Thomas, constitue, avec l'acte appétitif, la passion elle-même, n'est pas autre chose que l'ensemble des réactions intimes et des mouvements externes qui accompagnent la passion et s'adaptent à sa tendance. Certaines passions, celles de l'irascible surtout, ont cette spécialité de renforcer passagèrement l'énergie nerveuse et musculaire. Un homme en colère a subitement ses forces décuplées; voilà qui sert bien à la lutte, à l'attaque, en quoi s'affirme souvent l'exercice de la vertu de force. q. l ix, a. 2, ad 3^{tt}W, *De niato*, q. xn, a. l; *De veritate*, q. xxvi, n. 7; *ibid.*, ad 3em.

L'expérience est pleinement d'accord avec cette théorie thomiste de l'utilisation de la passion dans les réalisations difficiles de l'action, et de l'exclusion de la passion dans la période de discernement de cette même action. Notre conduite vertueuse doit être réglée par notre raison et non par nos goûts, nos caprices de passion ou nos partis pris affectifs. Nous ne devons pas nous déterminer sous l'empire de la colère. Nos affections trop exclusives ne doivent pas aveugler nos appréciations. Les passionnés, les sensitifs, les

impressionnables, les impulsifs et les emballés sont facilement injustes. Que d'expériences à ce point de vue! La partialité de nos jugements, de nos attitudes, de nos démarches, suivant nos attraites ou nos répulsions, nos amours et nos haines, nos contentements ou nos humeurs chagrines, est quelque chose d'inouï. C'est quasi-miracle que d'y échapper. En revanche, il suffit d'analyser un état d'âme où la joie et l'enthousiasme viennent renforcer une volonté généreuse en face des difficultés d'une entreprise pour saisir comment la passion peut corroborer l'énergie volontaire et lui donner un mordant irrésistible. L'exaltation passionnée de toute la personnalité émue communique une force d'élan à la volonté réalisatrice. Nos devoirs et nos tâches sont facilités par le goût et la complaisance qu'y rencontre notre sensibilité. A certaines heures, il est bon de Vibrer tout entier pour ; lier, de toute son âme, à la conquête du bien.

Une analyse complète des vertus de la tempérance montrerait que, seule, la modération vertueuse des passions du corps upiscible permet le judicieux discernement et la conscience morale. L'analyse des vertus de la force montrerait quelles ressources d'énergie apporte à l'action morale la modération des passions de l'irascible. N'oublions pas, non plus, que ces vertus de force et de tempérance peuvent être « infuses », données par Dieu avec la charité surnaturelle et par conséquent servir la réalisation de notre sanctification.

3° Le « juste milieu » vertueux dans la passion. — Si la raison morale s'empare de la passion pour activer les réalisations vertueuses, elle ne pourra l'utiliser qu'à un degré d'intensité convenable, c'est-à-dire très exactement mesuré à ses fins. Ce degré sera nécessairement un « juste milieu » entre des degrés extrêmes qui seraient impropres à l'emploi vertueux parce que ni l'un ni l'autre ne serait raisonnable. Punir avec une féroce brutalité dépasse la mesure raisonnable, par excès intempestif. Réprimander et punir mollement sans prendre à cœur les délits commis devient également inadmissible, mais celle fois par défaut. Si la passion est raisonnablement utilisable, il faut qu'elle soit utilisée raisonnablement et, par conséquent, qu'elle soit amenée au point convenable de parfait rendement, appropriée aux diverses circonstances de l'acte vertueux qu'elle doit envelopper de son animation. Ce mode de raison, dont va s'imprégner la passion sous la direction et la clarté de la raison réfléchie, va nécessairement imposer une « mesure » à la passion elle-même.

Or, être mesuré suppose que l'on n'excède ni en trop ni en pas assez la mesure et que l'on est en exacte conformité avec elle. Dans les travaux techniques, la raison de l'artisan qui confectionne son œuvre est la règle idéale qui mesure les dimensions et proportions de cette œuvre; par exemple, l'architecte ne commande l'exécution d'une maison qu'après avoir établi un plan minutieux de l'édifice à construire, selon le cubage, les dimensions et les proportions qui sont nécessaires. Si la maison, une fois achevée, répond au plan, nous dirons que tout y est bien, parce que tout y est raisonnablement compris *. *De virtutibus*, q. i. a. 13. L'action morale est, à sa manière, une œuvre d'art, du moins une œuvre rationnelle, la prudence lui règle d'avance et en dicte avec sagesse la proportion et la mesure; car l'homme est raison et tout ce qu'il fait doit porter la marque de la raison. Si l'action morale se réalise ainsi selon le type qu'en donne la raison prudentielle, si, par exemple, la passion entre dans l'exécution d'un acte vertueux, avec le dosage, l'usage et l'adaptation opportune, cette passion porte en elle le mode même de la raison; elle a l'adaptation et, si j'ose dire, les dimensions et les proportions de l'acte parfaitement bon. Chez elle

aussi, tout devient « raisonnablement compris ». I-I-II°, q. 1 xfv, a. I; *De virtutibus*, q. i, a. 13.

Assouplie à un mode humain, réglée par la raison, voilà la passion morale, bonne à l'emploi vertueux. Elle réalise ainsi un « juste milieu », mais non pas un juste milieu de « médiocrité » au sens d'un moindre bien. Au point de vue moral, ce « milieu » de raison représente au contraire ce qu'il y a de plus pariait. Il n'y a rien de plus raisonnable que d'user modérément de la colère dans l'indiction d'une punition, ou bien de contenir sa force et de la déployer à bon escient dans une entreprise difficile. Se laisser emporter par une colère folle ou se montrer violent et bravache représente évidemment une intensité de passion psychologiquement plus forte, puisqu'on s'agite tumultueusement au point d'en perdre le bon sens; mais, une telle allure donnée à la passion, sans contrôle ni modération, est plutôt de la médiocrité morale, du moins bon. Le juste milieu entre le défaut et l'excès devient ici un maximum de raison. Celle-ci dicte le mode que doit avoir la passion dans les circonstances où elle sert : c'est donc pour la passion la plus haute perfection qu'elle puisse atteindre. Pourquoi dirons-nous de quelqu'un qu'il a la vertu de force? Est-ce parce qu'il est mou à l'action, sans ardeur ni vaillance? Est-ce parce qu'il se lance avec témérité en gaspillant tout de suite ses réserves? Le fort n'aura ni l'une ni l'autre de ces altitudes; il s'appliquera à vaincre les difficultés les unes après les autres, donnant juste l'élan qui convient pour assurer la victoire. *De virtutibus*, q. t, a. 13, ad 5°, 6°, 8e", 11e°, 15°-»;

Il faut bien comprendre que l'utilisation rationnelle de la passion en exige la « rationalisation », tout au long de la durée de son emploi. La passion, par elle-même, n'a pas de jugement pour se conduire et s'adapter. elle n'est que tendance et impulsion. Si elle se jette tout de suite en avant, elle s'épuise bientôt et ne vaut plus rien quand de nouvelles difficultés surgissent qu'elle n'avait pas prévues. Il ne suffit pas de partir avec une superbe audace; il faut persévérer, soutenir l'effort, résister patiemment. Que d'emballés sont vite déconcertés par une lutte qu'ils n'avaient pas envisagée si longue et si compliquée. La passion vertueusement utilisée s'adapte au persévérant contrôle du discernement moral. Celui-ci prévoit les obstacles, compare les moyens de défense ou d'attaque, il sait ce qu'il peut et ce qu'il doit à telle ou telle phase de l'entreprise. Pour avoir regardé en face et mesuré tous les périls, il les affronte avec plus d'à propos et parfois s'en tire plus aisément qu'il ne l'escomptait. Ia-II°, q. xi.v. u 4.

Parce que la raison, en jugeant de ce qui convient ou ne convient pas, doit maîtriser la passion en l'adaptant continuellement, ce serait chimère d'envisager le juste milieu rationnel comme une sorte de donnée fixe, rigoureuse et mathématique. Il doit être la souplesse même et c'est l'art de la vertu en même temps que sa droiture que d'acclimater la passion à toutes les exigences du bien de l'action parfaite. Cette exacte proportion du raisonnable dans l'usage vertueux de la passion est fort variable. Les circonstances des personnes, des situations et des événements en donnent la règle et la mesure. Quelquefois, la nature de la passion commande la façon de l'utiliser. Ainsi, il faudra apaiser, calmer les passions de désir et de convoitise, même orientées au bien, parce qu'elles sont aisément fougueuses et toujours prêtes à dépasser la mesure. La vertu de tempérance qui régleme ces passions cherche son juste milieu, surtout en refoulant et en comprimant ce qu'il y aurait de facilement excessif et de trop ardent. Au contraire, la vertu de force, parce qu'elle implique tension et ténacité, a besoin d'exciter et de provoquer. Aussi, la passion s'accuse-t-elle chez

elle, avec plus d'intensité et de tumulte. *De virtutibus*, q. i, n. 13, ad 13U°.

On le voit donc, le juste milieu de la passion morale est œuvre de souple raison. Rien n'a besoin d'être aussi infiniment nuancé que ce vertueux usage de notre sensibilité. Du moins, ce sera une grande perfection morale que de ne pas être livré à ces à-coups d'une émotivité intempestive, à ces exaltations ou à ces dépressions que l'on rencontre parfois chez, les meilleurs, alors même qu'ils sont animés de bonnes intentions et accomplissent des œuvres excellentes. C'est une perfection morale d'être ferme sans violence, d'allier la mansuétude à la sévérité, la douceur à la patience, l'amabilité à la gravité. Être tout d'une pièce, sans animation, ni émotion, ou bien être exalté et trépidant, même quand on ne veut que le bien, empêche souvent de le faire aussi parfaitement qu'on le désire. Pour avoir toute sa valeur morale au service des réalisations vertueuses, la passion doit être disciplinée à fond dans son mouvement intime comme dans toutes ses manifestations extérieures.

4° *La passion et le mérite moral*. — Une fois modérée et rendue docile, la passion sert la vie morale en aidant à l'accomplissement du devoir.

Mais cette assimilation à la raison n'est pas une œuvre aisée. Et, précisément, à cause de cette résistance qu'oppose la passion à se laisser mater et adapter, ne pourrait-on pas dire que, une fois moralisée et devenue pratiquement une œuvre raisonnable, la passion acquiert une valeur morale particulière? Là où la victoire est plus difficile à remporter, le mérite n'est-il pas plus grand? N'est-ce pas la preuve que la volonté a été plus énergique et plus endurante? L'impulsion prime-sautière de la passion, l'élancement des tentations, le tiraillement intérieur qu'excitent en nous nos impressions de sensibilité et surtout cette poussée lancinante ou violemment ardente de la passion, qui vise droit son acte sans se soucier des objurgations de notre conscience, supposent une singulière vigueur de volonté, quand celle-ci pandonne à plier au joug moral cette passion aux allures indépendantes et excessives.

Si nous entendons le mérite au point de vue naturel, il est manifeste que, plus il y aura de difficulté à soumettre la passion, plus il y aura de mérite, c'est-à-dire plus de volonté, à condition toutefois que nous ne soyons pas responsable de cette difficulté même. La résistance qu'oppose la passion à être gouvernée par la raison peut provenir de dispositions corporelles ou de circonstances involontaires. Prenons l'exemple de la concupiscence vis-à-vis de laquelle l'effort moral consiste surtout à réprimer des tentations particulièrement alléchantes et entreprenantes. Il y a des tempéraments qui, sous ce rapport, subissent de violents assauts. Dans ce tempérament physique, il faut faire entrer les dispositions organiques héréditaires ou acquises, les dispositions corporelles, chroniques ou passagères, quelle qu'en soit la cause prochaine ou éloignée (cause supposée involontaire), l'Age, le sexe, les influences climatiques, etc., toutes choses qui ont leur répercussion sur l'excitation ou le ralentissement des fonctions liées à la sensibilité émotive. A ces causes corporelles, provocatrices de passions internes, on doit encore ajouter des causes circonstancielles, indépendantes du vouloir : état de vie, profession, milieu, relations obligées, occasions inattendues, rencontres fortuites. Il y a des situations de fait, de métier, de ministère, qui donnent à certaines personnes des occasions de tentations que d'autres personnes ne connaissent pas. Dans ces divers cas (dispositions de tempérament, conditions physiques individuelles, situations occasionnelles, circonstances de milieu, de fonctions, etc.), nous supposons que la particulière intensité de la passion ne vient aucunement

de la volonté. lui pareille hypothèse, plus il y aura de difficulté à vaincre la concupiscence et plus cette victoire aura de mérite au sens naturel du mot. Car la volonté de résistance et par conséquent l'amour du bien moral qui l'appuie auront plus de vigueur et d'intensité.

Au lieu de ce cas d'une passion dérégulée qu'il faut réprimer, on peut envisager le cas d'une passion dont la tendance peut s'allier avec une volonté monde et que celle-ci s'agrège pour renforcer son élan. Or, j'les dispositions corporelles fixes ou passagères peuvent rendre plus difficile cette utilisation vertueuse de la passion. Parce que, aujourd'hui, je suis mal disposé physiquement, accablé ou énervé, je suis porté à mettre moins de cœur et d'enthousiasme à ma tâche, à donner moins de marques sensibles d'amitié à mes proches, à ne pas assez me contenir dans les réprimandes, d'ailleurs justes, que j'adresse à quelqu'un. Et si, pourtant, par vaillance de volonté vertueuse, j'arrive, quand même, à me contenir, à accomplir mon devoir avec cœur, à montrer de l'aménité et de la douceur, je déploie, dans ces victoires sur ma sensibilité revêche, un courage de conscience et de vertu plus méritoire que si mes nerfs étaient plus calmes et ma sensibilité moins excitée. Si donc la difficulté de refouler, de gouverner ou d'utiliser la passion provient de dispositions organiques ou de toute autre cause involontaire, le fait de dominer la passion sera d'autant plus méritoire que la difficulté aura été grande.

Il en serait autrement si les dispositions organiques ou ces occasions de tentations capiteuses étaient directement ou indirectement voulues. Nous l'avons dit, la passion peut être provoquée par les sensations, les images, les souvenirs, les excitants absorbés dans la nourriture ou le breuvage, et par toute modification du dispositif physiologique de l'émotivité. Supposons donc que l'on soit responsable d'une hyperexcitabilité passionnelle et que, dans ces conditions, la volonté réveillée de ses complaisances par les reproches de la conscience se retourne pour combattre la tentation et apaiser la passion, il ne pourra être question, si la victoire a lieu, d'un mérite moral plus grand, sous prétexte que la lutte aura été plus pénible.

Il en sera de même d'une passion que l'on aura rendue plus véhémence, non pas précisément en favorisant le dispositif corporel de l'émotivité, mais par d'autres causes provenant de la volonté. Posons donc le cas : c'est notre faute si la tentation qui présente nous assaille est plus forte que ne le réclameraient son objet, notre tempérament ou les circonstances extérieures. D'où peut venir cette accentuation de véhémence? De péchés antérieurs, d'habitudes enracinées ou même, si l'on veut, d'une mauvaise volonté passagère qui accepte la tentation et la retient avec complaisance. Ici, nous sommes cause de la violence de cette tentation. Et si, quand même, par volte-face morale, il nous arrive de lutter contre la tentation et de la vaincre, le mérite de cette victoire ne saurait plus être proportionné à sa violence. Quand on parle de la lutte contre les passions, de ses difficultés et du courage qu'elle réclame, il faut bien voir, pour une équitable appréciation, dans quelle mesure on est responsable de ces difficultés. Aucun individu ne ressemble à un autre sous ce rapport; nos tempéraments sont inégaux, nos situations de conscience diffèrent, et par conséquent aussi nos responsabilités et nos mérites.

A l'inverse, se présente le cas d'une diminution dans l'intensité de la passion et par conséquent d'une moindre difficulté à la dominer ou à l'utiliser moralement. Concluons-nous qu'en pareil cas, et en toute hypothèse, le mérite sera diminué? Non pas. Les deux points de vue, envisagés plus haut au sujet de la passion plus intense, reviennent ici au sujet de la passion

moins intense. La question d'ores et déjà est celle-ci : cette moindre intensité est-elle volontaire ou non, est-elle responsable ou ne l'est-elle pas? — Si cette moindre intensité n'est pas volontaire, si elle résulte du tempérament, de l'âge, des conditions de santé, de dispositions organiques fixes ou passagères qui atténuent la passion, sans que la conscience morale y soit pour rien, certes il y aura toujours mérite moral à gouverner sa sensibilité, mais ce mérite sera moins grand, parce que la volonté n'aura pas à déployer autant d'énergie que dans le cas d'excitabilité virulente causée par des dispositions organiques ou par des circonstances totalement involontaires. — La diminution de l'intensité passionnelle peut avoir une cause volontaire et morale, par exemple l'assagissement vertueux, les bonnes habitudes contractées. Dans ces cas, la concupiscence n'a plus, normalement, que des tentations atténuées, la vertu de tempérance s'est affermie et enracinée. Les assauts sont plus rares, moins violents; cette paix relative est le résultat des efforts antérieurs successifs. Si ce vertueux a moins à combattre, parce que maintenant la tentation est plus faible, va-t-on lui accorder moins de mérite qu'au début de sa conversion morale, quand, à peine évadé de l'esclavage de ses passions, il se débattait dans de violentes tentations? Ici, l'apaisement passionnel est le fruit d'un extraordinaire et persévérant courage volontaire qui implique, par conséquent, le maximum du mérite.

Cet équilibre vertueux peut être le résultat non seulement de l'accoutumance morale, mais du secours divin. Supposons une conscience surnaturelle où habitent la grâce sanctifiante, la charité pour Dieu et par conséquent les vertus morales « infuses » : cet appoint d'énergie surnaturelle est une nouvelle garantie contre la concupiscence. Au surplus, la vertu « infuse » peut voir augmenter en elle cette force de répression, comme augmente elle-même la charité pour Dieu qui l'anime et qui, par sa ferveur progressive, contre-balance peu à peu l'attrait de la concupiscence. Cet amortissement passionnel, résultat de la vertu et de la perfection morale ne peut pas équivaloir, c'est de toute évidence, à la diminution du mérite. 11*-11% q. c. l. v., a. I, ad Iun.

5° *Le mérite surnaturel de la passion devenue morale.*

— La plus-value du mérite afférent à la passion morale peut être entendue, comme nous venons de le faire, du point de vue naturel, et elle se résume ainsi : le mérite est plus grand là où la difficulté de gouverner la passion est plus grande, parce que la volonté doit s'y affirmer plus énergique, avec un amour plus fort et un goût plus prononcé du bien. Mais, à côté du mérite naturel d'un acte moral, il y a, le dépassant, le mérite surnaturel.

Je supposerai connue la doctrine théologique du mérite surnaturel. Je rappelle toutefois que ce mérite vaut seulement pour la conscience, animée par la foi, possédant l'étal de grâce et la charité pour Dieu. De la part de celui qui doit être bénéficiaire de la récompense divine, l'acte méritoire doit être pleinement volontaire, offert à Dieu dans la spontanéité et la liberté de l'amour. *De veritate*, q. xxvi. n. 6. Ce n'est donc pas la quantité, ni même la qualité de l'énergie volontaire au point de vue naturel qui fait le mérite surnaturel, mais c'est la générosité de l'amour qui inspire les actes offerts à Dieu comme preuve de fidélité. On peut résister vaillamment, pour des motifs humains très élevés, à de violentes tentations, sans aucun mérite surnaturel, si l'on n'aime pas Dieu à travers ces renoncements, ou si la charité est tellement tiède que l'on n'ait cure d'offrir à Dieu, en l'aimant, cette lutte intime contre la tentation. Ce n'est donc pas la vaillance de la volonté humaine, ni la somme de sacrifices qu'elle implique qui est la raison du plus ou moins de mérite devant Dieu, mais seulement la proportion

d'intensité de la charité qui vient substituer son inspiration à tous les motifs humains et imprégner d'amour ce que Ton fait pour Dieu. Dans l'hypothèse de la charité vivifiant la conscience, la difficulté de dominer une tentation particulièrement vive exigera une charité plus intense. Le mérite sera plus grand, non pas en proportion de la difficulté, mais de la charité nécessairement plus intense, car résister à des attraits et à des amours contraires suppose que l'amour s'amplifie et s'exalte au-dessus de lui-même pour imposer sa victoire.

Cela dit, sans entrer dans le détail des difficultés soulevées par la question du mérite, voyons si la passion peut prendre valeur de mérite surnaturel.

Pour être méritoire, disions-nous plus haut, un acte doit être volontaire, pleinement libre, sans parler de l'étal de grâce qu'il suppose. Dieu pourrait-il agréer ce que nous ne lui offririons pas de plein gré? Cette spontanéité aimante, cette gratuité du don, voilà le geste, amical par excellence, qui attire la complaisance de Dieu et mérite ses dons et tout particulièrement l'accroissement même de l'amour. Or, à la considérer en elle-même, la passion n'est pas un acte volontaire : c'est un acte de l'appétit sensible, dont l'homme est loin d'être toujours le maître et qui n'attend pas, pour exister et souvent troubler la conscience, la ratification de celle-ci. De telles passions qui préviennent la volonté ne sauraient être méritoires. C'est donc seulement par l'endroit où elle serait engagée dans un acte libre et volontaire, que la passion pourrait participer au mérite. Mais tout dépend de l'angle d'incidence sous lequel la passion rencontre le vouloir. *Ibid.*

Les mouvements premiers de sensibilité qui surgissent en nous, avant toute délibération, par le seul fait des sensations et des images involontaires, ne sont donc pas méritoires. Ils viennent en nous automatiquement, par excitation imprévue, au hasard des sensations et des images. A l'instant où ils se produisent et avant qu'ils n'entrent dans la conscience réfléchie, la charité ne saurait s'en emparer pour les offrir à Dieu. — Mais, nous le savons, les premiers mouvements de sensibilité alertent vite la conscience, qui doit alors les repousser, s'ils sont déréglés, ou les modérer, si leur tendance est moralement acceptable. — Dans le premier cas, la tentation déréglée devient l'occasion, pour la volonté vertueuse, de refuser le mal, et si l'amour de Dieu entre comme motif de ce refus, cet acte de résistance devient méritoire, et d'autant plus qu'il y faut déployer plus de courage. Ces provocations sensuelles donnent à la chasteté de prouver sa fermeté et de gagner d'autant plus de mérite que les assauts sont plus violents. — Dans le second cas, la passion fait tout de suite corps avec la volonté pour renforcer son élan. Par exemple, le désir de manger, quand le moment en est venu et quand on a faim, amène tout de suite la volonté d'aller prendre son repas. Un mouvement de mécontentement éprouvé en face d'un manque d'égards nous suggère aussitôt de ne pas tolérer celle impolitesse. Ces vouloirs, approuvés par la conscience morale, deviennent méritoires si la charité pour Dieu les inspire. Mais alors, dans ce cas comme dans le précédent, la passion n'est pas elle-même méritoire, mais seulement l'occasion d'actes méritoires, *Ibid.*

La passion ne précède pas toujours le vouloir, et nous connaissons les deux manières pour elle d'être en séquence de la volonté : vibration de la sensibilité par répercussion de vouloirs intenses, puis sensibilité volontairement provoquée par la volonté ou du moins grée et entretenue par elle pour corroborer l'effort des réalisations vertueuses.

Le contre-coup des sentiments forts dans la sensibilité n'a pas de quoi donner à l'émotion de celle-ci une valeur morale propre, car cette émotion est spon-

tanée. immédiate, quasi réflexe. Nos enthousiasmes de vertu ou notre ardeur aux laborieuses entreprises nous secouent et nous font vibrer; cette vibration est signe manifeste de l'intensité de ces volontés tournées au bien; elle en souligne aussi le mérite. *Ibid.*

Mais, ordinairement, dans la conscience vertueuse, cette sensibilité spontanément provoquée est aussitôt utilisée par la volonté pour aller avec entrain aux difficultés de l'accomplissement du devoir. Au besoin, même lorsqu'elle ne surgit pas spontanément pour suivre les sentiments supérieurs, la passion peut être excitée directement, pour aider les réalisations. Cette fois, la passion est pleinement volontaire; la volonté morale la prend à son compte, entretient sa force, modère et assouplit son élan pour le service de ses intentions droites. Sans doute, à proprement parler, c'est la volonté vertueuse qui est elle-même méritoire, mais cependant, en dominant la passion et en la façonnant à l'emploi vertueux, elle lui communique de son propre mérite; c'est pour Dieu et en attrait de son amour que l'on va au bien, non seulement avec sa froide raison et sa volonté austère, mais avec toute son âme. *Ibid.*

Mais alors, est-ce la passion, ainsi vertueusement utilisée, augmente-t-elle le mérite de l'acte vertueux lui-même? — Dans la passion qui n'est que le contre coup des convictions fortes et des sentiments intenses de la conscience morale, on comprend, puisque ce n'est pas la volonté qui stimule ainsi la passion, que celle-ci n'augmente pas le mérite; elle signifie seulement, par son émoi, l'intensité de la volonté vigoureusement et efficacement tendue vers le bien. Si, par ailleurs, cette volonté est animée par la charité, la sensibilité qui en émane signifie également l'excellence du mérite surnaturel qui est le fruit de cette charité. — La passion, directement provoquée pour aider l'accomplissement du devoir est, évidemment, elle aussi, le signe de l'entrain vigoureux de la conscience; mais elle fait plus que « signifier » l'excellence du mérite; elle ajoute au mérite de l'acte Vertueux la valeur de son propre mérite. IM Ie*, q. xxiv, a. 3, ad Ium; *ibid.* ad 3um. Dans la conscience surnaturelle, la vertu « infuse » de tempérance et la vertu « infuse » de force viendront assouplir à ce point notre affectivité que celle-ci sent prêle, non seulement à refouler ses impulsions désordonnées, mais à mettre toute son énergie au service de l'amour de Dieu, de l'obéissance à sa loi.

La passion peut donc devenir morale, vertueuse et méritoire. Son utilisation pour la réalisation parfaite de nos devoirs est obligatoire. Ce n'est pas du facultatif, du toléré, mais du nécessaire. Comprimer la sensibilité jusqu'à l'exténuer ou l'empêcher de paraître, ne pas accepter son rôle normal dans l'action humaine, c'est contre nature. Chez celui qui ordonne ses actions sous la dépendance du discernement prudentiel, la passion qui se lève spontanément avec le vouloir et peut raisonnablement être provoquée par lui à bon escient, participe à cette rationalité, puisqu'elle sert l'exécution de l'acte dicté par la raison. Cette direction rationnelle imprègne la passion, la modère et la met au « juste milieu ». La passion devient elle-même raisonnable, vertueuse et morale. Si elle manque, à l'instant où elle serait normale, opportune, c'est la preuve que l'action n'est pas complètement raisonnable et qu'elle n'est pas dictée avec tout ce qui lui faut pour réussir, avec cet appoint de sensibilité qui est requis pour vaincre les difficultés de la réalisation.

Dans la morale thomiste, la passion n'est pas un pis-aller, une sorte de continuel obstacle et de trouble-fête, dont il faut se garer à tout prix. Ce n'est pas un déchet, mais une manifestation de dignité humaine, puisqu'elle peut devenir raison et servir l'ordre moral. Il faut la louer quand elle est à sa place et joue son

rôle bienfaisant. Quand elle sort d'une vertu · infuse · sous l'inspiration de la divine charité, non seulement elle enrichit notre vie monde, niais elle devient surnaturellement méritoire; Dieu s'y complaît, puisqu'elle est l'instrument du bien, et il la récompense. Il faut pousser, jusqu'à ce résultat surnaturel, l'utilisation vertueuse de la passion.

C'est toute la seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin que nous avons consultée pour rédiger cet article. Voir particulièrement : I-II*, q. ix. a. 2; q. xvn, a. 7; q. xxii-XLVIII (traité des passions); q. I v i i i ; q. I i x ; q. i. x i v , a. 1 et 2; q. I x x v i i ; q. i. x x v i n ; — II*-II-, q. cxxfii-CLXX (traités de la force et de la tempérance). — Autres œuvres de saint Thomas à consulter : *Quicsl. disput. : De malo*, q. III, a. 10, 11, 12, 13; q. vu, a. 6; q. vni-xv (*De vitiis capitalibus*); *De virtutibus*, q. i, a. 4; *De veritate*, q. xxv (*De sensualitate*); q. xxvi (*De passionibus anima*·).

H.-D. Noble, *L'éducation des passions*, Paris, 1920; *La conscience morale*, in-12. Paris, 1923; *L'^s passions dans la vie morale*, t. i : *Psychologie de la passion*; t. II : *Moralité de la passion*, 2 vol.. Paris, 1931 ; *Les (motions*, dans *llevue des sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p. 312-326; *La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas*, *ibid.*, 1908, p. 225-215. 466-483; *L'état agréable*, *ibid.*, 1910, p. 661-677; *Le plaisir et la foie*, *ibid.*, 1911; p. 689-707; *La connaissance affective*, *ibid.*, 1913, p. 637-662; *La responsabilité passionnelle*, *ibid.*, 1926, p. 635-663; /xi *moralité de la passion*, *ibid.*, 1931. p. 259-275; *L'évolution des états affectifs*, *Hev. de philosophie*, 1911, p. 281-315; *Iai nature dr la passion d'après saint Thomas*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1925, p. 651-668, 1926, p. 55-76; *Des diverses passions*, *ibid.*, 1926, p. 259-278; *La passion ct la sensation*, *ibid.*, p. 447-160; *Comment la passion enjôle la volonté*, *ibid.*, p. 635-663; *La passion au service de la conscience morale*, *ibid.*, 1931, p. 28-38; *Le tempérament passionnel d'après saint Thomas*, dans *Hev. thomiste*, 1930, p. 97-127; *Le péché de passion*, *ibid.*, 1930, p. 329-353; *Psychopathie et responsabilité*, *ibid.*, 1931, p. 47-93.

Sur la psychologie de la passion, les tempéraments passionnels et la pathologie de la passion, on consultera : G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. it, Paris, 1924; P. Malapert, *Les éléments du caractère*, Paris, 1877; A. Delmas et M. Boll. *La personnalité humaine, son analyse*, Paris, 1922; Dr Paul Carton, *Diagnostic el conduite des tempéraments*, Paris, 1926; Dr Léon Marc-Aulilîe, *Les tempéraments*, dans *Nouvelle revue française*, 1926; Dr Léopold Lévi, *Le tempérament et ses troubles*, Paris, 1930; M. Nathan, *Manuel élémentaire de psychiatrie*. Paris, 1930; M. Ijiigncl-Lavastlne, *La méthode concentrique dans l'étude des psychonévroses*, Paris, 1929; Gilbert Ballet, *Traité de pathologie mentale*, Paris, 1903; M. IJiigncl-Uivastlnc, André Barbe et Delmas, *La pratique psychiatrique*, Paris, 1919; E. Dupré, *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, Paris, 1925; D' Jean Vlnchou, *txs déséquilibrés et la vie sociale*, Paris, 1929.

IL-D. Noble.

PASTOR, évêque en Galécic, dans la première moitié du v. siècle. — Gennadc mentionne · un évêque Pastor qui a composé un petit livre en forme de symbole, lequel contient, en quelques sentences, à peu près toute la doctrine ecclésiastique (*totam pene ecclesiasticam credulitatem*) ; il y anathérnatisc, avec d'autres opinions perverses qu'il condamne sans en mentionner les auteurs, les priscillianistes nommément désignés par le nom de leur chef. » *De vit. ill.*, 76 (77), P. L., I. I v i i i , col. 1103. Il y a toutes raisons de penser que ce Pastor est le même personnage dont la *Chronlque* d'Hydatius mentionne l'ordination (sans dire pour quel siège) en 133 : *In conventu Lucensi (Lugo), contra voluntatem Agratti, Lucensis episcopi. Pastor et Syagrius episcopi ordinantur*. P. L., t. i.i, coi. 880 B. Le livret de Pastor était considéré comme perdu, quand, presque simultanément et, semble-t-il, indépendamment, deux critiques, F. Kattenbusch, d'une part, dom Morin, de l'autre, ont proposé de reconnaître cet opusculc dans la profession de foi attribuée, par les diverses collections canoniques, à un concile de Tolède

de 447. Cette profession de foi, Denzinger-Bannwart, n. 19 sq., insiste avec force sur la distinction des personnes divines dans la Trinité, et affirme la double procession du Saint-Esprit *a Patre FiUoque*. Son enseignement sur l'incarnation se résume dans la formule : *l'ilium Dei, Deum natum a Patre ante omnino principium, sanctificassc uterum Marne virginis atque ex ea verum hominem sine nirtli generatum semine suscepisse*. Il y a donc en Jésus-Christ deux natures, dans l'unité d'une personne. La formule insiste également sur la réalité de l'humanité du Christ et de ses actions et passions. D'autre part, elle appuie sur cettc vérité qu'on dehors de l'indivisible Trinité il n'existe Yien qui puisse prétendre à la divinité : *pnréer hanc, nullam credimus divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicupis, quic Deus esse credatur*; et encore sur le fait que le Fils de Dieu est le Dieu de toute la création, *Deum omnis creatura: appellari*; que Pâme humaine n'est point une émanation ni une partie de la substance divine, mais qu'elle est créée par la volonté de Dieu. (Lesaffirmations s'opposent, de toute évidence, au priscillianisme. Et c'est à quoi tendent également les 19 anathématismes qui s'ajoutent à la profession de foi; cf. surtout n. 1,5, 6, 9, 10, 12, 13, 17. 18. Aucun de ces anathématismes ne nomme le patron de l'erreur condamnée, à l'exception du 19· : *quis in erroribus Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutare baptismi contra sedem sancti Petri faciat, a. s*. Comme on le voit, ce texte dogmatique est intéressant à bien des points de vue : question du *FiUoque*, formule de l'incarnation, détermination exacte de ce que l'on entend par priscillianisme.

Il correspond, d'ailleurs, fort exactement au signalement donné par Gennadc du *libellus* de Pastor, en particulier à ce que dit celui-ci du dernier anathématisme, qui seul porte le nom de l'auteur de la secte. La seule difficulté est que, dans la tradition manuscrite, le nom de Pastor n'est jamais exprimé, le texte figurant comme le symbole d'un concile plénier tenu à Tolède sur l'ordre du pape saint Léon. A quoi l'on pourrait dire, comme le propose F. Kattenbusch, que Pastor aurait pu être le rédacteur de cette décision conciliaire, circonstance que Gennadc aurait connue. Mais les preuves données par dom Morin et confirmées par K. Kûnstle semblent bien établir que ce concile plénier de Tolède de 447 n'a jamais existé; les historiens ecclésiastiques modernes qui en parlent ne le connaissent précisément que par la pièce en question, au titre de laquelle ils ont donné une précision qu'elle n'a pas dans l'original. Bien n'empêche donc de considérer notre texte comme émanant de l'autorité exclusive de l'évêque Pastor. Comme, pendant une période de plus de 150 ans, fait remarquer justement K. Kûnstle, on ne put tenir aucun concile, on se vit obligé d'employer dans la lutte contre l'hérésie des *Professiones*, des *Sermones*, des *Expositiones fidei* d'ordre privé, mais qui se faisaient remarquer par leur heureuse facture. Ce fut le cas pour le *Quicumque* et pour d'autres formules, les *Toletanae*, ill, iv, vit xi; ce fut aussi le cas pour le texte de Pastor qui, d'ailleurs, promu à cette dignité, ne tarda pas à perdre son nom.

Texte dans Denzmgcr-Ikinnuarl. n. 19-38, et mieux dans K. Kûnstlc, *Antipriacilliana*, Fnbourg-cn-B., 1905, p. 40-15. — *Fimlcs* ; Dom Morin, *Poslor cl Syagrius, deux écrivains perdus du I · siccle*, dans *IUVuc bcnédicltne*, t. x. 1893, p. 384-390 (cf. *ibid.*, t. xn, p. 388); F. Kattenbusch, *Dos ajK>aolisch? Symbol*, f j. I cip/ig. 1894, p. 158. 407; O. Bardenheuer, *Altkirchliche Ltleralur*, t. m, 1912. p. 414; M. Schanz, (*iesch. der rôrn. Lilcralur*, t iv, 1" part.,2* édit., 191 L p.3Sl. Cf. I lefele-Leclercq *Histoire des conciles*, t. il a, P'iiS. p. 1.82

É. Amann.

«

T. — XI — 71

PATARINS, hérétiques du Moyen Age. — Le nom de patarin, diversement écrit (*patarinus*, *paterinus*, *patrinus*, *patharista*, *patarellus*, en français. *pata-tin*, *patelin*) est employé d'abord, au xⁿ siècle, comme synonyme de cathare (albigéois), en attendant qu'il s'applique aux x^m et xiv^e siècles à toutes sortes d'hérétiques, comme cela était arrivé antérieurement pour le mot « bougre ».

Sa synonymie avec cathare «est clairement indiquée dans le can. 27 du IIP concile général du Latran (1179) : « Quoique l'Eglise... se contente d'un jugement sacerdotal et qu'elle n'emploie pas les exécutions sanglantes, elle est cependant aidée par les lois des princes, afin que la crainte d'un supplice temporel oblige les hommes à recourir au remède spirituel. Comme, donc, les hérétiques que les uns nomment *cathares*, les autres *patarins* et les autres *publicains*, ont fait de grands progrès dans la Gascogne, l'Aquitaine, le pays de Toulouse et ailleurs, qu'ils y enseignent publiquement leurs erreurs et tâchent de pervertir les faibles, nous les anathématisons avec leurs protecteurs, etc. » Mansi, *Concilia*, t. XXII, col. 231-232. La présence à ce concile d'évêques des régions ci-dessus visées exclut toute chance d'erreur. Cf. Devic et Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, 2^e éd., t. vi, Toulouse, 1879, p. 86. Ce texte paraît être le premier où l'assimilation soit faite de manière aussi précise.

Il faut, en tout état de cause, distinguer ces patarins-cathares du xⁿ siècle, des patarins qui apparaissent, au milieu du xi^e siècle, à Milan et dans l'Italie du Nord. Les membres de la *Pataria* milanaise sont des catholiques zélés, très animés contre les abus ecclésiastiques de leur époque et soutenus dans leur action par plusieurs papes successifs. Il est assez difficile d'expliquer comment leur nom est passé aux sectaires néo-manichéens du siècle suivant. Faut-il penser à une simple allitération qui a fait passer de *cathares* à *patares* ? Il y a des transformations onomastiques plus surprenantes, comme celle de *paucien*, devenant en définitive *publicain*. On a cherché d'un autre côté. Le nom de *patarin* avait été donné aux zélotes milanais par leurs adversaires, comme une appellation injurieuse : *eis paupertatem improperantes*, *patibinos*, *id est pannosos vocabant*, dit Bonizo de Sutri, *Liber ad amicum*, l. VI, début. *P. L.*, t. ct., col. 825 C. Quoi qu'il en soit de l'étymologie du mot, que les tout premiers historiens du mouvement eux-mêmes n'arrivent pas à expliquer, il désignait, dans la pensée de leurs adversaires, pour la plupart nobles ou bourgeois, la populace, les déguenillés, les gueux. De même que ce dernier mot a désigné, au xvi^e siècle, un parti religieux dans les régions flamandes et wallones, de même le mot de patarins, mot de dénigrement, aura désigné à la fin du xⁿ siècle les hérétiques cathares. D'ailleurs, n'y avait-il pas quelques rapprochements à faire entre les cathares du xⁿ siècle et les patarins du xi^e : anticléricalisme violent, inspiré, il est vrai, par des motifs tout divers, caractère occulte des réunions, déclamations plus ou moins énergiques contre le mariage, etc ? Ceci expliquerait jusqu'à un certain point la transmission, d'un groupement à l'autre, d'un nom dont la signification exacte s'était perdue.

Pour ce qui est de la *Pataria* milanaise, elle ressortit davantage à l'histoire qu'à la théologie. On a désigné, dès le principe, sous ce nom, un mouvement inspiré par les mêmes idées que la réforme grégorienne et qui prétendait combattre les deux grands vices du clergé de l'époque : nicolaïsme et simonie. Le mouvement, qui s'étendit à toute la province, eut comme premier meneur un diacre nommé Arialdo, bientôt secondé par un clerc, nommé Landulfo, et auxquels le prêtre Anselme, qui deviendra évêque de Lucques en 1057 et pape en 1061 sous le nom d'Alexandre II, montrait

beaucoup de faveur. Cela débuta vers 1056. Ayant groupé autour de lui un certain nombre de clercs décidés à mener la vie commune, Arialdo commence à prêcher la réforme du clergé. Landulfo, véritable tribun, se joint à lui et ses déclamations, où très souvent il dépassait les bornes, créent dans les milieux populaires une telle excitation contre les clercs mariés ou concubinaires que çà et là des violences éclatent. L'archevêque Guy, qui pouvait prendre sa part de beaucoup de reproches faits par les agitateurs, n'ose défendre son clergé. C'est seulement à la demande du pape Étienne IX (Jaffé, *Regesta*, n. 1378), qu'il réunit un synode, où Arialdo et Landulfo refusent de se présenter. Excommuniés, ils en appellent à Home, qui finalement leur donne raison et envoie d'ailleurs sur place, au début de l'hiver 1057, deux légats : Hildebrand et Anselme, désormais évêque de Lucques.

L'arrivée à Milan des envoyés pontificaux consolide le groupement, que l'on appelle désormais la *Pataria* et qui prend l'allure d'une société organisée, où l'on s'engage par un véritable serment. On s'y proposait avant tout d'agir, soit par la persuasion, soit par la force, sur les ecclésiastiques indignes; on voulait les contraindre soit à abandonner leurs femmes avec qui ils vivaient, soit à réparer les actions simoniaques par lesquelles ils étaient entrés en fonction. Contre eux, suivant une consigne qui allait recevoir l'approbation de Home, on organise la désertion des offices qu'ils célèbrent. C'est une manière de les amener à prêter le serment d'abandonner leurs anciennes mœurs. Des résultats appréciables furent ainsi obtenus, ils furent encore étendus, quand Nicolas II, élu à la fin de 1058, envoya à Milan une seconde légation, composée de Pierre Damien et d'Anselme de Lucques. Énergiquement soutenus par la *Pataria*, les légats obtinrent la soumission, au moins apparente, du clergé. Tous les ecclésiastiques, archevêque en tête, durent prêter serment d'éviter désormais la simonie et le nicolaïsme, se soumettre aux pénitences imposées et furent réconciliés par le légat. Voir le rapport de Pierre Damien adressé à Hildebrand, alors archidiacre de l'Eglise romaine, *P. L.*, t. cxlv, col. 89-98. On remarquera le titre de ce rapport : *Actus Mediolani de privilegio Ecclesie: romance* ; l'action de Pierre Damien eut bien, en effet, pour résultat de renforcer l'autorité de Home sur « l'Eglise ambrosienne », qui, de tout temps, avait revendiqué une sorte d'autonomie.

Sous Alexandre II (1061-1073), il était naturel que la situation de la *Pataria* se renforçât encore. Sans doute Landulfo était mort (à une date que l'on ne saurait préciser); mais son frère, un laïque nommé Erlembald, continuait, avec plus de fougue encore, à seconder l'action d'Arialdo. Il faisait vraiment figure à Milan de délégué pontifical, ayant reçu du pape la bannière même sous laquelle il rassemblait ses partisans, militairement organisés. Les attaques reprirent de plus belle contre l'archevêque Guy, en 1066. Menacé d'excommunication par le pape (cf. Jaffé, *Regesta*, n. 1591), l'archevêque tenta de se débarrasser des meneurs; des scènes violentes se déroulèrent à la Pentecôte dans les églises et dans la rue. Guy ayant menacé de jeter l'interdit sur la ville si Arialdo y demeurerait, le diacre fut contraint de partir; il erra pendant quelque temps dans la banlieue, avec quelques partisans; finalement, il fut massacré, le 28 ou le 29 juin, avec d'effroyables raffinements de cruauté. Erlembald vengea sa mort, réussit à rentrer dans Milan que l'archevêque quitta précipitamment. Home, semble-t-il, dut intervenir pour modérer la violence des représailles exercées par les patarins. Cf. *P. L.*, t. cxi.vii, col. 317 G. Mais, dégoûté «le tant d'avaries, l'archevêque se résolut à démissionner.

Cette crise allait orienter la *Pataria* dans une nouvelle direction. Après avoir lutté contre le nicolaïsme, puis contre la simonie, elle allait maintenant s'opposer à l'investiture laïque. La démission de Guy posait, en effet, la question de la nomination de son successeur. Le roi de Germanie, qui, de temps immémorial, nommait et investissait les archevêques de Milan, n'entendait pas renoncer à son droit. Le sous-diacre Golfried, désigné d'ailleurs par Guy, reçoit l'investiture du Jeune roi Henri IV. Home veut au contraire que le nouvel archevêque soit élu canoniquement. Erlembald, qui la représente à Milan, fait si bien que la ville se soulève contre l'élu du roi, et se refuse à le laisser prendre possession. Quand l'archevêque Guy meurt, le 23 août 1071, on ne veut pas davantage accepter Golfried, et l'on essaie de procéder à l'élection du successeur de Guy. Malheureusement, la division est au comble dans la ville, où les procédés de la *Pataria* sont loin de rallier tous les suffrages. Le jour de l'Épiphanie, 1072, les memores de la *Pataria* élisent le clerc Alton; mais leurs adversaires surviennent, maltraitent le nouvel élu et le contraignent à renoncer, sous la foi du serment, à la dignité qui vient de lui être conférée. La-dessus, intervention d'Alexandre II, qui excommunie Gotfried, et somme Henri IV de reconnaître Alton. Cf. Jallé, *Regesta*, n. 1701. (C'est en somme le début de la querelle des investitures, car le jeune roi, passant outre aux injonctions romaines, fait consacrer Gotfried par les évêques de Lombardie. Mais Isrlombald mène la vie dure à la créature du roi; Gotfried ne peut pénétrer dans Milan et Alexandre II, au synode du carême de 1073, excommunie les conseillers du roi. Jallé. *Regesta*, post n. 4765. L'accession de Grégoire VII au trône pontifical (22 avril 1073) n'était pas faite pour décourager Erlembald et la *Pataria*. On sait toutefois qu'au début de son règne Grégoire essaya de résoudre pacifiquement la question de Milan. Voir sa lettre à Erlembald du 9 octobre 1073. Jallé, n. 1797. Eriembald ne paraît pas avoir secondé ces vues. Quoi qu'il en soit, sa domination à Milan devenait avec le temps insupportable. Une contre-ligue se forma; vers Pâques 1075, dans une échauffourée entre patarins et antipaturins, Erlembald fut tué. Ce fut la fin de la *Pataria*, quels qu'aient été les encouragements donnés par Grégoire VII à divers personnages qui s'efforçaient de maintenir à Milan un parti fidèle à l'Église romaine. Voir les lettres. Jallé, n. 1989 (an. 1076); 5007 (31 octobre 1076). Des résultats positifs avaient d'ailleurs été obtenus. Si, dès le début de la querelle du sacerdoce et de l'empire, on voit Milan, la puissante cite lombarde, passer du côté du pape, c'est aux cités de la *Pataria*, qu'il faut l'attribuer. Quelque violents qu'aient été les moyens employés par ce groupement, ils avaient été mis au service de la réforme de l'Église.

1. Sources. — Pierre Damien, *Orationes*, t. v, *P. L.*, t. cxi.v, col. 89-98; Bonizo de Sutri, *Liber ad amicum*, l. VI et VII. *P. L.*, t. cxi, col. 821-815; Arnulf, *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium*, l. III, n. 10, fin, *P. L.*, t. cxlvii, col. 309-332. bien qu'hostile à Arialdo, l'auteur, contemporain des événements, s'efforce de rester impartial; l'histoire le Vieux, *Uistoria Mediolanensis*, du l. III, n. 5, il la fin, *ibid.*, col. 907-951, narrative passionnée d'Arialdo, il manque de la plus élémentaire impartialité; André de Vindoboniense, *Sancii Arialdi idta*, *P. L.*, t. cxi.in, col. 1137-1482 (reproduit *Acta sanctorum*. Juin t. v, 1709, p. 281-302), disciple et admirateur enthousiaste d'Arialdo; J. P. Puricelli, au xvi^e siècle, a réuni tous les textes anciens relatifs à Erlembald, et a tenté une reconstitution de sa vie dans *De SS. murgribis Arialdo Alciato et Herlembaldo Cotta, Mediolanensibus, irritati ac luci restitutis libri IV*, Milan. 1657, l. IV, p. 160-497, on trouvera les passages principaux dans Aefii sanet., *ibid.*, p. 303-313 (« *P. L.*, (bül., col. 1183-1501); le mémoire Piricelli donne, *op. cit.*, p. 132-157, une *Passio R. Arialdi martyris*, qu'il attribue (faussement) à lui-même de Saint-Paul (auteur d'une *Historia Mediolanensis* de 1095

(i 1137); ce texte anonyme serait, à l'estimation de Pellegrini de la fin du xii^e ou du commencement du xiii^e siècle. Pellegrini a «raillours fourni quelques corrections intéressantes, *Fonti e memorie storiche* de S. Arialdo, dans *Archivio storico lombardo*, t. III, t. xiv (1900), p. 209-236.

2. Travaux. — Les histoires générales d'Allemagne, d'Italie. les histoires de la querelle du sacerdoce et de l'empire; la plus récente est celle de Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3-4. édit., t. m, p. 691-697, 7-18-750; et, du point de vue catholique. A. Miche, *1^{re} réforme grégorienne*, 2 vol., 1941 et 1925. voir les tables alphabétiques aux mots *Arialdo*, *Erlembald*, *Patares*, etc.

Il y a quelques monographies : H. Pacch, *Die Pataria in Mailand*, Sondershausen, 1872; A. Kruger, *Die Pataria in Mailand*, deux « programmes » du gymnase de Breslau, 1873 et 1874; C. Pellegrini, *I sanli Arialdo ed Erlembaldo, storia di Milano nella P. nta del sec. XI.*, Milan, 1897; voir aussi C. Mirbt. art. *Pataria*, dans *Prot. Realencyclopadie*, t. xiv, 1904, p. 761-761; fl. Aigrain, art. *Arialdo (Saint)* du *Diet. d'hist. et de géographie ecclési.*, t. iv, col. 99.

3. *Patarins-cathares*. — Indications sur l'origine dans Mol dans Du Cange, *Glossarium médiæ et inflow latinitatis*, éd. l'avre, t. vi, 1836, aux mots *Pataraea*, *Pataria*, *Palerinus*; pour le reste voir Albigens et Cathares.

É. Amann.

PATERNIENS, secte hérétique de l'antiquité. — Saint Augustin dans son *De heresibus*, composé vers 128-129, signale parmi les hérésies de son époque des paterniens : *Paterniam inferiores partes humani corporis non a Deo sed a diabolo lactas opinantur, et omnium ex illis partibus flagitiorum licentiam tribuentes impurissime morantur. Hos etiam Venusianos quidam vocant. De her., 85. P. L.*, t. xlii, col. 16. Cette notice vient en droite ligne de Julien d'Éclanc, qui, (usant le procès des Idées d'Augustin sur la concupiscence sexuelle, les lui avait reprochées comme infectées de manichéisme. Ce texte de Julien, antérieur à 121, est conservé par Augustin lui-même, *Cont. Julianum pelagianum*, V, vu. 26 : *Sed Paterniani*, disait Julien, *udemque Venushant heretici*, similes manichæis, *dicunt a lumbis usque ad pedes diabolum fecisse corpus hominis, superiores vero fixerint Deum velut supra basem aliquam collocasse; adduntque nihil ab hominis studio requiri quam ut anima quam in stomacho et capite habitare dicunt, munda servetur; pubem vero si omnium flagitiorum sordibus oblinatur, aiunt ad suam non perimere curam. P. L.*, t. xlii, col. 800. Il va sans dire qu'Augustin n'a pas de peine à dissiper la confusion que Julien cherche à créer. Quant à savoir d'où Julien tenait son renseignement sur les sectaires en question, c'est une autre affaire. L'ex-cvêque d'Éclanc assimile ceux-ci aux manichéens; c'est très vraisemblable; c'est au fond la même idée des « deux âmes » qui se retrouve chez les uns et les autres. Le nom de *paterniens* sera venu de quelque propagandiste, celui de *oénusliens* s'explique de lui-même. Si saint Augustin avait dépouillé au complet le *Panarion* d'Épiphane, il aurait remarqué que celui-ci prêtait aux « sévériens » une doctrine analogue. D'après eux, « de l'homme la moitié supérieure, à partir du nombril, est de Dieu, la moitié inférieure du diable ». *Heres.*, xlv, 2, *P. G.*, t. xii, col. 833. Ils tiraient, il est vrai, de cette idée une conclusion tout opposée à celle des paterniens, car c'étaient des énérités, qui regardaient « l'œuvre de chair » comme une œuvre de Satan. Épiphanie les rapproche des disciples de Tatien. — La notice d'Augustin est passée dans le *Prædestinatus*, qui l'a transcrite intégralement, en y ajoutant que le pape Damase (366-381). ayant découvert à Home de ces vénustiens, en avait avisé l'empereur Valentinien I^{er} (t 375), et que celui-ci aurait porté contre ces sectaires impurs, *in scelere turpissimo delectos*, une loi spéciale, *ut ubicunque essent reperti, vindice gladio agerentur. Præd., hwr.*, 85. *P. L.*, t. lvi, col. 616. Il ne s'est pas conservé de traces de cette loi spéciale (*lex specialis egressa est*) qui, sans doute, ne doit l'existence

qu'à quelque confusion de l'auteur anonyme. Pas davantage de l'action de Damase contre les hérétiques en question.

E. Amann.

PATIENCE. — I. Notion. II. La vertu naturelle et la vertu surnaturelle. III. Excellence. IV. Pratique. V. Défauts opposés.

L Notion. — 1° *La patience en elle-même.* — La patience est une vertu morale, c'est-à-dire, selon la définition de saint Thomas, une disposition stable qui aide l'âme à vivre conformément à la raison, malgré les assauts des passions. Son objet propre, celui par lequel elle se distingue des autres vertus morales, est de prémunir contre la tristesse que tendent à faire naître les maux de tous genres qui nous atteignent, surtout ceux qui nous viennent du dehors. Elle aide à supporter ces maux sans se laisser troubler et contribue ainsi à assurer à l'homme la liberté d'esprit nécessaire pour faire le bien et tendre vers le mieux. D'où la définition qu'en donne saint Augustin : *Virtus qua traho animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quam ad meliora perveniamus. De patientia, c. n.*

L'homme patient n'est donc pas celui qui serait insensible à la peine et à la douleur, ni celui qui se raidirait contre clics par orgueil ou par calcul, comme le stoïcien : l'insensibilité ne laisse pas place à la vertu; quant à l'orgueil ou à tout autre motif mauvais, il change le caractère de l'énergie qui résiste à la tristesse, en sorte qu'au lieu d'être une vertu, elle devient un vice. Il n'y a de vraie patience qu'en vue du bien. *Patientes proprie dicuntur qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere.* S. Augustin, *De patientia, c. n, 5.*

Être patient n'est pas non plus rester toujours muet et inerte en face du mal quel qu'il soit, car il peut être nécessaire — et donc raisonnable — de réagir. Il est louable, dit saint Jean Chrysostome, d'être patient quand on est injurié soi-même; il serait impie de supporter patiemment qu'on insulte Dieu. *Horn, in Matth., iv, 10.* Saint Augustin ajoute qu'il n'est pas contraire à la patience « le défendre la patrie contre les attaques de ses ennemis. *Ep. ad Marc-Éllinum, cxxxvin, c. in Cf. Sum. theol., II®-II®, q. cxxxvi. a. I. nd 3e®.*

2° *La patience et la force.* — La place de la patience dans la série des vertus est assez facile à déterminer. Cicéron, *l'hétorique, L II, c. I iv*, Macrobe, *In somnium Scipionis, L I, c. vin*, et après eux saint Thomas, *Sum. theol., II®-II®, q. cxxvii, art. un.*, voient en elle une des vertus secondaires qui gravitent autour de la vertu cardinale de force.

La patience est, en effet, très voisine de la force. Ces deux vertus aident, l'une et l'autre, à souffrir les maux qui viennent du dehors. Les petits maux qui se rencontrent à chaque instant harcèlent, agacent, ennuiant, font souffrir; ils engendrent dans l'âme de la lassitude et de la tristesse. Pour ne pas se laisser envahir par elles, il faut de la patience. Les maux plus considérables mettent l'âme à plus rude épreuve; par la menace qu'ils font peser sur elle, ils engendrent facilement la crainte; par le choc qu'ils produisent en clic, ils l'abattent et la paralysent. Pour garder son sang-froid en présence de ces maux ou devant la perspective de ceux qui peuvent en résulter, la patience ne suffit plus, il faut de la force d'âme. Force et patience ont donc un acte commun, qui est la résistance aux difficultés en vue du triomphe de la raison; mais la patience apparaît comme secondaire par rapport à la force, parce qu'il est plus facile de supporter les petits maux que les grands; elle est donc comme une ébauche ou, pour employer le langage scolastique, une « partie potentielle » de cette vertu.

La patience et la force n'en sont pas moins deux

vertus bien distinctes, car chacune a son objet propre et un siège différent. La force s'exerce principalement contre la crainte, elle empêche de fuir en présence du danger, si grave qu'il soit, et inspire de l'audace; tandis que la patience s'exerce principalement contre la tristesse, elle fait supporter les maux présents, empêche d'en concevoir une peine désordonnée et aide à les supporter avec résignation. La force réside donc dans l'appétit irascible, tandis que la patience a son siège dans l'appétit concupiscible.

Si l'on veut considérer de plus près les rapports de la patience et de la force, il y a lieu de noter que celle-ci déborde de beaucoup la première. Outre la résistance aux difficultés, *sustinere*, elle a un autre acte qui est l'intrépidité dans l'action, *aggredi*. La patience, elle, ne se rapporte directement qu'au support, *sustinere*. À un autre point de vue cependant, la patience déborde la force, car son domaine dans le champ de la résistance aux difficultés est beaucoup plus vaste et elle trouve par suite à s'exercer beaucoup plus souvent. Il y a plus : non seulement elle a un domaine réservé, où elle suffit, celui des petites difficultés, mais elle pénètre en outre indirectement dans celui de la force, car l'exercice de cette vertu cardinale implique d'ordinaire celui de la patience. En ce sens, la patience est « partie intégrante » de la force. Voir Fohck, t. vi, col. 538.

3° *La patience et la longanimité.* — La patience, telle que nous l'avons définie avec saint Thomas, ne peut s'exercer, évidemment, que là où il y a des maux à supporter, et ne peut se trouver que chez qui est capable de souffrir de ces maux. Elle n'a pas de raison d'être au ciel. Pourtant l'Écclésiastique écrit : « Le Seigneur est patient. » v, 4. En réalité, il ne s'agit pas ici de patience proprement dite, mais de longanimité. Cette vertu concerne le bien plutôt que le mal, elle porte à l'espérance plutôt qu'elle ne combat la tristesse; voisine de la longanimité, qui tend vers de grandes choses, elle dispose à rechercher des biens éloignés dans le temps.

La longanimité se rapproche néanmoins de la patience pour une double raison. La patience, nous l'avons dit, supporte des maux en vue de biens; or, le facteur temps intervient ici de deux manières; il aggrave la difficulté de supporter les maux présents, dans la mesure même où les biens attendus apparaissent plus lointains; il est lui-même une cause de tristesse, car il est pénible pour nous de voir différé le bien que nous espérons. « L'espoir différé afflige l'âme. » l'rov., xm. 12. La longanimité dispose à vaincre la difficulté spéciale qu'il y a à être patient quand le bien que l'on a en vue est éloigné dans le temps, et à supporter la tristesse qui résulte de cet éloignement.

II. LA VERTU NATURELLE ET LA VERTU SURNATURELLE DE PATIENCE. — Il existe une vertu naturelle de patience, à laquelle dispose d'ailleurs un tempérament flegmatique. Les exemples n'en sont pas rares. Que ne supporte pas, chaque jour, le commun des mortels, pour garder ou pour retrouver la santé, pour se procurer des ressources matérielles, pour maintenir la paix au foyer ou l'union dans la famille? Que ne supportent pas bien des hommes, même païens, pour faire avancer la science, ou pour éviter le mal et sauvegarder la dignité morale de leur vie? L'âme humaine abhorre la tristesse et la douleur en elles-mêmes; jamais elle ne choisirait de souffrir pour souffrir; mais elle l'accepte souvent en vue d'un bien. La patience, au fond, est affaire d'amour; quand on aime un bien plus qu'un autre, on supporte avec patience la privation du second pour obtenir le premier.

Au-dessus de la patience qui s'exerce en vue de

biens naturels, est celle qui a pour but notre fin dernière et les moyens d'y arriver. Pour que l'homme préfère à tous les biens de ce monde, dont la perte peut l'attrister, le bien de la grâce, il faut qu'il aime Dieu par-dessus toutes choses; en d'autres termes, qu'il ait la charité. C'est donc de la charité que dérive la patience surnaturelle, ainsi que le dit saint Paul : *Caritas ptiens est*. I Cor., xiii, 1. Comme la charité elle-même émane de Dieu, on voit que la patience ne peut être pleinement acquise sans le secours de la grâce. Elle est, selon l'expression de saint Paul, un « fruit de l'Esprit ». Gai., v, 22; cf. *Sum. thol.*, II^{me} P^{ar}te, q. cxxxvi, a. 3.

III. EXCELLENCE DE LA PATIENCE. — 1° *L'importance* de la patience ressort d'abord des funestes effets de la tristesse qu'elle maîtrise. L'Ecclésiastique reconnaît que la tristesse est mortelle : « le chagrin en a tué beaucoup », xxx, 25; et ce qu'il a dit en parlant de la vie du corps, saint Paul le répète en l'appliquant à l'âme : « la tristesse de ce monde produit la mort ». I Cor., vu, 10.

Sans aller toujours jusque-là, la tristesse glace et paralyse l'âme qu'elle envahit; elle y étouffe la joie, elle brise son élan, elle entrave son épanouissement, elle y détruit en un mot une série de dispositions qui toutes favorisent la vertu. En supprimant cet obstacle, en rendant à l'homme, selon le mot de Jésus, la possession de son âme : *In patientia vestra possidebitis animas vestras*, Luc., xxi, 19, la patience permet aux vertus de naître et de se développer; c'est pourquoi saint Grégoire le Grand a pu l'appeler *radix et custos omnium virtutum*. Horn, in *Evang.*, xxv.

2° La patience est en outre, pour l'âme, une des principales sources de mérites. Au regard de la foi, rien n'arrive que par la volonté ou la permission de Dieu, et les sources de douleur ou de tristesse que rencontre l'homme au cours de sa vie sont disposées providentiellement sur son chemin. Supporter avec patience les peines et les épreuves d'ici-bas, c'est donc faire acte de soumission à la volonté de Dieu et de confiance en sa bonté comme en sa justice. Saint Pierre souligne le mérite de cette attitude : « Si, après avoir fait le bien, vous avez à souffrir et que vous le supportiez avec patience, voilà ce qui est agréable à Dieu. » I Petr., ii, 20. Cf. I Petr., i, 6.

3° On ne s'étonnera donc pas de voir l'Écriture recommander à maintes reprises cette vertu. « Tout ce (fui vient sur toi, accepte-le, dit l'Ecclésiastique; et dans les vicissitudes de ton humiliation, sois patient. » n, 4. Saint Paul invite à la patience les Romains : « soyez patients dans l'attente », xn, 12; les Thessaloniciens : « usez de patience envers tous ». I Thess., v, 14, cf. II Thess., i, 4; les Éphésiens, iv, 2; les Colossiens, m, 12; il presse Timothée de chercher à l'acquiescer, I Tim., vi, 11, et l'adjure de ne pas s'en départir dans ses prédications, II Tim., iv, 2; il charge Tito de la recommander aux vieillards, n, 2. Saint Jacques exhorte ses correspondants à attendre avec patience l'avènement du Seigneur, v, 7-8.

IV. PRATIQUE DE LA PATIENCE. 1° *objets*. -- Tout ce (fui nous atteint dans nos biens; tout ce (fui meurtrit notre corps; tout ce qui heurte notre tempérament, nos habitudes, nos goûts, nos idées; tout ce qui ne répond pas à nos desirs, à nos espoirs, à notre attente; tout ce qui résiste à nos entreprises; bref, tout ce qui est de nature à causer quelque souffrance ou quelque tristesse, peut donner lieu à la patience de s'exercer. Il faut à l'homme de la patience pour supporter les revers de fortune ou la maladie; pour se supporter lui-même, avec son humeur et ses faiblesses; pour supporter les défauts et les torts du prochain; pour accepter les fatigues et les peines inhérentes à tout effort vers le bien ou vers le mieux; pour se soumettre aux desseins de la Providence.

2° *Ses qualités*. — La patience doit être : 1. universelle, c'est-à-dire s'étendre à toutes les afflictions et ne pas en accepter seulement le principal, mais « les accessoires et accidents », en d'autres termes, les modalités et les conséquences ; 2. humble et muette, c'est-à-dire exclure les plaintes ou les gémissements, et jusqu'au simple désir d'exciter la compassion et d'être plaint; 3. surnaturelle, c'est-à-dire s'appuyer sur un motif de l'ordre surnaturel : foi, espérance, charité, repentir, réparation, etc. Mais la patience parfaite n'exclut pas le recours raisonnable aux moyens de tarir certaines sources de maux; par exemple, dans la maladie, négliger l'emploi des remèdes possibles ne serait pas faire acte de patience, mais tenter Dieu, saint François de Sales, *Vie dévote*. III^e part., c. vi.

3° *Ses degrés*. — Il y a dans la patience, même parfaite en son genre, des degrés d'intensité, variables selon l'intensité des maux que l'on supporte; et des degrés de perfection spirituelle, qui dépendent de la manière dont on supporte ces maux. La patience peut, en effet, être pénétrée soit de résignation, soit de volonté positive, soit d'amour. De là trois degrés qui correspondent, en somme, avec trois voies de la vie spirituelle.

Au premier degré, l'âme se soumet, elle accepte sans murmure le calice qu'elle voudrait cependant voir s'éloigner d'elle. Au second, elle fait sien la volonté divine et veut réellement l'épreuve qui la fait souffrir. Au troisième, elle s'attache avec joie à la volonté de Dieu, elle l'aime et se porte en quelque sorte au devant d'elle, soutenue par un ardent désir.

4° *Ses soutiens*. — En tout ceci l'âme est soutenue par des considérations que l'on peut regarder comme des moyens de pratiquer la patience. Au premier degré, l'idée de la Providence, la pensée du mérite, l'intention expiatoire; au second, la pensée de Jésus, le désir de se conformer à lui dans la souffrance pour lui être uni au ciel; au troisième, l'idée de la gloire de Dieu à procurer et le désir apostolique de la sanctification des âmes. Tanquercy, *Précis*, p. 683-685. En gros, on le voit, au premier stade domine l'influence de la vertu de foi, au second celle de l'espérance, au troisième celle de la charité.

V. Défauts opposés à la patience. — Le manque habituel de patience est l'impatience. Faute de patience, l'homme s'abandonne aux réactions de sa nature en face des maux qui le louchent : il se laisse aller à la tristesse, aux plaintes, aux murmures; il s'en prend à tout et à tous; il finit par chercher où il peut des consolations de mauvais aloi. Les mouvements d'impatience se rattachent au péché capital de colère; mais ils n'ont pas en eux-mêmes sa gravité, soit parce qu'ils ne sont que des ébauches de réaction, soit parce que, très souvent, ils sont à peu près involontaires. La tendance est à surveiller cependant, d'abord parce qu'elle est l'indice d'un manque de possession de soi et qu'elle peut conduire à des péchés graves, comme le blasphème ou la révolte contre la Providence; ensuite, parce que, poussée à un certain degré, elle entraîne à des actes à ce point répétés ou violents qu'ils jettent le trouble dans les relations sociales. La patience, qui apaise les disputes ou les empêche de naître, l'Prov., xv, 1, est souvent un devoir de charité.

2° A l'opposé de l'impatience, on peut placer l'insensibilité. Voir Fouet, l. vi, col. 538. En un sens, il est vrai, on ne saurait être trop patient; mais il importe qu'on le soit à bon escient. Nous l'avons dit : il y a de* choses qu'il faut savoir ne pas souffrir; il y a par conséquent des cas où la patience dégénérerait en faiblesse, sinon en lâcheté ou en complicité. L'insensibilité, disposition habituelle à ne pas réagir en présence du mal, quand il le faudrait, est un défaut, de même que l'impatience, disposition habituelle à réagir quand il

ne le faudrait pas. Comme les autres vertus morales, la patience se trouve dans un juste milieu ».

S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, ID-III^o, q. cxxxvi, et le Commentaire du P. Pégucs, t. xiu, p. 173-187. Les traités de théologie morale, du chapitre des vertus morales à propos de la Force. Vigouier, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Patience*; Tertullien, *De patientia* P. I., t. I; S. Cyprien *De bono patientia*?, P. h., t. iv; S. François de Sale*, *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, t. I, part., c. ni; J. J. Oiler, *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, c. ix; W. Faber, *Le progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, c. IX; V. Lchodcy, *Le saint abandon*, 2^e 61. Paris*, s. d., III^e part., c. m-v; A.-D. Sertillange*, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*. 2^e éd. Mil. Paris, 1922, p. 138-410; Ch. de Smrdt, *Notre vie surnaturelle*, t. II, p. 210-207; Tnnqiercy, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 1088-1092; P. Janvier, *Carême*, 1920.

E. Vansteenbeke.

PATIN Joseph, dominicain de la première moitié du XVIII^e siècle; professeur à l'université d'Avignon. Il publia un traité sur le Christ, sous le titre de *Theologia evangelica*, Avignon, 1705, in-12, 386 p.; un précis de droit canonique concernant les clercs, sous le titre de *Theologia clericalis*, Avignon, 1710, in-12, 131 p.; un manuel d'érudition biblique sous le titre de *Theologia exegetica*, Avignon, 1712, in-12, 384 p. Il avait également préparé un compendium de la *Somme* de saint Thomas sous le titre de *Theologia scholastica*.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. prirdic.*, t. II, 1721, p. 806.

M.-M. GoitcB.

PATOUILLET Louis (1699-1779). naquit à Dijon, le 31 mars 1699; il entra dans la Compagnie de Jésus le 28 août 1715; il s'adonna d'abord à l'enseignement, puis à la prédication. Il vint à Paris, où il aida beaucoup l'archevêque, Christophe de Beaumont, dans ses querelles avec le Parlement; il fut alors très violemment attaqué par les philosophes et, en particulier, par Voltaire. Il dut quitter Paris en 1756, et il se retira chez l'évêque d'Amiens, M. de La Motte, puis à Uzès et enfin à Avignon, où il mourut en 1779.

Le P. Patouillet fut un adversaire ardent du jansénisme qu'il attaqua en de nombreux écrits, parmi lesquels il faut signaler : *Cartouche ou le scélérat justifié par la grâce du P. Quesnel*, in-8°, La Haye, 1751. L'ouvrage avait d'abord paru sous un titre un peu différent : *Apologie de Cartouche ou le scélérat sans reproche, par la grâce du P. Quesnel*. in-8°, Cracovie, 1731; La Haye, 1732; Avignon, 1733. Cette pièce, en forme de dialogue, eut un grand succès: elle fut traduite en allemand, en italien et en latin et elle fut reproduite, en partie, dans des recueils de comédies, sous des titres divers : *Dialogue entre un docteur catholique et un janséniste de bonne foi*, ou encore *Le mousquetaire janséniste*. — *Supplément des Nouvelles ecclésiastiques*, s. L, 16 tomes en 4 in-4°. (cité feuille anti-janséniste, dont le P. Patouillet fut un des principaux rédacteurs, fut créée par les jésuites, pour répondre au journal janséniste, connu sous le nom de *Nouvelles ecclésiastiques* ou *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (1728-1731) et *Nouvelles ecclésiastiques pour servir à l'histoire de la constitution « Unigenitus »* (1732-1803). — *Le progrès du jansénisme par frère Lacroix*, in-12, Quilon, 1743, et Aquilon, 1753. — *La vie de Pélagie. contenant l'histoire des ouvrages de saint Jérôme et de saint Augustin contre les pélagiens*, in-12, s. I., 1751. C'est la première partie de l'ouvrage intitulé : *Histoire du pélagianisme*, 2 in-12, Avignon, 1763 et 1767 (Fréron, *Lettres sur quelques écrits du temps*, t. vi, p. 273-281). L'ouvrage fut traduit en italien par le P. A. M. Ambrogio. — L'écrit le plus connu du P. Patouillet est le *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, 4 in-12, Anvers, 1752 et 1755. Ce travail est le développement de l'ouvrage du P. Co-

lonia, intitulé : *Bibliothèque janséniste*, 2 in-12, dont la 4^e édition parut en 1740. L'ouvrage du P. Patouillet est encore plus vif que celui du P. Colonia, qui avait été condamné par l'Index, le 20 septembre 1749; il fut, lui aussi, condamné par l'index, le 11 novembre 1754, et il fut réédité, sous un titre plus piquant : *Dictionnaire des livres opposés à la morale de la société des soi-disant jésuites, condamnés par leurs intrigues et justifiés par le parallèle qu'on en fera avec la morale de ceux condamnés par Turret du Parlement, en date du 6 août 1761*. 4 in-12. Bruxelles, 1763. Cet ouvrage a été largement utilisé par le *Dictionnaire nouveau des jansénistes* de James, inséré dans le *Dictionnaire des hérésies* de Mlgnc, 2 in-4°, Paris, 1847-1853. Le *Dictionnaire* fut attaqué, en particulier, par l'abbé Goujel, dans *Observation sur un ouvrage intitulé : Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, in-12, en France, 1755. Il fut aussi critiqué par l'abbé Pierre Rulié, dans *Cinq lettres au R. P. jésuite, pour servir d'introduction, de commentaire et d'apologie à son Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755.

Dans d'autres écrits, le P. Patouillet combattait les erreurs du temps, et il retrouvait encore la question janséniste; ainsi dans le *Discours sur le concile de Florence et sur l'autorité qu'il a en France, à l'occasion d'un arrêt du parlement de Paris du 16 décembre 1737*, in-4°, s. I., 1739; cet écrit fut condamné par un arrêt du Parlement du 6 mars 1739. — Les deux *Lettres sur le livre du P. Norbert* critiquent les idées exposées par ce Père, dans l'écrit qu'il avait publié en 1743, sous le titre : *Mémoires historiques présentés à Benoît XIV sur les missions des Indes orientales*, 2 in-4°, Lucques, 1744. Le P. Norbert, capucin de Lorraine (voir l'art. Parisot), accusait les jésuites d'idolâtrie et de paganisme (*Nouvelles ecclésiastiques* du 15 mai 1745, p. 77-80; du 28 juillet, p. 117-120, et du 28 août, p. 137-141; ce dernier article répond au *Supplément des Nouvelles ecclésiastiques* des 30 mars et 6 avril). Les *Lettres* du P. Patouillet ont été traduites en italien par le P. Lagomarsini. — Le P. Patouillet a composé des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires* : 27^e *Recueil* publié en 1749, avec approbation du provincial, du 29 mai 1749; 28^e *Recueil* (1758); 31^e *Recueil* (1774); 33^e et 34^e *Recueils* (1776) (*Journal des savants*, 1750, p. 402-410; *Mémoires de Trévoux* de janvier 1750, p. 96-113 et de janvier 1759, p. 92-120). Un violent pamphlet attaqua cet écrit sous le titre : *Les jésuites assassins ou Anecdotes pour servir à la continuation des Lettres édifiantes du R. P. Patouillet et associés*, in-12, Lcydc, 1762. — *Lettre sur l'art de vérifier les dates*, in-12, s. I., 1750 (*Mémoires de Trévoux* de novembre 1750, p. 2656 et de décembre, p. 2833-2835). Dom Clément répondit à cette *Lettre* et à l'article des *Mémoires*, dans deux *Lettres à un ami de province*, 18 novembre et 14 décembre 1750, sur le désir qu'il témoigne de voir une réponse à la lettre contre l'art de vérifier les dates et au journaliste de Trévoux, et sur une critique qui est venue en pensée au journaliste de Trévoux. Les *Mémoires* répliquèrent par une *Réponse à deux lettres anonymes, où l'on critique deux Nouvelles littéraires de ces Mémoires*, avril 1751, p. 938-955. — *Réfutation des lettres adressées à AIM. les commissaires nommés par le roi, pour délibérer sur l'affaire présentée au Parlement, au sujet des refus de sacrements ou des Lettres prétendues pacifiques*, in-12, s. I., 1753. — *Entretiens d'Anselme et d'Isidore sur les affaires du temps*, in-12, en France, 1756, Douai et Paris, 1759. — *Réflexions d'un docteur en théologie de l'université de Paris sur la Déclaration du roi du 10 décembre 1756, et sur l'état présent de la Sorbonne, attribué à MM. de la faculté de Paris*, opuscule qui fut brûlé par arrêt du Châtelet du 9 novembre 1758. — *Lettre d'un ecclésiastique à l'éditeur des œuvres*

de AL Arnould, docteur dr la maison de Sorbonne, 15 septembre 1759, in-12. Paris, 1759; cette lettre est dirigée contre le *Prospectus* pour une édition projetée d'une collection complète des ouvrages de inessire Ant. Arnould, prospectus écrit en 1758 par Goujet et Imprimé à Lausanne, en 1759, et à Utrecht, 1760. L'abbé Goujet répondit dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1759, p. 185. — *Lettre d'un chevalier de Afallhe à l'évêque de* · ♦ in-12, Paris, 1764.

Patouillet prépara une seconde édition du livre de la *Frequente communion* de son confrère le P. Pichon, d'accord avec quelques prélats, parmi lesquels il faut citer Languet, archevêque de Sens, et Hnstignac, archevêque de T'ours (*Recherches de science religieuse*, t. vin, 1918, p. 256-265, et Bibliothèque nationale, ms. français, η. Z.5P76). Voltaire a accusé Patouillet d'avoir composé les mandements de quelques évêques, en particulier le mandement de M. de Montillel, archevêque d'Auch, et d'avoir été un collaborateur du P. Nonolle pour le *Dictionnaire philosophique*,

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxu, p. 257-258; Hoefcr. *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix, col. 336-337; Quérard, /.« *France littéraire*, t. vi, p. 630; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. v, p. 108; Bichard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xix, p. 57-58; Quérbeuf, Notice de Patouillet, nu t. vi des *Lettres édifiantes*; Girod-Novillnrs. *Essai historique sur quelques gens de lettres nés dans le comté de Bourgogne, avec une notice de leurs écrits*, in-8®, Besançon, 1803, p. 165-166; Cl. X. Girault, *Essais historiques et biographiques sur Dijon*, in-12, Dijon, 1814, p. 451-452; Ch. Barthélemy, *Notes sur Patouillet*, dans *Erreurs et mensonges historiques*, XIV· série, in-18, Paris, 1881, p. 61-72; Ilurtcr, *Nomenclator*, 3· édit., t. v, col. 57-58; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. v, p. 571-572; Sommorvogcl, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, l. vi. col.351-357.

J. Carreyre.

PATRIARCATS. - Ressorts juridictionnels qui se sont constitués, en Orient, au profit de certains sièges plus particulièrement importants, et dont les titulaires, ou *patriarches*, occupent le premier rang, après le souverain pontife, dans la hiérarchie ecclésiastique. I. Formation des patriarchats. II. Évolution de Justinien à 1453 (col. 2267). III. De 1453 à nos jours (col. 2280). IV. Les patriarchats secondaires (col. 2293).

I. Formation des patriarchats. Dis origines au règne de Justinien. — Il ne faut pas vouloir trouver dès les débuts de l'Église les patriarchats complètement développés; sous la forme précise qu'ils revêtent au temps de Justinien, Us sont le résultat d'une évolution de plusieurs siècles et le droit patriarcal ne s'est que peu à peu dégagé du droit métropolitain et du droit exarchal; après le concile de Ghalcédoinc seulement, la haute administration ecclésiastique s'est pari âgée entre cinq hiérarques, sans préjudice d'ailleurs de la primauté papale. Nous voudrions marquer les différentes étapes de cette évolution et indiquer comment se sont formés les patriarchats tels qu'ils existent à l'époque de Justinien.

¹⁰ *La situation au moment du concile de Nicée* (325). *Interprétation du canon C**. — Eusèbe rapporte que Dcnys, évêque d'Alexandrie, est intervenu plusieurs fols dans les affaires de la Pentapole, particulièrement dans les querelles du sabellianisme. Eusèbe, JZ. E., VII xxM. l sq., P (L, t. xx, col. 706; P Batiflol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3· édit., Paris, 1914, p. 94-97. La Pentapole était civilement distincte de l'Égypte; l'évêque d'Alexandrie, dès cette époque, exerçait donc une autorité sur plusieurs provinces civiles.

C'est ce privilège que confirme le 6® canon de Nicée : *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Libuam et Pentupolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum*

omnium habeat potestatem, quia et urbis Ronur episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam arterasque provincias sua privilegia servantur in Ecclesiis. Mansi, *Concit.*, t. ii, coi. 670-671 ; Hcfele-Leclercq, *Hist, des conciles*, t i, Paris, 1907, p. 552. Le concile de Nicée qui, dans les canons l et 5, avait précisé les droits des métropolitains dans chaque province, · réserve ici les droits d'une organisation plus ancienne > : il veut conserver les privilèges de certains sièges et tout particulièrement d'Alexandrie, ainsi qu'il ressort du texte du canon. Ces privilèges, en effet, avaient été violés par Mélécc, qui s'était permis d'ordonner des évêques, chose réservée au · pape » d'Alexandrie. Voir arL Mèl è c e d e Ly g o p o l i s; HefeLe-Lcclercq, *op cit*, t. i, p. 489-503 et 1182-1186; Sohin, *Kirchenrecht*, l. i, Munich, 1923, p. 401 sq. Mais en quoi consistaient ces droits? Quelle est exactement l'organisation que vise le 6· canon ?

Avant de répondre. Il n'est pas sans intérêt de mentionner quelques-unes des variantes que l'on rencontre dans les traductions orientales et occidentales des canons de Nicée. On trouvera plusieurs de ces traductions dans Mansi, *Concit.*, t. n, col. 670, 713; et Beve-ridge, *Pandectae*, t n, Oxford, 1672-1682, p. 49-63. Une étude complète des différents textes a été faite par Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rcchts im Abendlandc bis :um Ausgange des Mittelaltcrs*, t. i, Glatz, 1870, et par Turner, *Ecclesia· orientalis monumenta juris antiquissima*, t. i, Oxford, 1904; cf. l Icicle-Lcclercq, *op. cit.*, t. i, p. 1139-1168. Notons d'abord, en ce qui concerne le 6® canon, une glose relative à l'étendue territoriale du pouvoir de l'évêque de Home; elle est donnée dans la traduction de Rufin : *Et ut apud Alexandriani et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur ul* (ou *quia*) *vel ille Ægypti vcl hic suburbicarum Ecclesiarum sollicitudinem gerat*. Rufin, *IL E.*, l, vi, P. L., t. xxi. coi. 473; cf. édit. Mommsen, dans *Eusebius Werke*, t. n b. p. 967. On trouve la même variante dans une version de Cécilien, évêque de Carthage, Maassen, *op. cit.*, p. 903-909, et dans la *Prisca*, mais l'auteur de la *Prisca* ajoute après *suburbicaria loca* les mots *et m omnem provinciam suam*.

Dans la version du *Codex Ingelmari* et aussi dans la *Prisca*, le 6* canon commence par ces mots : *Ecclesia rornana semper habuit primatum*. C'est de cc texte que s'est servi le legal Paschasinus à la xvi· session du concile de Chalcédoinc pour refrener les ambitions de l'évêque de Constantinople. Mansi, *op. at.*, t. vu, col. 443; Turner, *op. cit.*, p. 121-260.

La paraphrase arabe de Joseph cl le texte des canons arabes, édit. Turrianus, Mansi. I. n, col. 712-713, cl col. 955, offrent des différences avec le texte que nous avons cité en premier lieu, mais, comme ils sont de rédaction postérieure, nous ne pouvons en faire état. Parmi les versions orientales, il faut signaler un texte copte incomplet, Pitra. *Spicilegium Solesmense*, t. i. p. 528. qui permettrait de donner du can. 6· la traduction suivante : · Que les anciennes lois soient observées, notamment celles qui concernent l'Égypte, la Libye et la Pentapole, de manière que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces provinces, puisque c'est une loi établie par les évêques de Home que les prééminences soient observées duns l'Égl'tse. * l lefelc-Leclercq, t. i, p. 553-554, note, et aussi p. 1184.

Nous avons cru devoir donner ces variantes, parce qu'il est utile d'en tenir compte dans l'interprétation du canon et qu'elles aident à comprendre les controverses que cette interprétation a suscitées. Ces controverses ont, aux xvn· et xvin· siècles, porté notamment sur le texte de Butin et sur le sens précis qu'il fallait attacher aux mots *suburbicaria loca*: elles ont mis aux prises les protestants Gothfncd et Saumaisc d'une part, et le jésuite Sirmond de l'autre, et de nombreux

auteurs s'en sont mêlés. Cf. Benoit XIV, *De synodo diacesana*, J. II, c. n. On trouvera dans Hefele-Lcclercq, t. I, p. 552, note L la liste des principaux auteurs qui ont participé à cette controverse. Pour donner une idée des problèmes qu'on agissait à cette époque autour du 6^e canon de Nicée, nous ne pouvons mieux faire que de citer ces paroles de Beveridge : *Quoniam autem totus canonis hujus contextus perbis disertis satis ac conspicuis concipiatur, mirum tamen quantis artificiis in diversas partes distrahitur. Hi enim episcopi romani primatum hoc canone adstrui, alii eundem in eo destrui contendunt; hi patriarchalem hic auctoritatem institui affirmant, alii negant; hi denique episcopum romanum universae Ecclesiae hic praefectum, illi auctoritatem ejus intra suburbicaria loca coarctant, alii nihil omnino hic de eo constitutum esse scribunt. Nimirum hic canon inter ferventissimos disputationis testas tractari solet.* Beveridge, *Pandectae*, t. n, p. 19; Phillips, *Kirchenrecht*, Ralisbonne, t. n, p. 36, 37. Mils, de nos jours, plusieurs de ces controverses n'ont plus qu'un intérêt historique, et l'on est revenu généralement à une appréciation plus modérée du 6^e canon.

1. *Alexandrie*. — Le canon a en vue tout d'abord de sauvegarder les privilèges de l'évêque d'Alexandrie; cet évêque, dit-il, a autorité sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole; à ces provinces il faut ajouter la Thébaïde qui, au temps de Nicée, dépendait certainement d'Alexandrie. Hefele-Lcclercq, t. i, p. 555.

Cet état de choses remonte à une époque antérieure au concile de Nicée. Denys d'Alexandrie exerçait déjà une primauté sur la Pentapole, province civile distincte de l'Égypte et qui semblait avoir dans l'évêque de Ptolémaïs une sorte de métropolitain. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. u, Leipzig, 1902, p. 150; Luebeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausbruch des 7. Jahrh.*, Munster, 1901, p. 121, 123. Sur l'Égypte, l'autorité d'Alexandrie était encore plus directe. Dioclétien modifia la division des provinces. L'on comptera, d'après le *Laterculus Veronensis*, 5 provinces. Ces provinces, jusque dans le courant du iv^e siècle, étaient rattachées au diocèse d'Orient. Au v^e siècle, elles en furent séparées et constituèrent un diocèse civil distinct, le diocèse d'Égypte, avec bientôt 6 provinces. *Notitiae dignitatum*, édition Böcking, Bonn, 1839-1853, pars orientalis, p. 6 et p. 136-138; Mommsen. *Mémoires sur les provinces romaines*, traduction Picot, Paris, 1867, p. 11.

Mais, comme le note P. Batiffol, « peu importe que l'Égypte ait été subdivisée par Dioclétien en plusieurs provinces, peu importe que la *Libya superior* et la *Libya inferior* forment deux provinces, l'évêque d'Alexandrie garde son autorité traditionnelle sur toutes ces provinces ». Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 129. Y avait-il des métropolitains dans chacune de ces provinces? La chose est discutée; mais il ne semble pas que l'organisation métropolitaine décrite par les can. 1 et 5 de Nicée s'appliquât à l'Égypte. Batiffol, *ibid.*, p. 121; Sohin, t. i, p. 103, contre Luebeck, p. 59, et Hefele, t. I, p. 558. L'évêque d'Alexandrie apparaît comme Tunique métropolitain de toutes ces provinces; il en ordonne les évêques et il convoque le concile. Luebeck, p. 121. Il diffère des métropolitains ordinaires en ce que ces derniers ont leur juridiction restreinte à une seule province civile.

2. *Rome*. — Pour confirmer l'autorité d'Alexandrie, le concile la met en parallèle avec celle du pape.

Certains en ont conclu que, assimilant les deux pouvoirs, le canon niait la primauté papale, mais, de cette primauté, le canon ne parle pas; il établit sans doute une assimilation entre Rome et Alexandrie, mais elle porte sur cette juridiction particulière que chacun d'eux possède sur plusieurs provinces civiles. Phillips,

Kirchenrecht, p. 36; Hefele-Lcclercq, t. i, p. 562. Le canon n'est un argument ni pour, ni contre la primauté papale. Il est vrai que certaines versions du canon commencent par ces mots : *Ecclesia romana semper habuit primatum*; il est vrai encore que Paschasius a invoqué cette variante au concile de Chalcédoine, mais il n'est pas prouvé que le texte original contenait ces mots, ni que le concile de Chalcédoine ait approuvé l'interprétation de Paschasius. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die allen Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853, p. 90-95; Hefele-Lcclercq, t. I, p. 566-568.

Le 6^e canon, avons-nous dit, assimile Rome et Alexandrie, en ce qu'il reconnaît aux deux évêques une autorité sur plusieurs provinces civiles. Sur quelles provinces s'étendait la juridiction du pape mentionnée dans ce 6^e canon et de quel pouvoir s'agit-il ? La partie occidentale de l'empire romain, telle que la décrivent les *Notitiae dignitatum*, était divisée en deux préfectures : celle d'Italie et celle des Gaules. La préfecture des Gaules comprenait trois diocèses : Espagne (7 provinces), Gaule (17), Bretagne (5). Édit. Böcking, p. 13-11. Celle d'Italie en comptait également trois : Afrique (7 provinces), l'Illyricum qu'il ne faut pas confondre avec l'Illyricum oriental (7) et l'Italie (17). Dans le diocèse d'Italie, les 7 provinces du Nord dépendaient du *Vicarius Italiae*, *Notitiae*, p. 65; les autres du *Vicarius urbis Romae*, p. 63. De l'administration du *Vicarius Urbis*, il fallait distinguer celle du *Praefectus Urbis* qui s'étendait à la ville de Rome et à un rayon suburbicain restreint; cf. à ce sujet, *Notitiae*, p. 168-180; Hefele-Lcclercq, t. i, p. 563. Notons également qu'avant Dioclétien il n'y avait point de provinces en Italie; c'était la parfaite unité politique. Les *Notitiae* décrivent ce qui existait vers 100. Nous pouvons maintenant suivre les discussions sur les limites et la nature de la juridiction de l'évêque de Rome définie par le 6^e canon.

a) Gothfrid et Saunaise restreignaient cette autorité au territoire du *praefectus Urbis*. Mais cette opinion est inadmissible; la juridiction d'Alexandrie s'étendait sur plusieurs provinces, le concile l'assimile à celle de Rome, donc cette dernière embrassait, elle aussi, plus qu'une province civile. Maassen, *op. cit.*, p. 100-110; Hefele-Lcclercq, t. i, p. 563, et les références.

d) Hefele croit trouver dans le 6^e canon l'affirmation d'un pouvoir patriarcal de l'évêque de Rome sur tout l'Occident, t. I, p. 564-566. De même Phillips, *Kirchenrecht*, p. 40; Benoit XIV, *loc. cit.*; Pierre de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, 1763, l. I, c. in, iv; Thoinassin, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, part. I, l. 1, c. vin. Ces auteurs ont le tort de vouloir transposer à l'époque de Nicée ce qui existera plus tard, et leurs arguments valent pour une date postérieure à 325. Ainsi Hefele recourt au témoignage des canonistes grecs du Moyen Âge. t. i, p. 561. Il est vrai que Balsamon et Ananias disent en interprétant le 6^e canon : *Quoniam... et romanus episcopus pars ille occidentalibus Ecclesiis*, P. G., t. cxxxvii, col. 243, 251; mais ils ne font que répéter ce qui se trouve dans la législation justinienne. Or, à côté des autres patriarches d'Orient, il n'est fait mention pour l'Occident que du patriarche de Rome. Nouvelle 109, *prolatio*. Mais Justinien dans ses constitutions ne témoigne que pour son temps et il ne nous renseigne nullement sur ce qui existait au temps de Nicée. Et l'on rencontre quelquefois chez les auteurs qui soutiennent l'opinion que nous exposons, certaines contradictions assez apparentes; Thoinassin, par exemple, affirme que le pouvoir patriarcal du pape, dès avant Nicée, *totum complectebatur Occidentem*, *loc. cit.*, n. H, et que, « les évêques d'Afrique n'étaient pas ordonnés par le pape, car ils n'étaient en raison de la distance si loin, il prétend

que Carthage était un des grands sièges visés par le canon 6., en tout semblable à Alexandrie et Antioche. Thoinassin suppose l'organisation patriarcale déjà déterminée en 325. Or, cela n'était point. Sohm, *op. cit.*, 1.1, p. 399. · Nous sommes hors d'état de prouver que l'évêque de Rome exerçait sur l'Occident tout entier une suprématie identique à celle d'Alexandrie sur l'Égypte. » Hefele-Leclercq, t. i, p. 1199.

c) Il est une autre opinion qui date de Sirmond et limite le pouvoir du pape aux dix provinces du *Vicarius Urbis*; Leclercq semble la faire sienne, *Hist. conc.*, t. i, p. 1197, où il cite les auteurs (fui la défendent; et il s'appuie sur le texte de Rufin qui identifie le territoire de juridiction de Borne avec les régions suburbicaires.

d) Mais à cette opinion, Luebeck fait une objection : le texte de Hulin expose la situation telle qu'elle existait vers l'an 400, · à une époque où les évêques de Milan, de Bavenne et d'Aquilée avaient constitué leurs ressorts métropolitains au détriment de Rome, elle n'est pas vraie au temps du concile de Nicée, où l'Italie est un tout et ce tout soumis à l'évêque de Rome ·. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 133; Luebeck, p. 131-133; Tillemont, *Mémoires*, t. vi, p. 620. Avant Dioclétien, pas de provinces en Italie; c'est l'unité politique complète. Le pape exerçait alors une juridiction métropolitaine sur toute l'Italie, il en ordonnait les évêques, convoquait les conciles. Quand Dioclétien eut divisé l'Italie en provinces, l'évêque de Rome continua d'exercer sa juridiction sur toutes ces provinces, l'unité ecclésiastique persévéra jusqu'au jour où apparurent les premiers métropolitains. Sohm, *Kirchenrecht*. I. i, p. 395-399; Harnack, *Mission*, t. n, p. 215; Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, 1923, p. 556; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4^e éd., 1908, p. 30. Le pape apparaît en 325 comme le métropolitain de toute l'Italie; son autorité, comme celle de l'évêque d'Alexandrie, est une autorité métropolitaine non point restreinte à une seule province, mais au contraire embrassant plusieurs provinces civiles.

Mais quelle était, par ailleurs, la nature exacte des relations de l'évêque de Rome avec les autres Églises occidentales ? Exerçait-il simplement à leur égard la primauté, ou bien y avait-il déjà une certaine centralisation de ces Églises autour du siège de saint Pierre? Le pape n'ordonnait point les évêques de Gaule, d'Espagne et d'Afrique; il ne convoquait point les conciles de ces Églises. Bien plus, les provinces de l'Afrique romaine semblaient se concentrer autour de Carthage. Sur cette autorité de Carthage, quasi identique à celle d'Alexandrie sur les provinces d'Égypte, on pourra consulter Hefele-Leclercq, t. i, p. 1199-1203; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 16 et 30; Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1922, p. 116. On trouvera également dans Hefele-Leclercq la bibliographie et des indications sur la nature des pouvoirs primatiaux de Carthage. En Gaule, en Espagne, il n'y avait point pareille centralisation particulnriste et même ces pays étaient encore dépourvus de métropolitains. Luebeck, *op. cit.*, p. 71-73. Mais le pape n'y intervenait cependant pas comme il le faisait en Italie. BalilTol, tout en distinguant les relations du pape avec le reste de l'Occident de celles qu'il avait avec l'Italie, voit cependant dans les premières plus que l'exercice de la primauté: -Au delà des frontières de l'Italie, l'autorité de l'évêque de Rome s'exerce encore; elle s'exerce en Gaule (témoin l'affaire de Marcianus d'Arles), elle s'exerce en Espagne (témoin l'affaire de deux évêques de Mérida et d'Astorga). Elle s'exerce en Afrique (témoin toute l'histoire de saint Cyprien). Dans l'affaire de Marcianus d'Arles, le droit d'excommunier l'évêque d'Arles est attribué à l'évêque de Rome par les évêques de

Gaule et aussi bien par l'évêque de Carthage. Rome n'intervient pas dans les ordinations épiscopales de Gaule, d'Espagne, d'Afrique. Dans l'affaire de Mérida et d'Astorga, l'évêque, déposé par une sentence synodale espagnole, fait réviser la sentence par Borne. Comme les évêques de Gaule, d'Espagne, d'Afrique n'appartiennent pas au synode de Borne et comme ils tiennent leurs synodes respectifs entre eux, c'est donc qu'à Borne ils trouvent une autorité plus haute que celle de leurs synodes. Enfin, au-dessus de cette autorité exercée par Rome, sur la Gaule, l'Espagne, l'Afrique, il y a l'exercice de la primauté.» *La paix constantinienne*, p. 13f. On trouvera dans Sohm, *Kirchenrecht*, t. i, p. 387-396, une relation des faits que signale Batiffol. D'après Sohm, le pape n'aurait pas encore eu dans les deux premiers siècles une vraie juridiction sur d'autres évêques, p. 386-389; au 3^e siècle seulement, il l'aurait obtenue sur les communautés d'Italie; quant aux autres Églises occidentales, il n'avait sur elles aucun vrai primat d'autorité, *nur geistliche Gewalt; keine rechtliche Gewalt*, p. 395. Ceci est faux: les faits que rapporte Sohm indiquent une vraie juridiction de Rome sur les autres Églises, mais cette juridiction doit-elle se ramener simplement à l'exercice de la primauté, ou implique-t-elle davantage? Nous ne saurions le dire. En tout cas, la centralisation ne semble pas encore très accentuée à cette époque. Le pape ne se mêle pas ordinairement des ordinations d'évêques, des conciles particuliers, etc. Donc il n'a point pour l'Occident un pouvoir pareil à celui d'Alexandrie sur l'Égypte, bien qu'il y intervienne plus souvent et plus directement qu'en Orient.

3. *Antioche*. — Le canon, après avoir parlé de l'autorité d'Alexandrie et de Rome ajoute que « les privilèges doivent être également conservés aux Églises, à Antioche et dans les autres éparchies ».

Beaucoup d'auteurs ont vu dans le 6^e canon l'affirmation d'un pouvoir d'Antioche sur le diocèse d'Orient, identique à celui d'Alexandrie sur l'Égypte.

L'empire d'Orient était divisé en quatre diocèses au moment de Nicée : Asie, Thrace, Pont et le diocèse d'Orient qui alors comprenait aussi l'Égypte. Or, le can. 6 aurait reconnu à l'évêque d'Antioche juridiction sur le diocèse d'Orient, l'Égypte exceptée. Thomassin, *op. cit.*, part. 1.1. I, c. viii; Hefele-Leclercq, 1.1, p. 559; Luebeck, p. 135-136. On s'appuie sur la lettre d'Innocent I^{er}, qui reconnaît à l'évêque d'Antioche le droit de consacrer les métropolitains. *Epist.*, xxiv, *ad Alexandr. Antioch.*, P. L., t. xx, col. 547. Il faut noter que le diocèse comportait des provinces ecclésiastiques nettement établies; l'évêque d'Antioche aurait donc eu une juridiction supra-métropolitaine. Mais BalilTol soutient que le canon n'a confirmé à Antioche que « le pouvoir de métropolitain sur la province de Syrie et nullement un droit métropolitain sur les autres provinces », *La paix constantinienne*, p. 131; cf. aussi Luebeck, p. 136; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 16, 23; Sohm, t. i, p. 405.

• Certes, on peut dire que les provinces de ce diocèse d'Orient gravitaient autour d'Antioche, capitale du diocèse d'Orient, résidence du *comes Orientis*. Mais l'évêque d'Antioche n'avait pas le privilège d'ordonner les évêques de ces sept provinces, pas même d'ordonner leurs métropolitains. Il possédait sur eux tous une primauté, qui était plus qu'une primauté d'honneur, mais que l'historien ne peut mieux définir. » Donc, l'on peut admettre qu'il existait déjà une centralisation très réelle autour d'Antioche, mais le concile n'en parle pas; il ne fait mention que du droit métropolitain sur une province, et de même les mots *in alite provinciis* doivent s'entendre des droits communs à chaque métropolitain et non de droits spéciaux que l'on aurait accordés à l'évêque de Césarée sur le Pont,

Mais il faut de nouveau nous demander quelle autorité le pape exerçait sur le reste de l'Occident. Nous ne parlons point de la primauté, elle est hors de cause. Nous voudrions seulement chercher quand et comment l'administration de l'Église occidentale s'est centra-

Usée entre les mains du pontife romain; à quelle époque celui-ci est-il vraiment devenu, nu sens technique, le patriarche d'Occldecl ? Nous traiterons ici la question en son entier pour ne plus avoir à y revenir.

a) *Avant saint Léon le Grand.* — Batiffol dit de l'Italie du Nord : « L'Italie non suburbicaine, tout en prenant part aux conciles généraux..., garde son régime conciliaire propre, règle ses affaires ecclésiastiques elle-même. » *Le Siècle apost.*, p. 177. Ce n'est pas encore précisément la centralisation. Même remarque pour l'Espagne, p. 195. En Gaule, l'action de Home s'est fait sentir d'une manière plus effective par l'institution du vicariat apostolique d'Arles. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 38-39; Batiffol, *Le Siècle apostolique*, p. 210-216, où l'on trouvera la bibliographie du sujet. Mais l'institution fut éphémère. L'Eglise d'Afrique se centralise de plus en plus autour de Carthage. Batiffol, *op. cit.*, p. 211. C'est encore dans l'Illyricum que l'action de Rome sciait davantage sentir, grâce à l'institution du vicariat de Thessalonique. Batiffol, *op. cit.*, p. 246, 265.

b) *Le pontificat de Léon le Grand* marque un progrès réel vers la centralisation. On en trouvera les preuves dans Batiffol, *op. cit.*, p. 442-492. L. Duchesne résume ainsi ce pontificat : Si l'empire d'Occident avait pu se maintenir, on aurait vu se produire de bonne heure, en Occident, une centralisation analogue à celle vers laquelle l'Orient avait déjà fait de si grands pas. Saint Léon avait mis cette concentration religieuse sous la protection des lois, en se faisant reconnaître par Valentinien III le droit de contraindre les évêques de toutes les provinces à comparaître devant son tribunal. *Origines du culte chrétien*, p. 39.

c) La centralisation subira une période d'arrêt avec les invasions barbares, qui aboutiront à la constitution des Eglises nationales, franque et wisigothique. Duchesne, *Origines du culte*, p. 39-10, et surtout *L'Eglise au VI^e siècle*, Paris, 1925, c. xm-xvi.

d) *Le mouvement reprendra un peu plus tard.* A quelle occasion ? « Le mouvement centralisateur a son origine, mais son origine indirecte, dans la conversion de l'Angleterre sous les auspices de l'Eglise romaine. » Duchesne, *Origines du culte*, p. 44. Ce furent des missionnaires partis de Rome, qui convertirent l'Angleterre; sur ces missions, cf. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle*, c. xv. L'influence romaine se fit ainsi directement sentir. De là, sortirent les apôtres de l'Allemagne et les conseillers ecclésiastiques des premiers princes carolingiens; de là, par des intermédiaires plus ou moins nombreux, vint la réforme de l'Eglise franque et plus tard de l'Eglise romaine elle-même; de là surtout procéda le mouvement centralisateur qui, débarrassant le monde ecclésiastique latin de toutes les complications de primaties et d'Eglises nationales, en réunit toutes les forces dans la main du successeur de Pierre. » Duchesne, *loc. cit.* Sur cette centralisation, sur ses résultats au point de vue juridique, cf. Krueger, *Das Papsttum*, 1907, p. 24-29; Harnack, *Dogmengeschichte*, 4^e édit., t. n, p. 32; Batiffol, *Le Siècle apost.*, p. 610-611.

Bientôt nous verrons que, les patriarchats orientaux ayant été définitivement établis sous Justinien, et Borne étant rentrée dans le giron de l'empire, on considéra à Constantinople que c'était un cinquième patriarche qui s'ajoutait aux (mitre autres ». Duchesne, *L'Eglise au VII^e siècle*, p. 262. Ce que nous venons de dire de la centralisation progressive des Eglises d'Occident montre que l'on ne trouvait pas encore au VI^e siècle, dans le monde latin, une centralisation telle que le pape pût déjà mériter le nom de patriarche. Aussi bien à Rome on ne se souciait point de ce titre et il sutlissait de l'primauté. Cf. Batiffol, *Le siècle de Rome et l'Orient*, dans *Revue apologetique*, mars 1928, p. 295.

30 *Is concile de Chalcedoine.* — Le concile de Constantinople avait divisé l'Orient en cinq grandes circonscriptions ecclésiastiques, correspondant aux cinq diocèses civils; le concile de Chalcedoine modifiera ce groupement; i) réunira trois de ces diocèses sous la juridiction de Constantinople et II détachera du diocèse d'Orient quelques provinces pour en faire le Illef de l'évêque de Jérusalem.

Au fait, les bases de cette réorganisation avaient déjà été posées depuis longtemps. Jérusalem avait reçu du 7^e canon de Nicée, une *consequentiam honoris*; on pense bien qu'elle s'efforça de transformer cela en quelque chose de plus positif. On pourra lire à l'arL Jérusalem et dans l'art, de S. Vailhé, *Échos d'Orient*, t. xm, p. 324-336, les efforts faits par la Ville sainte pour se soustraire à la juridiction de la métropole de Césarée et ensuite pour enlever plusieurs provinces à Antioche et se les rattacher.

Le siège de Constantinople, d'autre part, avait reçu au concile de 381 le second rang d'honneur, can. 3; et ce privilège, petit à petit, il le transforma en une vraie juridiction s'exerçant sur les trois diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont; le 28^e canon de Chalcedoine sanctionna cet état de choses; mats, avant de citer ce canon, il nous faut signaler que le concile de Chalcedoine nous montre à la tête de chacun des diocèses de l'Orient un exarque. Le 9^e et le 17^e canons nous indiquent que cet exarque jugeait les procès des métropolitains. Les canons 9 et 17 permettent aussi de s'adresser dans ces cas à Constantinople; remarquons la nature exacte de cette disposition : il ne s'agit que d'une juridiction concurrente, non de la possibilité d'en appeler de la sentence de l'exarque à celle de Constantinople; en outre, cette juridiction concurrente ne vaut pas quand il s'agit de métropolitains soumis à Alexandrie ou Antioche, mais seulement pour les exarques de Thrace, d'Asie et du Pont. Sohm, t. i, p. 430; Batiffol, *Le Siècle apostolique*, p. 555; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. m, p. 462. Quelle conclusion devons-nous tirer de ces canons pour l'organisation ecclésiastique? C'est qu'il y avait à la tête des diocèses des exarques; et que Constantinople jouissait, en matière judiciaire, d'un pouvoir concurrent avec trois de ces exarques : ceux du Pont, de l'Asie, de la Thrace. Turner, *op. cit.*, p. 43-44.

Et maintenant voici le 28^e canon qui va soumettre ces exarques à Constantinople, en leur enlevant le droit qu'ils possédaient d'ordonner les métropolitains de leurs provinces. On peut distinguer trois objets traités dans ce canon : 1) il renouvelle la décision de 381, relative au rang honorifique de Constantinople; 2) il accorde à Constantinople le droit d'ordonner les métropolitains dans les diocèses précités; c'était mettre les exarques sous la dépendance de l'évêque de Constantinople; 3) enfin le canon concède à Constantinople le droit d'ordonner les simples évêques en pays barbares. Donc le résultat est celui-ci : le canon reconnaît trois exarques avec le pouvoir de juger les métropolitains, mais non de les ordonner et, à l'évêque de Constantinople, il donne le pouvoir de les juger concurrentement avec les exarques, et le pouvoir exclusif de les ordonner. Mansi, l. xn, col. 369.

Les canons de Chalcedoine ne traitent pas du cas de Jérusalem. L'affaire s'est arrangée à l'amiable entre Domnus d'Antioche et Juvenal de Jérusalem, le premier a bien voulu céder trois de ses provinces; le deuxième a accepté de s'en contenter; et le concile n'a fait que ratifier, dans sa VI^e session, cet arrangement. Mansi, t. vu, col. 177-184. Nous pouvons maintenant nous rendre compte de l'état de la haute hiérarchie orientale à cette époque. Le diocèse d'Égypte est sous le gouvernement d'Alexandrie; celui d'Orient, amputé de trois provinces, est gouverné par Antioche. Les trois

Poules lines, détachées de l'Orient, sont soumises à Jérusalem; les trois diocèses d'Asie, de Thrace et du Pont ont chacun leur exarque, mais se trouvent sous une certaine dépendance de Constantinople.

Le mot d'exarque est employé pour désigner les évêques d'Alexandrie, Antioche, Césaréc, Ephèse, Héraclée: le concile, par exemple, appelle ainsi l'évêque d'Antioche. Mais, à côté de l'exarchat, apparaît déjà le concept de patriarche: en effet trois de ces exarques ne sont pas indépendants, mais soumis à un prélat supérieur; par ailleurs Constantinople et Jérusalem, sans être exarchats, jouissent d'une complète autonomie. D'où la distinction: on appellera bientôt patriarches ceux des prélats qui n'ont au-dessus d'eux que l'autorité du Siège apostolique, à savoir deux des exarques, Alexandrie et Antioche et deux autres évêques qui ne sont pas strictement chefs d'un diocèse: Constantinople et Jérusalem. A ces sièges, qui sont au-dessus des métropolitains, mais qui, cependant, ont au-dessus d'eux une autorité autre que celle du pape, c'est-à-dire aux exarques d'Ephèse, de Césaréc et d'Héracléc, on réservera le nom spécial d'exarques. Sur le nom de patriarches, cf. Irfelc-Lcclercq. t. i, p. 556, note 2, et la bibliographie.

Cette conception n'était qu'implicite, mais elle était réellement contenue dans la législation de Chalcédoine. Nous allons la voir se développer après Chalcédoine d'une manière explicite.

⑩ *L'organisation définitive des grands sièges patriarchaux.* — Pour que le patriarcat, tel que nous l'avons défini, pût se constituer distinct de l'exarchat, il fallait que les décisions de Chalcédoine sur l'élévation de Constantinople et de Jérusalem reçussent force de loi et donc fussent confirmées par le pape.

Les Pères du concile, l'empereur Marcien, l'évêque de Constantinople, Anatole, sollicitèrent du pape saint Léon l'approbation du 28^e canon de Chalcédoine. *Inter epist. Leonis, P. L.*, t. uv, col. 970-983. Borne, qui n'avait jamais voulu approuver le 3^e canon du 1^{er} concile de Constantinople (Jugie. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. i, Paris, 192G, p. 86 sq.), n'approuva pas davantage le 28^e canon. Dans des lettres adressées à Marcien, à l'impératrice Pulchérie et à Anatole, saint Léon combattit les prétentions de l'évêque de Constantinople et déclara ne pas avoir le droit de modifier les règlements de Nicée. Jaffé, *Regesta rom. pont.*, n. 181-181. A Constantinople, on sembla se rendre d'abord aux raisons du pape; le can. 28 ne fut pas inséré dans les différentes collections canoniques de l'époque, l'empereur Marcien refusa lui-même son approbation et Anatole fit ses excuses au pape, rejetant la faute sur les clercs de Constantinople. *Epistola Anatolii ad Leonem papam, Inter epist. Leonis, cxxxu, P. L.*, t. uv, col. 1081; Jugie, *op. rit.*, p. 57-58. Dans tout cela il faut noter qu'il est surtout question de l'accession de Constantinople à la dignité patriarcale, le cas de Jérusalem semble être relégué au second plan et ne pas avoir soulevé après le concile de pareilles discussions; cf. Vailhé, dans *Échos d'Orient*, t. xm, p. 327 sq.; on pourrait trouver que les raisons données par Léon le Grand s'appliquent aussi bien à Jérusalem: Ni Constantinople, ni Jérusalem ne peuvent prétendre à la dignité patriarcale, n'ayant point été fondées par saint Pierre.

Malgré la résistance de Home et la soumission apparente de Constantinople, l'organisation chalcédoienne resta en vigueur. On eut désormais en Orient, en fait sinon en droit, quatre grands patriarchats: Alexandrie, Antioche, Constantinople, Jérusalem; et l'exarchat fut considéré comme une dignité inférieure qui ira peu à peu perdant son autorité, pour disparaître. semble-t-il. au temps de Justinien, car celui-ci ne paraît pas en faire mention. Hergenrülher. *Photius,*

Patriarch von Constantinople, Batisbonne, 1867, t. i, p. 157 sq.; Thomassin, *loc. cit.*

Toute l'Eglise d'Orient était ainsi répartie en quatre grandes circonscriptions. Seule l'île de Chypre était en dehors et indépendante; elle avait, à force de luttes, réussi à se soustraire à la juridiction d'Antioche; cf. art. Chypre. En Occident, le pape est considéré, surtout par les Orientaux, comme étant le seul patriarche; encore sa juridiction s'étend-elle à une partie même de l'empire d'Orient, à l'Illyricum ecclésiastique, qui depuis 379 fait partie de l'empire de Byzance, mais sur lequel le pape revendique juridiction. A cette organisation, Justinien donne la sanction civile. Il reconnaît les cinq patriarches dont il fait souvent mention dans ses constitutions; c'est à eux qu'il adresse ses ordonnances en matière religieuse. *Jubemus igitur beatissimos quidem archiepiscopos et patriarchas, hoc est senioris Romae et Constantinopoleos et Alexandria: et Theopoleos (Antioche) et Hierosolymorum...* Nov., 126, *De sanctissimis et Deo amabilibus episcopis*, c. m. Il sanctionne même l'ordre de préséance tel qu'il a été défini par le 3^e canon de Constantinople et le 28^e de Chalcédoine: *Ideoque sancimus secundum carum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum omnium esse sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopolitanum Novae Roma' secundum locum habere...* Nov., 131, *De ecclesiasticis Ululis*.

Il précise les droits et devoirs des patriarches, selon son habitude de s'ingérer dans les choses ecclésiastiques. Il détermine leurs attributions judiciaires. *Code*, I, iv, 29; *Novelles*. 123. Il prescrit aux patriarches de faire observer la résidence aux métropolitains, Nov., 6; de veiller à la tenue des conciles, Nov., 137; il accorde quelques privilèges en matière judiciaire au patriarche de Constantinople, Nov., 123. Quant au pouvoir des exarques, il ne semble pas en faire mention; et, quand il s'agit du pouvoir judiciaire, on ne dit plus qu'ils aient une juridiction concurrente avec le patriarche de Constantinople, mais on affirme seulement de ce dernier qu'il juge en suprême instance. Bref, au temps de Justinien, l'organisation du patriarcat est chose accomplie, et le nom de patriarche est maintenant réservé à ces hiérarques qui n'ont au-dessus d'eux que le pape.

Tandis que ces cinq patriarchats sont ainsi admis à Byzance (cf. encore le 36^e can. du concile in Trullo, Mansi, t. xi.col. 959), en Occident on continue à discuter le titre de patriarche de l'évêque de Constantinople. Ainsi, dans l'affaire d'Acacc, *P. L.*, t. i.ix, col. 102-103; et à l'époque de Nicolas I^{er}, *Epist.*, ιxxxvιπ, *P. L.*, t. cxix.col. 918. Borne n'admet encore que trois patriarches au sens strict, suivant un concept occidental du patriarcat sur lequel nous reviendrons plus loin. Adrien II, en approuvant le 21^e canon du IV^e concile de Constantinople (869-870), reconnaîtra au moins indirectement les cinq patriarchats. Mansi, t. xvi, col. 17 L Enfin le IV^e concile du Latran (1215), dans son 5^e canon, sanctionne de son autorité cette organisation ecclésiastique; mais il faut remarquer qu'à l'époque du concile, les sièges d'Orient sont occupés par des Latins.

En fait, l'organisation fonctionne depuis Chalcédoine et, depuis lors, l'autorité dans l'Eglise semble partagée entre ces cinq grands hiérarques que l'on compare volontiers aux cinq sens ou, en omettant Jérusalem, aux quatre fleuves du paradis terrestre.

⑪ *Droits patriarchaux.* — A l'époque de Justinien, le droit patriarcal est fixé dans ses grandes lignes; mais il ne faudrait pas croire qu'il soit identique dans chacun des patriarchats; les circonstances particulières qui ont présidé à l'organisation de chacun d'eux, ont influé sur la constitution de ce droit. Hlnschlus, *Dos Ktrchenrecht der Katholiken und Protestanten in*

Deutschland, 1. t, 2^e partie, Berlin, 1840, p. 519-551. Les canons 6 de Nicée, 2, 3, 6 de Constantinople (381) et 9, 17, 28 de Chalcédoine, quelques notices que l'on peut glaner chez les historiens et surtout dans les actes du concile de Chalcédoine, et enfin la législation justinienne, tels sont les documents qui nous renseignent sur le droit patriarcal de l'époque qui nous occupe. Voici les principaux points de ce droit :

Le patriarche a un certain pouvoir d'inspection sur tout le patriarcat; cf. *Novelles*, 30. Il ordonne les métropolitains, c'est le droit qui vaut pour Constantinople, Antioche et Jérusalem. Mais le patriarche d'Alexandrie, immédiatement ou par délégué, ordonne même les simples évêques. C'est qu'il fut un temps où Alexandrie était seule métropole de toute l'Égypte. Quand les métropolitains apparurent, l'évêque d'Alexandrie garda son pouvoir et les métropolitains n'eurent que le droit de présenter les candidats; cf. le cas de Synésius, *Epist.*, 1 x v i i, P. G., t. 1, xvi, col. 1412. Certains auteurs admettent qu'en principe le patriarche d'Antioche pouvait aussi ordonner les simples évêques. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. 1, c. ix, n. 12; mais la chose est des plus discutables, vu que le pouvoir d'Antioche au iv^e siècle n'était nullement comparable à celui d'Alexandrie et que, très tôt, il y eut des métropolitains dans les différentes provinces du diocèse d'Orient.

Les patriarchats définitivement constitués, l'évêque d'Antioche ordonnait les métropolitains. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 131. Home, au temps de Nicée, ordonnait tous les évêques de son ressort métropolitain, c'est-à-dire à cette époque, de toute l'Italie et, plus tard, dans les dix provinces suburbicaires seulement. Le vicaire du Siège romain à Thessalonique ordonnait les métropolitains de l'Illyricum au nom du pape; mais ailleurs, en Occident, le pape n'intervenait pas directement dans les ordinations épiscopales, ni même métropolitaines. Justinien signale cette différence entre patriarches qui ordonnent les simples évêques et ceux qui n'ordonnent que les métropolitains: *Quoniam vero quidam religiosissimorum patriarcharum in provinciis in quibus agunt diem locum metropolitanis obtinent.... de his ea sancimus quiv jam de religiosissimis metropolitanis constituimus, is enim et metropolitam mento nominetur cujus dispositioni episcopi qui sub metropolitanis sunt subijciuntur*. *Code*, 1, iv, 29.

La législation justinienne nous offre beaucoup de précisions sur le pouvoir judiciaire des patriarches. Ceux-ci jugent en première instance les métropolitains, en deuxième instance les évêques, dans tous genres de procès. *Novelles* 123, can. 22. Ils jugent les clercs en troisième instance dans les procès ecclésiastiques. *Code*, 1, iv, 29. Pour les procès des laïques et pour les procès civils des clercs, le patriarche n'a pas plus de pouvoir que les évêques. Nov., 123, can. 21. Évidemment, quand il s'agit de clercs de son propre évêché, ou d'évêques de sa propre province, le patriarche les juge en première instance. Hors de là, il ne doit pas juger en première instance; on peut toutefois lui soumettre une cause, dès le principe, mais pour qu'il la transmette lui-même à un évêque qui la jugera en première instance et dans ce cas, si on appelle de la sentence de cet évêque, on appellera directement au patriarche sans passer par le métropolitain, en vertu du principe du droit romain, *qui dat judicem, ipse erit provocandus qui dederit judicem*; cf. *Code*, 1, iv, 29; *Digeste*, c. x l i x, 3, 1. Ces dispositions civiles constituent les premiers éléments précis que nous ayons du droit judiciaire patriarcal. Les canons des conciles de Nicée, Sardique et Antioche supposent que les procès se terminent en synode provincial; le 6^e canon, attribué au premier concile de Constantinople et qui appartient en fait au concile de 382, mentionne le tribunal du synode diocésain; les 9^e et

17^e canons de Chalcédoine ne parlent que du pouvoir judiciaire de l'exarque sur les métropolitains. Le droit judiciaire a évidemment suivi les étapes de l'institution du patriarcal.

Des sentences patriarcales on ne peut appeler, d'après le droit justinien. *Code*, 1, iv, 29; et *Novelles* 123, can. 22. Dira-t-on que cette disposition est contraire aux canons de Sardique ? Oui et non. Le concile de Sardique n'envisage pas les sentences des patriarches qui n'existaient pas encore, il ne parle que de la sentence des conciles provinciaux. Par ailleurs, le pape ayant le pouvoir suprême dans l'Église, à lui revient de juger en dernier appel et, dans la pratique, il l'a fait parfois pour l'Orient; cf. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans *Échos d'Orient*, l. vi, 1903. D'après la législation justinienne le patriarche de Constantinople ne semble nullement avoir le droit de revoir en appel les sentences des autres patriarches, ni même de juger concurremment avec eux; et l'on comprendra facilement la chose. En effet, le can. 9^e de Chalcédoine n'admettait un droit de juridiction concurrente qu'avec les exarchats d'Éphèse, de Césarée et d'Héraclée, nullement avec Antioche et Alexandrie. Même de cette juridiction concurrente, il n'est plus fait mention; c'est que les exarques ont perdu leur autorité effective au temps de Justinien. Le patriarche présidait le synode patriarcal; il est déjà fait mention, dans le 6^e canon, d'un synode diocésain, du synode patriarcal; il n'en est pas fait formellement mention dans la législation justinienne. Il faudra attendre le IV^e concile de Constantinople pour avoir des précisions à ce sujet.

Il semble qu'il régnât une assez grande diversité sur le mode d'élection du patriarche. En Égypte, vers le temps de Nicée, on requérait la présence de la totalité morale des évêques pour l'élection et l'ordination du patriarche. Sur l'élection de l'évêque d'Alexandrie dans les premiers temps de l'Église, voir l'art. *Alexandrie : Élection du patriarche*, dans *Diet, d'archéologie chrétienne*, t. i. col. 1201-1210. Sur l'élection des patriarches au temps de Justinien, cf. Duchesne, *L'Église au v^e siècle*, p. 265-266. Si l'on s'en tenait à la législation justinienne, le patriarche, comme tout évêque, serait ainsi élu : les *optimates* et les clercs de la cité choisiraient trois noms et le prélat consécrateur un des trois. *Novelles*, ii. Cette discipline ne semble pas avoir été beaucoup en vigueur. En définitive, la pratique n'était pas encore nettement fixée à cette époque.

Tel est, dans ses grandes lignes, le droit patriarcal au vi^e siècle. Quant aux relations des patriarches entre eux, elles comporteront bientôt certaines formalités indispensables : Le pape, dès qu'il avait pris possession du Siège de Home, adressait une épître synodique à l'évêque de Constantinople et aux trois autres patriarches : Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Cette lettre variait de forme et de contenu, mais on y trouvait toujours une profession de foi et c'était l'essentiel de toute synodique.... A charge de revanche, quand un nouveau patriarche est élu à Constantinople, on attend à Borne son épître synodique, et tant qu'elle n'a pas été apportée, on n'a à Rome aucun rapport avec lui. Il en va de même pour les autres patriarches orientaux. Batiffol, *Le Siège de Home et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Église*, dans *Revue apologétique*, mars 1928, p. 298. Un autre élément de cohésion entre les patriarches était l'empereur; l'on sait combien les quatre patriarches d'Orient lui étaient dévoués, et à quel point il intervenait dans leurs Églises. Chaque patriarche — le pape également, depuis saint Léon — entretenait à la cour de Constantinople une sorte de chargé d'affaires, un apocrisaire. Batiffol, *op. cit.*, p. 297; L. Bréhier, *Normal relations between Rome and the Churches of the East before the Schism of the eleventh*

century, dans *Constructive Quarterly*, décembre 1916, p. 615-673; Pargoire, art. *Apocristaires*, dans *Diet, d'ardu chrétienne*, t. 1, col. 2512 sq. Justinien dans la *Noodles* 6, c. 3. du 16 mars 535, défend aux évêques qui viendraient à Constantinople. de s'adresser directement à l'empereur, mais ils doivent passer ou par le patriarche de Constantinople, ou par l'apocrisiaire de leur patriarcat respectif; cf. Pargoire, *loc. cit.* Sur les pouvoirs et privilèges des apocrisaires, on trouvera dans ce même article, col. 2517-2519, plusieurs précisions.

Nous terminerons ce chapitre en signalant la conception patriarcale des canons arabes, attribués au concile de Nicée, mais qu'il faut reporter à une époque postérieure. On trouvera ces canons dans Mansi, t. n, col. 993 sq. L'évêque de Jérusalem n'a pas le titre de patriarche, c. 37. Constantinople d'abord n'est pas mentionnée, et sa place est prise par Éphèse; sur cette substitution, cf. Duchesne, *L'Eglise au v^e siècle*, p. 261. note 1; Thomassin, *op. cit.*, part. 1. l. I, c. vu. n. 6. Cependant, un autre canon corrige: *Trans(eratur patriarchal-!)* Ephesi ad Urbem regiam ut honor sit regno et sacerdotio simul.* Quant aux droits patriarcaux, ils sont mentionnés dans plusieurs canons, et d'une manière assez intéressante; canons II, 46, 49. Nous ne faisons que le signaler.

IL Les grands sièges patriarcaux de Justinien a 1153. — 1. *Évolution historique.* — La division de l'Eglise en cinq patriarcats, organisation somme toute assez simple, ne s'est pas maintenue longtemps dans sa pureté primitive; diverses causes l'ont vile altérée. Nous étudierons les vicissitudes par lesquelles sont passés les sièges patriarcaux d'Orient, en synthétisant ici brièvement ce qui a été dit aux articles: *Alexandrie* (*Eglise d'*), t. i, col. 786-798; *Antioche*, t. i, col. 1399-1413; *Constantinople* (*Eglise de*), t. m, col. 1371-1402; *Maronite* (*Eglise*), t. x. col. 27-50; *Monophysite* (*Eglise copte*), t. x, col. 2251-2258. Nous renvoyons à ces articles pour toutes les données historiques.

L'hérésie a été la première à saper l'organisation patriarcale; le siège d'Antioche eut le plus à en souffrir. Les luttes qui suivirent le concile de Chalcédoine aboutirent à une sorte de dédoublement du titre d'Antioche. Dès après le concile, se succédèrent sur ce siège, des prélats tantôt attachés, tantôt opposés à la foi chalcédonienne. Parmi les opposants, un des plus remarquables (ut l'évêque Sévère. Installé patriarche le 6 novembre 512, banni le 20 septembre 518, ses partisans lui restaient fidèles et le reconnaissaient toujours pour le vrai patriarche. A sa mort, ils lui donnaient un successeur dans la personne de Serge de Tella(538-510). Ce dernier ne vécut que peu de temps et les monophysites seraient probablement restés sans évêque ni patriarche, si, par la faveur de l'impératrice Théodora, Jacques Bar (il n'avait point reçu en cachette la consécration épiscopale. Jacques, une fois évêque, établit une hiérarchie hérétique à côté de la hiérarchie catholique et, en 513-511, il imposa les mains à Paul de Belt Oukamln, qui devenait ainsi patriarche syrien monophysite d'Antioche. Le siège d'Antioche avait dès lors deux titulaires: l'un, catholique, reçut bientôt avec ses fidèles le nom de melkite parce qu'attaché à la foi de Byzance; l'autre fut le chef de l'Eglise monophysite jacobite, dénommée ainsi du nom de son vrai fondateur, Jacques Bar Addil.

Ce n'était point assez des deux titulaires, il en vint bientôt un troisième. Au v^e siècle, alors que, à cause des Invasions arabes, l'Eglise melkite d'Antioche était veuve de son chef, les maronites résolurent de se donner un patriarche. Cette innovation, d'après l'article *Maronite* (*Eglise*), t. x, col. 27-28, remonterait même aux dernières années du v^e siècle. Quoi qu'il en soit, le

nouveau venu prit lui aussi le titre d'Antioche et, quand se renoua la série des patriarches melkites, l'on eut trois patriarches du même titre. Mais, de par l'origine même du patriarcat syrien jacobite et du patriarcat maronite, il apparaissait nettement que ni l'un, ni l'autre ne continuent ce que j'appellerais l'ancienne tradition patriarcale d'Antioche. Le vrai successeur des Eustathe, des Mélèce, des Flavien, ne se trouve point dans les Eglises jacobite ou maronite, mais dans l'Eglise restée en communion de foi avec Byzance, l'Eglise melkite. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1^{re} édit., Paris, 1889, p. 65 en note; Karalevskij, art. *Antioche* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, col. 626.

Alexandrie subit des vicissitudes semblables à celles par où passa Antioche. Après diverses péripéties que l'on trouvera exposées aux articles *Alexandrie* et *Monophysite* (*Eglise*), deux titulaires se partagèrent la succession de saint Marc, l'un monophysite, le patriarche copte, l'autre attaché à la foi de Chalcédoine et à Byzance, le patriarche melkite, dont les fidèles n'étaient plus qu'une minorité. Ici encore la légitime succession de saint Athanasios et de saint Cyrille, ce n'est point l'élément copte, mais l'élément melkite (pii la représente.

Les luttes monophysites n'épargnèrent ni Constantinople, ni Jérusalem; mais elles n'aboutirent cependant pas à un dédoublement de ces patriarcats. Les deux sièges n'eurent chacun qu'un titulaire «melkite» au sens historique du mot, c'est-à-dire attaché à la foi de Byzance.

Le schisme de Cérulaire n'atteignit pas immédiatement les patriarcats melkites de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie: mais quand, plus tard, la séparation d'avec Rome sera devenue générale, on aura en germe une nouvelle cause de multiplication des patriarcats. Car, quand, à Antioche et en Syrie, par exemple, des éléments melkites se feront catholiques, il faudra leur donner évidemment un patriarche melkite catholique, et le patriarcat melkite sera, comme il l'est de nos jours, partagé par un titulaire schismatique et par un titulaire catholique.

Enfin un autre événement est venu encore compliquer la situation. Les croisés, quand ils eurent occupé Antioche, Jérusalem et Constantinople, installèrent dans ces villes des patriarches latins. Antioche eut son premier titulaire vers 1100; dès l'année 1270, il cessait de résider effectivement et le patriarcat latin d'Antioche devenait — ce qu'il est encore de nos jours — purement titulaire. Jérusalem fut dotée, en l'an 1099, de son patriarcat latin; dès 1291, la résidence n'était plus effective, et ne le redeviendra que le 22 juillet 1847, par le rétablissement du patriarcat latin. Bulle de Pie IX, *Nulla celebrior*, dans *Jus pontificium de prop. fid.*, l. vi a, édit. de Martinis, Borne, 1894, p. 40-15. Alexandrie, Constantinople, eurent aussi leur patriarcat latin qui subit des vicissitudes analogues. Les croisés en sont arrivés à cette mesure, parce qu'ils n'entendaient nullement se soumettre à un patriarche oriental, même catholique. En outre, non seulement ils se donnèrent une hiérarchie latine, mais ils voulurent y subordonner la hiérarchie orientale, ne lui plus laisser qu'un rang inférieur, en vertu du principe que, dans un lieu donné, il ne pouvait y avoir qu'une hiérarchie, au moins principale et indépendante; cf. Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, Rome, 1911, p. 424-429.

Il est évident que le patriarcat latin ne continuait point, lui non plus, l'antique tradition patriarcale. Mais les patriarches melkites de Constantinople, Jérusalem, Antioche, Alexandrie, chassés parfois de leurs sièges, voyant leur titre partagé par d'autres, avaient beau être les légitimes successeurs des patriarches

d'autrefois; l'ancienne splendeur des patriarchats était bien diminuée. Et cependant c'est à l'époque même où les patriarchats passaient par tant de vicissitudes, que se formulait la théorie de la Pentarchie, théorie exaltant l'institution patriarcale, au point de la fausser.

2. *Le patriarchat et l'ecclésiologie*. — Une fois les patriarchats définitivement constitués, l'on en est venu tout naturellement en Orient à penser que le pouvoir suprême dans l'Église était aux mains des cinq patriarches. Cette idée s'est perpétuée dans le droit byzantin; à Borne, on l'acceptait dans le langage officiel, mais sans enthousiasme. C'était une importation nouvelle. Dans les documents romains il n'est pas question des cinq sièges avant le pontificat de Vigile (537-555)... Saint Grégoire le Grand notifia son avènement aux quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Cela ne l'empêchait pas de cultiver dans sa correspondance privée, la vieille idée des trois patriarches : Borne, Alexandrie, Antioche, assis sur la même chaire de saint Pierre. Duchesne, *Églises séparées*, p. 167.

L'idée de *Pentarchie* est en somme d'origine orientale, de même que le pape s'était vu, sans un enthousiasme exagéré, attribuer par (Orient le titre de patriarche dont il n'avait pu faire, Batiffol, *Le Siège de Rome et l'Orient*, dans *Revue apologetique*, mars 1928, p. 295, de même aussi n'accepta-t-on à Borne qu'avec une certaine réserve, cette idée que le gouvernement de l'Église appartenait aux cinq patriarches, et on lui opposa volontiers une autre conception, celle de la « triarchie » qui nous arrêtera elle aussi quelques instants.

1. *La pentarchie*. — L'idée fondamentale de cette théorie consiste à attribuer — au moins d'une certaine manière — l'autorité suprême dans l'Église aux cinq patriarches. J'ai dit : d'une certaine manière, car s'il est une conception hétérodoxe de la pentarchie, il en existe aussi une conception catholique. *Scriptores etiam catholici in Oriente opinabantur institutionem patriarchatam esse Ecclesiae necessariam jure tamen non divino sed ecclesiastico ex historica evolutione : censebant ergo ordinarium modum ad adjudicandas res Ecclesiae universalis esse communem omnium patriarcharum conventionem ita tamen ut non negetur uni ex iis, scilicet Romano episcopo, veram jurisdictionem supra alios, verum primatum competere*. Späëll. *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, dans *Orientalia Christiana*, t. n, 1921, p. 67; cf. aussi Hergenröther, *Photius*, t. n, p. 132-139; Grive, *Doctrina byzantina de primatu et de unitate Ecclesiae*, Ljubljana, 1921, p. 29-33. Quant à la conception hétérodoxe de la pentarchie, elle consistera à reconnaître aux cinq patriarches une origine de droit divin et la complète égrégité de pouvoir. Il n'est pas toujours facile de distinguer à quelle conception s'est attaché tel ou tel auteur; souvent les expressions employées sonnent assez mal, mais elles peuvent cependant, dans bien des cas, recevoir une interprétation catholique.

Cette théorie, avons-nous dit, s'est fait jour dès le règne de Justinien; l'on en retrouve des indices dans la législation de cet empereur qui adresse par exemple ses ordonnances aux cinq patriarches, afin que ceux-ci les communiquent à leurs subordonnés, qui voudrait réunir un concile où chaque patriarchat aurait un nombre égal de représentants. Voir sur cette conception ecclésiologique, l'art. *Justinien*, t. vin, col. 2285 sq.

Plus tard, dans les controverses monothélites, au concile de 680, dans les discussions iconoclastes, cette conception de la pentarchie a fait plus ou moins sentir son influence; elle subsistera jusqu'au xviii^e siècle. Pierre le Grand, en abolissant le patriarchat moscovite pour lequel il ne se montre pas tendre dans son *Règlement ecclésiastique*, cf. Tondin, *Règlement ecclésiastique*

de Pierre le Grand, Paris, 1874, p. 17-32, porta un coup funeste au prestige patriarcal et à l'idée de pentarchie, qui, de nos jours, n'est plus mentionnée que pour mémoire par les théologiens et canonistes orthodoxes. Cf. Späëll, *op. cit.*, p. 68; Grive, *op. cit.*, p. 61.

Nous relèverons quelques-unes des formes sous lesquelles est présentée cette théorie, puis nous l'envisagerons d'un peu plus près chez Théodore le Studite et chez Balsamon: l'un admet la pentarchie dans un sens catholique qui ne nuit pas à la primauté, l'autre met en plein relief le concept hétérodoxe.

Dans le Nouveau Testament, l'Église est parfois assimilée au corps humain; des écrivains orientaux précisent la comparaison : les cinq patriarches constituent les cinq sens de ce corps qu'est l'Église. Au x^e siècle, Pierre, patriarche d'Antioche, répondant à Dominique, évêque de Grado-Aquilée, qui revendiquait le titre de patriarche, lui disait : *Porro attende ad id quod dico: Hominis corpus ab uno regitur capite, in eo autem membra sunt multa quae omnia a solis quinque gubernantur sensibus ; sunt vero sensus : visus, odoratus, auditus, gustus et tactus. Iterum et corpus Christi, fide Hum inquam Ecclesia, in diversis gentibus vehit membris coaptatum atque tanquam a quinque sensibus a dictis magnis sedibus administratum per unum regitur caput ipsum Christum*. P. G., I. cxx, col. 758. On retrouve la même comparaison chez un auteur du xii^e siècle, Nil Doxopatrès; cf. *Notitia thronorum patriarchalium*, P. G., t. cxxxi, col. 1098, cl Allatius, *De Ecclesia occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, I. I, c. xvi, n. 1; col. 239-240. (Dans ce chapitre xvi et sq., Allatius cite beaucoup de textes qui se rapportent à la pentarchie; mais il n'y a point de synthèse sur la question.) Pour en revenir à Nil Doxopatrès, voici ce qu'il pense de l'organisation patriarcale : *Quando itaque corpus Ecclesiae perfectum esse oportebat, cujus unum caput Christus, singula vero corpora quinque sensibus gubernantur et non quatuor, propterea ita disposuit Spiritus Sanctus, ut quinque essent patriarchatus qui unum corpus efficiunt et unam Ecclesiam, sensuum vicem praeslantibus quinque patriarchatibus... Cum itaque necesse esset ob causam jam didam quinque esse patriarchatus, propterea Spiritus Sanctus movit, sanctam et acumenicam secundam synodum Constantinopolitanam contra Macedonium... Allatius fait remarquer l'étrangeté de l'affirmation de Nil : le corps du Christ, l'Église, aurait été imparfait, tant qu'il n'aurait pas eu ses cinq patriarches : *Quid est nugari, si id non est ? per tot annos habuisse Ecclesiam imperfectam quia patriarcha Constantinopolitanus non erat et modo, quia Romanus per ipsos non est (licet id ordini ecclesiastico non nocuisse asseveret Balsamon)*. Allatius, *op. cit.*, col. 210. Nil Doxopatrès donne à sa comparaison un sens hétérodoxe; mais tous ne l'imitent point. Anastase le Bibliothécaire! développe la même image et ajoute : *Inter quas videlicet scilicet quia romana praecellet non immerito visui comparatur, qui profecto cunctis sensibus praeminet, acutior illis existit et communionem sicut nullis eorum omnibus habens*. *Præf. ad concilium VIII*, Mansi, t. XVI, col. 7. D'une autre manière, mais aussi clairement, Georges de Trébizonde sauvegarde la primauté de Borne : c'est le tact qui pour lui est le sens principal, car « avec le tact seul, les autres sens étant perdus, l'animal peut vivre ». Georges de Trébizonde, *Ad Cretenses, de una sancta Ecclesia catholica*, dans Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. i, p. 566, 567. Et, puisque c'est le tact le sens le plus important, Rome en jouera le rôle, les autres sièges patriarchaux se partageant le travail des autres sens. La comparaison, par conséquent, n'est pas nécessairement hétérodoxe; elle peut cependant facilement le devenir, pour en revenir à Pierre d'Antioche, nous le voyons déduire de cette comparaison qu'il ne peut y avoir plus de cinq*

patriarches, puisque, dans le corps humain, l'on ne peut concevoir un sixième sens, que les cinq sièges sont égaux, que, si l'un est atteint par l'hérésie ou le schisme, les autres le suppléent et que, s'il y a divergence de vues entre eux, c'est la majorité qui l'emporte. Ces conclusions avalent déjà été plus ou moins explicitement énoncées au VIH^e concile œcuménique. Voir art. Constantinople (IV^e concile de), t. m, col. 1291, et nous verrons la théorie exposée jusque dans ses détails par Bahamon.

A la comparaison des cinq sens, on peut en rattacher une autre analogue, celle des quatre fleuves; on la retrouve déjà dans les canons arabes attribués au concile de Nicée I^{er} qui datent du v^e-vi^e siècle (ci-dessus, col. 2267). *El sint in universo mundo patriarcha quatuor tantum, quemadmodum sunt scriptores Evangelii quatuor et flumina quatuor et elementa quatuor et anguli quatuor et venti quatuor et compositio hominis quatuor, quoniam hisce quatuor universus constituitur orbis*. Mansi, t. n, coi. 955. Même idée chez l'auteur de la vie d'Eutychius, patriarche de Constantinople; parlant des quatre patriarches qui ont participé au V^e concile œcuménique, il dit : *Quatuor hi spirituales fluvii... ejecerunt opiniones haereticorum... Pulchri sane et admodum pulchri sunt fluvii qui egrediuntur de paradiso; mullo tamen magis laudandi sunt quatuor hi qui in paradysum ingressi sunt*. P. G., t. i. xxxvi, coi. 2308. Ici encore, l'idée n'a rien de nécessairement hétérodoxe et le même canon arabe 37 qui donne cette comparaison, ajoute aussitôt : *Et sit princeps et praepositus ipsis dominus Sedis divi Petri Horna, sicut praeceperunt apostoli*.

Dans les controverses monothélites et iconoclastes, l'on retrouve souvent cette idée qu'un concile ne peut être œcuménique sans la présence, au moins par délégués, des cinq patriarches. Cf. Saint Maxime le Confesseur, *Disput. cum Pyrrho*, P. G., t. xci, col. 532. Le pseudo-Damascène refuse l'œcuménicité au concile iconomaque de 753 pour cette raison que les cinq patriarches n'y ont pas participé. *Oratio de imaginibus ad Constantinum Caballinum*, P. G., t. xcv, col. 332. Pour la même raison ce concile fut attaqué par les Pères du II^e concile de Nicée (787) dans la vi^e session. Mansi, t. xm, col. 205. Bien plus, ce concile de Nicée lui-même fut, et toujours pour ce motif, critiqué par les moines du Studium et par le principal d'entre eux, Théodore le Studite. Ce concile, dit Théodore, n'a pas été approuvé par Rome comme œcuménique; *neque aliorum patriarchatum vicarii erant qui pro eis sedebant*; sans doute il y avait des représentants des patriarches orientaux, *sed a nostratibus persuasi et inducti, non autem a patriarchis missi*. Théodore, *Epist.*, i, 38, P. G., t. xcix, col. 1013. On pourrait encore relever de semblables argumentations contre d'autres conciles Iconoclastes, celui de 815 par exemple. Théodore, *Epist.*, n, 72. *ibid.*, col. 1306. La nécessité de la représentation des cinq patriarchats était un lieu commun dont on usait pour combattre les faux conciles, et un argument très en faveur pour rabattre la tyrannie des empereurs iconoclastes. Cf. Hergenrother, *Photius*, t. n. p. 133. Cette idée peut être conçue d'une manière hétérodoxe, si l'on sous-entend que la même activité, le même rôle, revient à chacun des patriarches dans la tenue du concile œcuménique; mais les auteurs byzantins ont-ils toujours entendu la chose ainsi? Il ne le semble pas; n'ont-ils pas seulement voulu dire que, pour l'œcuménicité d'un concile, il fallait la représentation moralement universelle de l'Église, et quand ils demandent la présence des cinq patriarches, Us ne demandent pas autre chose que cette représentation moralement universelle. Mais ils n'entendent nullement réserver dans le concile la même part d'activité au pape et aux autres patriarches. Écoutons

Théodore le Studite; parlant des difficultés de réunir un concile œcuménique, pour l'apaisement des luttes Iconoclastes, il écrit : *Si fieri non possit ut ab aliis patriarchis adsint vicarii, quod certe fieri potest, si velit imperator occidentalem intèresse, cui et potestas summa defertur synodi acumericae*. *Epist.*, n, 129, P. G., t. xcix, coi. 119.

En somme on voit que l'expression de la théorie de la pentarchie est un peu équivoque; elle peut recevoir un sens acceptable, comme aussi admettre très facilement une signification hétérodoxe; aussi n'est-il pas sans Intérêt de la voir expliquée et défendue par un catholique et de l'étudier par contraste dans son complet développement schismatique; c'est ce que nous ferons en montrant ce qu'en pensent Théodore le Studite et Balsamon. Nous n'exposerons pas la pentarchie telle qu'elle est défendue au IV^e concile de Constantinople; la chose est déjà faite à l'art. Constantinople (IV^e concile de), col. 1294.

Pour Théodore le Studite, l'Église est un corps à cinq têtes : *quinivertex ecclesiasticum corpus*. *Epist.*, n, 62, P. G., t. xcix, col. 1280-1281. Que l'on ne croie pas que ces cinq têtes jouissent seulement d'une prérogative honorifique; non, car elles constituent le pouvoir suprême ecclésiastique : *Non enim de rebus saeculi carnisque sermo est... sed de divinis ac caelestibus dogmatibus qua aliis commissa non sunt quam iis quibus Deus ipse Verbum dixit* : - *Quacumque ligaveritis super terram erunt ligata et in calo et quacumque solveritis super terram erunt soluta et in calo*. ■ *Quinam autem hi sunt quibus hoc jussum fuit? Apostoli et eorum successores. Quinam porro sunt successores? Qui Hornam nunc primam sedem (enet, qui Constantinopolitanam secundam, qui Alexandrinam et Antiochiam et qui Hierosolymitanam. Hac quinivertex potestas Ecclesia, penes hos diversorum dogmatum iudicium*. *Epist.*, n, 129, coi. 1417 C. Ce passage est caractéristique de la conception de la pentarchie chez Théodore le Studite; les cinq patriarches constituent le pouvoir suprême ecclésiastique, à eux s'appliquent vraiment les paroles dites par Notre-Seigneur au collège apostolique. Mais, parmi ces cinq têtes, n'en est-il aucune qui domine? Si fait; mais, à s'en tenir à certains textes, il semblerait que ce ne soit pas Rome, mais plutôt Constantinople ou plus souvent Jérusalem. A Nicéphore, patriarche de Constantinople, Théodore ne dit-il pas : *Tu vero, o divine et supreme sacrorum capitum vertex?* *Epist.*, n, 79, col. 1318. Et, si l'on peut y voir une simple emphase orientale, la chose est plus grave quand il s'agit de Jérusalem; ici Théodore le Studite donne les raisons de la prééminence de cette ville. *Ubi enim episcopus animarum et ponti/ex omnium natus est et divina omnia operatus et passus et sepultus, ubi resurrexit et vixit et assumptus est, illic suprema proca dubio dignitas*. *Epist.*, n, 15, coi. 1162. Et cette idée de Jérusalem premier siège, on la retrouvera chez Photius dans son libelle *Adversus eos qui dicunt Hornam primam sedem esse*, Rallis et Potlis, *Syntagma canonum*, t. in, Athènes, 1851-1859, p. 88, chez Nicolas Mésnritès qui la fera valoir dans ses controverses avec les Latins, chez Nil Cabasilas, *De primatu papa romani*, l. H, c. xxiii, P. G., t. cxlix, col. 725; cf. Malvy et Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris, 1927, p. 130-132, et les notes où l'on trouvera les références.

Voilà donc chez Théodore le Studite une conception de la pentarchie qui pourrait paraître difficilement conciliable avec le dogme de la primauté romaine. P. Salaville, *De quinivertice ecclesiastico corpore apud S. Theodorum Studitam*, dans *Atta academia Vclehradensis*, t. vu, 1913, p. 117 sq. Et, cependant, il est hors de doute que Théodore le Studite admettait cette primauté. Voir Richter, *Des heiligen Theodor, Ables von Studium, Lehre vom Primat des Homischen Bischofs*,

dans *Der Kathotik*, L il, 1K71. p. 385 sq.; Spàèll, S J.. *Ecclesiologia Orientis separati rccentior*, dans *Oriental, christ.*, t. U, fasc. 2. 1921, p. 11 L 115; P. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studitc*, dans *Echos d'Orient*, 1911, P- 23 sq., et une étude dans les *Acta !Il conventus Velehradensis*, Prague, 1910, p. 123, 121. Dans ce dernier article en particulier, le P. Salaville démontre que le pouvoir reconnu au pape par Théodore [e Studitc est un pouvoir de droit divin, une vraie juridiction, non pas quelque chose d'honorifique, mais un pouvoir suprême, au-dessus des conciles cl infailible. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de cette démonstration, car cet article n'a pas pour but de démontrer la primauté papale. Mais comment, d'après le Studitc, la primauté cl la pntarchie peuvent-elles sc concilier? C'est qu'il ne voit dans la pntarchie que *quamdam concretam formulam paulinæ ideæ de mystico Christi corpore, neenon fraternarum relationum quæ inter Ecclesias patriarchales esse debent*. Salaville, *De quinivertice*, p. 179. Et la suprématie qu'il semble accorder au siège de Jérusalem n'est qu'une suprématie d'honneur, à cause des souvenirs attachés à la ville sainte; mais la vraie juridiction suprême, c'est l'évêque de Borne qui l'a, et lui seul la possède de droit divin.

Chez Balsamon, qui écrit près de trois siècles après le Studitc, alors que le schisme est définitivement consommé, la théorie de la pntarchie est tout à fait hétérodoxe. Le célèbre canoniste expose sa conception dans un opuscule adressé à Marc, patriarche d'Alexandrie, *Meditatio sive responsa de patriarcharum privilegiis*. Cet opuscule se trouve dans Mignc à deux endroits: P. G., t. exix, col. 1162 sq., el t. cxxxvm, col. 1011 sq. Voici les principaux traits de cette théorie. L'origine des patriarchats est celle-ci : Pierre a fondé les trois patriarchats d'Antioche, Alexandrie, Jérusalem, en plaçant comme évêques, dans ces villes, Évodîus, Marc et Jacques. Il a aussi établi saint André comme évêque de Thrace, à Iléraclée. Borne doit ses privilèges à la donation de Constantin, et Constantinople ;; joui des privilèges d'Héracléc, dès l'épiscopat de Mélophane (308). P. G., t. exix, col. 1162. En somme, le patriarche de Borne est le plus mal partagé; il ne peut nullement revendiquer une origine apostolique, la primauté est sapée à la base. On lira aussi les curieuses remarques de Balsamon sur l'ordre alphabétique des patriarches. Le *Pédalion*, Athènes, 1888, p. 72, les reproduit; ci. Pitzipios, *L'Église orientale*. Borne, 1855, p. 109-110, en note.

Ces patriarches, malgré leur origine diverse, ont cependant reçu une consécration divine spéciale ; *Eos per unctionem sanctitatis perfici unctos Domini et sanctissimos appellamus*. P. G., t. exix, coi. 1165. Ils sont absolument nécessaires au gouvernement de l'Eglisc, à tel point que si, à cause des invasions arabes, des sièges patriarchaux ne peuvent être occupés, comme c'était le cas pour Antioche du temps de Balsamon, il faut néanmoins nommer des titulaires qui résideront hors de leurs patriarchats en attendant des jours meilleurs. Ne pas agir ainsi ce serait priver de l'un de ses sens le *caput Ecclesia**, ce serait le rendre *tanquam surdum aut cæcum aut quatuor aut tribus dumtaxat sensibus prædurn*. *Ibid.*, col. 1171. *Quamvis enim gloria thronorum suorum per vim exuerit, tamen spiritualis gratia secundum Davidem non exsolescit. Imo potius veniet Deus noster nec silebitur ut collegat sibi sanctos suos qui testamentum suum disponent*. Et, comme certains objectaient que ceux-là n'étaient point dignes du patriarchat, qui n'avaient point le courage d'occuper leurs sièges au péril de leur vie, il leur répond en invoquant le 37^e canon in *Trulto* (P. G., t. cxxxvn, col. 638-640) cl un édit d'Alexis Comnèno, qui prescrivent d'ordonner des évêques pour les territoires des infidèles, même si

ces évêques ne peuvent occuper leurs sièges. P. G., t. exix, col. 1178. La défection » du pape ne change rien à l'organisation de l'Eglisc, il n'y a qu'à prier pour que le pape se convertisse, et pour que le corps mystique ne reste pas privé de l'un de ses sens. Balsamon ne croit pas que l'on puisse remplacer le pape par un autre patriarche; si un patriarche fait défaut, l'on aura la tétrarchie au lieu de la pentarchie, mais il ne faut pas substituer un nouveau patriarche. P. G., t. cxxxvm, col. 1022. D'autres penseront qu'il faut remplacer le pape par un autre patriarche, ce sera une idée chère aux Moscovites, d'autres admettront qu'il y a place pour plus de cinq patriarches, d'autres transféreront à Constantinople le premier rang perdu par le pape et accorderont au patriarche œcuménique une certaine autorité sur ses collègues. Hergenrother, *op. cit.*, p. 136, 137. Mais ceci nous sort de la pentarchie; ci. à ce sujet, Spàèil, *op. cit.*, p. 66-67.

Chaque patriarche esl maître pour les affaires particulières de son patriarchat ; pour les choses communes à toute l'Église, iis les décident collégialement, P. G., t. exix, col. 117<>. cl dans ce gouvernement de l'Eglisc universelle aucun ne jouit de prérogative spéciale. Ils portent des titulatures différentes, mais leurs pouvoirs sont égaux : *Primus adversus secundum srse non effert, neque secundus adversus tertium*, col. 1167. Nous avons vu des auteurs, comme Anastase le Bibliothécaire, se servir de la comparaison des cinq sens pour démontrer la supériorité de l'évêque de Borne, qu'ils assimilent à la vue; Balsamon se sert de la même comparaison, pour démontrer l'égalité parfaite des patriarches; car, d'après lui, les cinq sens s'entr'aident mutuellement et aucun ne prévaut sur les autres, *loc. cit.* Il est vrai que, dans d'autres écrits, il reconnaît malgré lui la suprématie romaine, à tel point que Thomassin a pu dire : *adegit tamen illum veritatis lux invictissima ut sexcentis in locis primatui romanæ Sedis assentiretur*. Part. L I. 1, c. xm, n. 2; et il fait une brèche à la parfaite égalité des patriarches en ne reconnaissant comme étant sans appel que les sentences de Borne et Constantinople. *Comment, ad 12 can. Antioch.*, P. G., t. cxxxvn, col. 1307 sq.

Telle esl la théorie schismatique de la pntarchie. on la retrouve chez d'autres auteurs : Arislène, Nil Cabasllas, Pierre d'Antioche, etc. On en trouve des manifestations au concile de Florence Mansi, t xxxi. col. 1007. C'est appuyés sur elle que les Grecs font des difficultés pour admettre la primauté; Marc d'Éphèse en a tiré argument. La is Russes l'ont aimée, mais en admettant qu'à un patriarchat tombé on pouvait en substituer un autre, c'est le concept même de Moscou, troisième Borne. Grivcè, *op. cit.*, p. 61. La théorie de la pntarchie, très répandue jusqu'au xvn^e siècle parmi les orthodoxes, n perdu beaucoup de faveur et, de nos jours, elle n'occupe plus de place dans l'ecclésiologie orientale. Les Grecs attribuent l'autorité suprême soit à l'épiscopat dispersé, soit surtout au concile œcuménique. Spàèii, *op. cit.*, p. 68 sq.

Signalons, pour terminer ce court aperçu, que l'on pourra compléter par Hergenrother, *loc. cit.*, la conception de la pentarchie contenue dans une confession de foi, celle de Mélophane Critopoulos. (Sur la valeur officielle de cctte confession, cf. Jugie. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*. I. i, Paris, 1926, p. 680.) Après avoir expliqué que l'Eglisc a un seul chef, *caput*, Christ, le patriarche d'Alexandrie ajoute : *Hæc igitur cum sciant quatuor sanctissimi et beatissimi universalis Ecclestæ patriarchæ, successores apostolorum cl veritatis propugnatores neminem in universum caput appellari volunt contenti capite illo de quo antea dictum. Ipsi autem per se omnino in pari dignitate vivunt neque ullum præter sessionem inter illos discrimen intercedit. Primo loco sedet Constantinopolitanus,*

ab hoc proxime Alexandrinus, deinde Antiochenus, juxta quem Hierosolymitanus. Quilibet horum quando in diocesi sua sacra celebrat, trium reliquorum honorificam plane apud Deum mentionem facit. In unum locum si quando conveniunt, manus sibi invicem osculantur, C. xxiri, De statu Ecclesiae orientalis, dans Klmmcl-Welsscnbom, Monumenta fidei Ecclesiae orientalis, L ii, lémi, 1861, p. 210. Tello crt l'idée qu'un patriarche du xvn^e siècle, mort en 1639, se fait de sa dignité el de la dignité du corps patriarcal.

2. *Triarchic.* — Tandis qu'en Orient on aime à considérer l'Église comme gouvernée par cinq patriarches, en Occident, du moins jusqu'au concile du Lalran (1215), on ne reconnaît que trois vrais patriarchats. Home, Alexandrie et Antioche, parce que l'on regarde la dignité patriarcale comme propre aux sièges fondés directement ou indirectement par saint Pierre, comme découlant en quoique sorte de l'autorité de Pierre.

Celle théorie. Boniface lrr la formule lors de la querelle avec Byzance au sujet de l'Illyricum, qui met aux prises le pape et l'évêque de Constantinople Atticus, A cette occasion. Boniface l*r écrivit à Bufus, son vicaire de Thessalonique, et aux évêques de Thessalie, différentes lettres; dans l'une, adressée à ces derniers, il fonde, entre autres arguments, les privilèges de Home sur le G. canon de Nlcée : *Instituto universalis nascentis Ecclesiae de beati Petri sumpsit honore principium in quo regimen ejus et summa consistit. Eicirmv synodi non aliud pnrcripta testantur.* Jaffé, n. 361. Et dans une autre lettre, Jaffé, n. 365, il est plus explicite encore : « Le pape Boniface lire argument, en faveur de la prlniute de son siège, de l'ordre de préséance des Églises, qu'il croit découvrir dans les canons de Nlcée : il y a, dit-il, une Église qui est la deuxième, une Église qui est la troisième, l'Église romaine étant la première. Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 258-265. On le voit, celle doctrine peut ainsi se résumer : Trois sièges sont supérieurs, parce que fondés par Pierre, parce que la dignité leur a été continuée par le 6^e canon de Nlcée et cela sans préjudice de la primauté papale. Duchesne. *L'Église au x^e siècle*, p. 263-261 et notes. Celle idée, le pape Léon le Grand va l'utiliser pour protester contre le 28^e canon de Chalcédolnc. Duchesne, *Eglises séparées*, Paris, 1905, p. 168. Le pape écrit à l'évêque de Constantinople Anatole : *Doleo etiam in hac dilectionem tuam esse prolapsam ut sacratissimus Eicano-rum canonum constitutiones conaretur infringere*, Jaffé, n. 183. cl le pape répète le même argument à l'empereur et à l'impératrice. (Constantinople ne peut prétendre au rang patriarcal, n'étant pas fondée par un apôtre (ici il ne parla pas précisément de Pierre) et n'ayant pas eu ses privilèges reconnus par le 6^e canon de Nlcée. Jaffé, n. 485; cf. n. 482.

Tel est («concept du patriarcal qui eut les faveurs de l'Occident pendant de longs siècles, Ce concept, on le retrouve fréquemment dans la littérature occidentale. Les patriarches sont des évêques qui participent d'une manière lres spéciale à la dignité de Pierre, en ce qu'ils occupent des sièges fondés directement ou indirectement par lui. Le pape Nicolas H (858-867) l'explique tout nu long aux Bulgares : *Desideratis nasse quod sint veraciter patriarcha, - Veraciter illi habendi sunt patriarchae qui sedes apostolicas per successiones pontificum oblinent id est qui illis prosunt Ecclesiis quos apostoli instituisse probantur : Romanam videlicet et Mexandrinam et Antiochenam : Pomanam quam SS. principes apostolorum Petrus et Paulus et per n dicatione *ua instituerunt et pro Christi amore fuso proprio sanguine sacraverunt; Alexandrinam quam rvangelista Marcus discipulus et de baptisinate Pelri filius a Petro missus instituit et Christo cruore dicavit.,; Antiochenam in qua conventu magno sanctorum facto primum fideles dicti sunt chrtstiani et quam beatus Petrus, priusquam*

Romam veniret, per annos aliquos gubernavit. Constantinopolitanus autem et Jcrosolymitanus antistites licet dicantur patriarcha non tanta tamen auctoritatis quantae superiores existant.* Pourquoi ? parco que nl Tua. ni l'autre n'ont été des sièges occupés par saint Pierre. *Resp. ad consulta Eutgarorum*, c. xcn, P. J., t. exix, col. 1011-1012.

Cette idée on hi retrouve sous la plume du même pape, dans sa lettre de 865 à l'empereur Michel. *P. L.*, t. exix, col. 919. Jeun XIII. présente à son tour la même doctrine* dans sa correspondance avec les Bulgares; il insiste spécialement sur cette idée que la pentarchie telle que l'admettent les Grecs, qui soutiennent que l'un ou l'autre siège Indifféremment peut tomber dans l'hérésie, est une conception fautive, *Credimus quod jam vos non lalcat nunquam apostollcam R. Pctn Sedem ab illis sedibus reprehensam, cum ipsa alias omnes et pncipue Constantinopolitanam sapissime reprehendens aut ab errore liberaverit.* *P. t.*, t. cxxvi, col. 759-761. Doctrine identique à celle des papes chez llinemarde Keims. *P. l.*, t. cxxvi, col. 328-332; cf. Thomassin, *Velus et nova Ecclesiar disciplina*, part. I. l. l. c. xiv. Mais l'explication n déjà une portée plus générale et phis indépendante de la fondation des Dois sièges patriarcaux par saint Pierre. Tout pouvoir supra-épiscopal est une participation, une dérivation de la primauté et. en ce sens, on peut parler d'une Origine divine des patriarches, comme des métropolitains, mais d'une origine divine médiale, puisque seuls le pape et les évêques sont d'origine divine. Immédiate. C'était le concept vraiment Juridique du pouvoir patriarcal, et en délinillw n'est el ne peut être qu'une participation de droit strictement eccléslasli<pic à la primauté de droit divin, conférée au seul pontife romain.

l n concept analogue se retrouve dans l'ouvrage *Contra opposita (inveorum romanam Ecclesiam infamantia*, écrit par Katramnc. moine de Corbie, à l'époque de la querelle pholienne, vers 868. Une partie du livre est consacrée à défendre la primauté papale contre la fautive conception que les Grecs se faisaient de l'origine des patriarchats. Les Idées chères au pape Nicolas s'y retrouvent. *P. L.*, t. xxi. col. 313-315. Sa doctrine est ainsi résumée par Thonmssin : *Ad h itaque trium illarum urbium dignitas dignitati patriarcharum coniuilit quidquam sed jam institutam a Christo praecllentiam Pclroque collatum per tres amplissimas orbis civitates circumduxit providum numen ut hinc velut c sublimi coruscans omnium in se venerationem converteret.* Sur ce concept latin, cf. aussi Hergcnrûthcr, *Photius*. l. π.ρ. 113-116.

Peu à peu l'opposition qui existait entre l'idée latine et l'idée orientale du patriarcat s'allénuera. Adrien II, en approuvant le 21^e canon du IV^e concile de Constantinople, qui plaçait le siège de Byzance au deuxième rang, abandonnait déjà quelque peu le point de vue de ses prédécesseurs. Mansl, t. xvi. col. 171; cf. llergenrbther, *op. cit.*, p. 146. note 74 et 75, qui diminue la valeur de celle : pprobation. Léon IX, dans sa correspondance avec Michel (érulaire, ramène à nouveau l'ancienne conception latine. *P. L.*, t. exi ni, col. 763. Mais, de plus en plus, celle cl est abandonnée. Le 5^e canon du IV^e concile du lalran reconnott les cinq palrlar-cats. clans l'ordre qu'on leur donnait en Orient; donc, on oubliait le système, autrefois préféué. de la triarchle; il est vrai qu'en 1215, Il n'y avait point à Home de raison d'anlmosllé contre les patriarchats orientaux, puisque les tlluhiies étaient h c elle époque des prélats latins. Mais plus tard, au concile de l lorence, l'on reconnaîtra pleinement le système patriarcal oriental, et cette fois avec des titulaires grecs. Si l'union de Florence avait persévéré, aurait-on supprimé les titulaires latins des patriarchats orientaux? Thoinassin, part. I, l. l, c. xxv!, n. 9.

Au fond ce qui importait, ce n'était point qu'il y eût

trois «ii cinq putriore he*»; pur ailleurs, que saint Pierre ail fondé l'Eglisc d'Antioche ou celle d'Alexandrie, cela juridiquement ne conférait pas à ces sièges *ipso facto* un pouvoir spécial. Les patriarchat*» sont de droit ecclésiastique. Il ne faut jamais l'oublier. Si l'on garde présente cette Idée, l'on ne trouvera aucune Incompatibilité entre la primauté papale et l'organisation patriarcale.

3e Développement du droit patriarcal. Le droit patriarcal s'est naturellement précisé durant l'époque qui nous occupe. Les luttes entre l'hotius et Home y ont contribué; plusieurs des canons du VHP concile œcuménique (869-870) statuent sur les droits et privilèges patriarcaux. Sur ce qu'on peut appeler la doctrine ecclésiologique de ces canons, cf. art. Constantinople (V. concile de), t. ni, col. 1281 sq. Nous nous bornons ici à quelques remarques d'ordre plutôt juridique. Notons d'abord que les décisions de ce concile n'ont point trouvé place dans les collections canoniques orientales; les grands commentateurs grecs du Moyen Age n'en font pas mention; et leur influence sur la discipline a peut-être été assez restreinte. Néanmoins, comme plusieurs de ces dispositions indiquent ce qui se pratiquait au ix^e siècle, nous les mentionnerons brièvement.

Le 5^e canon qui exige du clerc quatre ans passés dans le sacerdoce pour pouvoir être élevé à l'épiscopat, l'icfclc-Leclercq. *IIht. des cône.*, t. iv a, p. 523, visait très spécialement les patriarches; car il avait été motivé par l'élévation ultra-rapide de l'hotius au siège de Constantinople, et par ailleurs, ordinairement du moins, le patriarche n'était point nommé par transfert d'un siège épiscopal au siège patriarcal, mais il était pris directement parmi les simples prêtres. Dès lors, à lui aussi, s'appliquait la règle des interstices. Quant au mode d'élection et d'ordination des patriarches durant cette période, les canons n'en parlent pas. On trouvera à ce sujet des indications très nombreuses dans Thomassin, *op. cit.*, II part., l. II, c. xvii. xxxvi, xi i.

Le 5^e canon du VIII^e concile œcuménique, condamne l'intervention de l'empereur dans les élections patriarcales; le 3^e canon du VII^e concile avait émis une prescription analogue. Sur son interprétation, cf. Thomassin, II part., l. II, c. xxvi. qui étudie longuement toutes ces questions.

Le 8^e canon du VHP concile œcuménique Interdit nux patriarches «d'exiger pour leur sûreté des déclarations écrites d'attachement qui devaient être fournies par leur clergé ainsi que par les évêques qui étaient sous leur juridiction». l'icfclc Leclercq, *ibid.* p. 524-525. Le 10^e canon défend nux laïcs et aux clercs de se séparer de leur patriarche, et d'omettre sa commémoration dans la liturgie, avant que le patriarche ait été condamné par sentence synodale. *Ibid.*, p. 525. Prescription analogue dans le 15^e canon du synode photien de 861. P. G., t. (XXXvii. col. 1067 sq. Le 17^e canon (en grec 12) nous renseigne sur les synodes patriarcaux. Le patriarche peut y convoquer tous les métropolitains institués par lui. soit qu'il les ait ordonnés, soit qu'au moins il leur ait envoyé le pallium; s'ils refusent de se rendre à la convocation ils seront punis. Sur les synodes patriarcaux et leur composition à cette époque, cf. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar. 1905. p. 320-322; Thomassin. II^e part., l. III, c. xi. m, et aussi P. G., l. cxxxvii, col. 545-516 et note (67); Zhlshimm, *Die Synoden und die Episcopaliümter in den morgenländischen Kirchen*, Vienne, 1867. Il faut noter, surtout à Constantinople, le fait (pie l'on a presque toujours à côté du patriarche un synode permanent. Sur ce synode, cf. Xailhé, art. Constantinople (V. concile de), t. ni, col. 1170 sq. De sorte que, peu à peu, ce synode permanent a pris de l'importance et a partagé réellement l'autorité avec le patriarche;

Ton peut dire qu'il y a eu dans ce synode comme une limitation du pouvoir patriarcal; plusieurs choses ne pouvaient être faites qu'avec lui. D'après Milasch voici quelques unes des attributions de ce dernier. 1. Election des patriarches; 2. institution canonique des évêques; 3. élévation d'un siège épiscopal à un degré hiérarchique supérieur, etc.; cf. Zhishman, *op. cit.*, p. 7. Beaucoup de décisions concernant les empêchements de mariage sont prises en synode. On en trouvera des exemples dans Ballis et (Mills, *Σύνταγμα των θείων και Ιερών κανόνων*. t. v. Athènes, 1855. Donc on a déjà le principe de telle limitation de l'autorité patriarcale par le synode, principe tant appliqué de nos jours dans l'Eglise orthodoxe.

Les pouvoirs du patriarche en matière de procès n'étaient pas encore parfaitement déterminés à cette époque. L'on discutait surtout sur le caractère définitif et sans appel de sa sentence. Balsamon, de son temps, comptait nombre d'opinions divergentes: les uns admettaient que, de la sentence du patriarche de Jérusalem, on pouvait appeler au patriarche d'Antioche, et ainsi de suite selon la dignité; d'autres soutenaient qu'on pouvait toujours en appeler à l'empereur; d'autres, que seules les sentences rendues dans les causes des clercs étaient sans appel, etc. Pour Balsamon, sire *clericos, sine laicos judicaverit patriarcha, sive laicum cum clerico, sine pissa imperatoris, sive fure proprio sive cum conjudice, sive solus, erit quacumque examinatione et judicatione superior*. P. G., l. cxxxvii, col. 1311; cf. Thomassin, part. I. l. I. c. xm.

Le droit patriarcal de stauropegie s'est créé et développé durant la période qui nous occupe. Des monastères situés dans les diverses éparchies du patriarchat furent exemptés de la Juridiction épiscopale et placés directement sous l'autorité patriarcale: la condition était de planter la croix patriarcale à la fondation. Cf. S. Deslandes. *Une question de droit canonique. De quelle autorité relèvent les monastères orientaux?* dans *Echos d'Orient*, t. xxi, 1922, p. 308-323. Sur ce privilège et ses origines, cf. Milasch, *op. cit.*, p. 327; Shngunu, *Compendium des kanonischen Kechls*, Hennannstadt, 1868, p. 199 sq.; ChrModoulos, *Δοκίμιον εκκλησιαστικού δικαίου*, Constantinople, 1868, p. 327; Thomassin, part. I, l. III, c. xxxiv; Benoît XIV. *Opera inedita*, édit. Heiner, J-ribourg-en-B., 1904, p. 49-50, et les références. Les origines du privilège sont assez obscures. il a été introduit par une coutume, dont il est impossible de préciser les commencements. P. G., t. cxxxvii, col. 96. Les patriarches de Constantinople, Germain et Xlphillin, dans le courant des xiii^e et xiv^e siècles, ont déterminé la nature et les limites de la stauropegie: «Du jour où la croix patriarcale est plantée dans un monastère, l'évêque ne peut plus exercer aucune Juridiction pour la célébration des saints mystères, l'ordination de l'higoumène, la punition des fautes. La croix patriarcale n'exemptait pas seulement les monastères de la Juridiction de l'Ordinaire, mais les églises et oratoires pouvaient obtenir la même faveur. Seul le patriarche était nommé au saint sacrifice.» Deslandes, *op. cit.*, p. 315; cf. P. G., t. exix, col. 801, 805. 888. Le privilège ne pouvait s'exercer que dans les limites du patriarchat. Le patriarche de Constantinople avait-il le droit de stauropegie dans le territoire de ses collègues? Le texte de Balsamon que l'on invoque, *P. G.*, l. cxxxviii, n'est pas absolument probant; cf. Deslandes, p. 314; mais la chose est clairement affirmée par Blaslnrès, *Syntagma atphabcticum*, II, c. viii; *De patriarchis*, P. G., l. cxi.v, col. 110; Benoît XIV, *Dcsyn. durees*, l. I. c. iv, n.3; Thomassin. *op. cit.*, part. I, l. I, c. xvi.

Sur la réserve au patriarche de la consécration du saint chrême, cf. relit. *Du pouvoir de consacrer le saint chrême*, dans *Echos d'Orient*, 1899, p. 1-8. A quelle

époque la consécration du saint chrême est-elle devenue un privilège patriarcal ? Les documents les plus anciens contenant cette réserve sont, d'après Petit, une bulle d'innocent III aux Bulgares, du 25 février 1201; une autre d'Innocent IV, du 6 mars 1251, envoyée à Pile de Chypre. Quelle est l'origine de ce privilège ? Les canonistes orthodoxes l'expliquent ainsi : la bénédiction du saint chrême constitue un des attributs de la juridiction souveraine dont le plein exercice appartient aux seuls chefs des Églises autocéphales. Constantinople consacra bientôt le saint chrême, non seulement pour le patriarcat, mais même pour Alexandrie, Antioche et Jérusalem. L'on comprend assez facilement que l'Églisc de Constantinople ait refusé le pouvoir de consacrer le saint chrême à des Églises détachées d'elle, auxquelles elle ne reconnaissait pas la complète Indépendance, comme, par exemple, au patriarcat bulgare d'Ochrida au xii^e siècle. Cf. Petit, *op. cit.*, p. 3-1 ; Pitra *Analecta sacra cl classica*, t. vu, p. 183-186. Mais aucun principe juridique ne pouvait légitimer la prétention de Constantinople de consacrer le saint chrême pour les autres patriarcats orthodoxes. D'ailleurs, jamais ces derniers n'ont reconnu explicitement ce privilège de Constantinople qu'ils se contentaient de subir. Cf. Petit, *loc. cit.* Que la réserve de la bénédiction aux patriarches n'ait pas existé dans le principe, les orthodoxes eux-mêmes l'admettent. Milasch, *op. cit.*, p. 374. Zonaras au xii^e siècle ne semble pas la connaître, *P. G.*, t. cxxxviii, col. 11 ; cf. Juglc, *Theol. dogm.*, t. m, 1930, p. 133.

Pour cette époque, il nous reste à signaler un point très important des relations juridiques entre les patriarches orientaux orthodoxes. Nous ne parlons point précisément des patriarches monophysites et jacobites, mais des patriarches melkites : c'est l'emprise qu'exerce Constantinople sur les trois autres grands sièges d'Orient. On trouvera à ce sujet de nombreuses indications dans le dernier ouvrage du B. P. Juglc, *Theologica dogmatica Christianorum orientalium*, t. iv, Paris, 1931, p. 425 à 436, et ici, art. Constantinople (*Église de*), col. 1333 sq. La querelle sur le titre de patriarche œcuménique est une manifestation de ces prétentions. Quand vinrent les invasions arabes, les patriarches melkites d'Alexandrie, d'Antioche, étaient élus et résidaient dans la ville impériale. Balsamon a beau nous dire que la gloire des sièges tombés aux mains des musulmans n'est en rien diminuée, toujours est-il que leurs titulaires perdaient beaucoup de leur indépendance par le fait de leur séjour à Constantinople. Une étude spéciale ne serait pas de trop pour déterminer dans le détail les empiétements de Constantinople, empiétements qui continueront de plus en plus, après 1153, à se faire sentir et dont on retrouve comme des échos dans certaines querelles de nos jours.

Sur d'autres points secondaires, sur les insignes et ornements patriarcaux, sur leur signification symbolique, on pourra consulter Balsamon, *Meditatum sive responsum de patriarcharum privilegiis*, *P. G.*, t. cxxxviii, col. 1014-1034; Thomassin, *op. cit.*, part. I. L II, c. lvi. Citons, pour finir, un condensé du droit patriarcal fait par un canoniste byzantin du xiv^e siècle. Blastares : *Patriarcha est viva Christi imago spiransque operibus et sermonibus in semetipso, in vivum depingens veritatem... Munus patriarchæ est animarum sibi creditarum salus atque in Christo vivere ac mundo crucifigi. Cum autem politia ecclesiastica instar hominis ex partibus ac particulis constet, membra omnium maxima maximeque necessaria sunt imperator et patriarcha... Sedes Constantinopolitana quæ imperio coonestatur decretis synodalibus omnium prima declarata luit. Unde imperatorum sanctiones quæ isthæc sequuntur, lites in aliis sedibus si quæ oriantur ad hujusmodi throni cognitionem ac iudicium referri jubent.*

*Omnium plane ecclesiarum metropolitanarum cl episcopatum et monasteriorum atque Ecclesiarum providentia et cura imo etiam recognitio ac censura atque absolutio ad proprium patriarcham perlinet. Prasuli vero Constantinopolitano licet etiam in aliorum thronorum districtu largiri (le texte grec porte : accorder la stauropégic) neque id solum sed et lites quæ in aliis provinciis (i. e. les autres patriarcats) moventur observare et moderari et penitus determinare, ipse pariter et penitentia et conversionis a delictis ac hæresibus et quidem solus constituitur exactor et explorator. Syntagma alphabeticum, lettre II, *P. G.*, t. cxxv, col. 109-110. On trouve dans ce texte un écho des prétentions de Constantinople à dominer les autres patriarcats.*

HL Les oiiands sièges patriarcaux de 1453 à nos jours. — 1^o *Patriarcats unis*. — 1. *Partition*. — Après la chute de Constantinople (1453) et la rupture définitive de l'union de Florence, il n'y eut plus comme titulaires catholiques des grands sièges patriarcaux d'Orient que les patriarches latins, purement honoraires. Le patriarche maronite d'Antioche lui-même ne fut d'abord uni à Rome que d'une façon intermittente et c'est seulement au xvi^e siècle qu'il le sera définitivement. Puis des retours à l'Église catholique se produisirent, dans l'Église melkite orthodoxe, dans l'Église jacobite d'Antioche, tandis que les maronites resserraient leurs liens avec Rome. Des éléments coptes monophysites se convertirent également. Bref, de chacune des communautés orthodoxes qui se partageaient le titre d'Antioche et d'Alexandrie, se détacha une branche qui s'unit à l'Église catholique. Sur ces dillérents retours, cf. art. Alexandrie et Antioche (*Églises de*). Et à chacune de ces branches, l'on donna un patriarche; de sorte que l'on aboutit à la constitution suivante des Églises catholiques d'Orient : Antioche, un patriarche melkite catholique, un patriarche maronite, un patriarche syrien catholique. — Alexandrie, un patriarche copte catholique. — Par ailleurs, le patriarche melkite catholique d'Antioche recevait le titre d'administrateur du patriarcat melkite catholique de Jérusalem et d'Alexandrie. Mansi, *Concit.*, t. xlvii, col. 581, 582. Notons en outre la restauration d'un patriarcat effectif de Jérusalem de rite latin, et la permanence des patriarches latins titulaires pour les autres sièges.

Si l'on compare cette organisation à celle des patriarcats primitifs du temps de Justinien, le contraste apparaîtra frappant. Autrefois un seul titulaire par siège patriarcal; maintenant deux ou trois, ou même davantage. On pourrait se demander pourquoi on a laissé les choses aussi compliquées. La réponse est simple : par suite des évolutions historiques, il est pratiquement impossible d'arriver à une fusion quelconque des divers éléments qui composent l'Église orientale catholique, de sorte qu'il a fallu abandonner totalement le principe de l'unité de hiérarchie. Ou pourrait concevoir un seul patriarche d'Antioche, ayant juridiction à la fois sur les melkites, maronites, syriens catholiques, l'unité de juridiction serait sauvegardée, mais c'est pratiquement irréalisable. Cf. à ce sujet, Cyrille Karalevskij. *Histoire des patriarcats melkites*, t. ni, Rome, 1911, p. 424-432.

Et, dès lors, la juridiction des patriarches orientaux actuels a une tout autre nature que celle des patriarches du vi^e siècle. Ces derniers avaient, dans les limites de leurs patriarcats, juridiction sur tous les catholiques orientaux y résidant; celle-ci était essentiellement territoriale. Présentement, la juridiction des patriarches est sans doute territoriale, car elle s'étend jusqu'à des limites géographiques déterminées qu'elle ne saurait dépasser; mais, dans ces limites, le patriarche n'a pas de pouvoir sur tous les catholiques orientaux; il l'a seulement sur ceux de sa nation, c'est-à-dire de son

rit. Autrement dit, la juridiction se complique d'un élément national. Elle est nationale en ce sens que, dans les limites dont il vient d'être parlé, le patriarche ne l'exerce régulièrement que sur les personnes appartenant à sa propre nation, au sens particulier que l'usage oriental donne à ce mot. » Karalevskij, *op. cit.*, p. 131. La juridiction territoriale du patriarche est limitée quant aux personnes, par son caractère national; de plus, cette juridiction nationale, sur les personnes de leurs rites, est subordonnée à la juridiction territoriale; car elle ne peut s'exercer en dehors des limites de celle-ci.

On trouvera des renseignements très détaillés sur les limites des différents patriarcats catholiques, dans Karalevskij, *op. cit.* p. 431-442. Cette restriction de la juridiction quant aux personnes et une des causes pour lesquelles certains canonistes latins assimilent les patriarches orientaux des temps modernes aux patriarches mineurs dont nous parlerons plus loin. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. n. *De personis*, 2^e edit., Home. 1928, p. 552.

Cette assimilation pourrait encore s'expliquer par le fait que l'exercice de la primauté s'est développé dans le cours des Ages, et qu'en conséquence on n'a pas cru devoir donner aux patriarches modernes tous les pouvoirs dont jouissaient les anciens. Cela est vrai; mais l'assimilation des patriarches orientaux modernes aux patriarches mineurs semble fautive: car les patriarches orientaux sont vraiment les chefs de leurs Églises particulières et exercent sur elles une très réelle juridiction, comme nous allons le voir à l'instant. En outre, au point de vue de la dignité antique des sièges, les patriarches que nous avons énumérés l'emportent sur les patriarches arménien et chaldéen qui, bien qu'ayant juridiction effective sur leurs Églises, sont cependant d'origine relativement récente et surtout ne correspondent pas à des patriarcats anciens, dont ils continueraient la tradition.

2. *Droit patriarcal moderne.* — En attendant que le nouveau code pour l'Église orientale édicte des normes communes aux divers patriarcats catholiques, il nous faut tirer des sources canoniques des différents Églises les principales règles portées sur l'organisation patriarcale.

Voici les sources principales où l'on peut trouver cette législation: Pour le patriarcat maronite; le concile du Mont-Liban (1736), *Actes duns Colledio Lacensts*, t. n. Les principales dispositions concernant le patriarche sont aux col. 286, 326*, 333 et 346. — L'Église melkite a plusieurs fois légiféré sur le patriarche: Le IV^e concile de Saint-Sauveur (1790), dans sa xxv^e session énumère douze privilèges patriarcaux: *Ut penitus tollantur (picrelurum rause inter dominum patriarcham et dominos episcopos.* Mansi-Petit, (*oncil.*, t. xix, col. 647-619. Le concile de Qarqafé (1806) en compte dix-huit. Mansi, *ibid.*, col. 777-785. Celui de Jérusalem (1819) en énumère vingt-cinq. Mansi, *ibid.*, col. 1075-1083. Aucun des conciles melkites n'a été approuvé, sauf celui de Vin-Traz (1835) qui ne touche pas à la question. Mansi, *ibid.*, col. 981, 1006. Nous avons donc affaire, non à des sources canoniques proprement dites, mais plutôt à des témoignages historiques sur la discipline de cette Église. Cf. Karalevskij, *op. cit.*, t. m, p. 151 à 188. Les Syriens traitent du droit patriarcal dans leur synode de Chnrfé (1888) *Synodus Schiarensis Syrorum*, Home. 1896, p. 209-215, et 127-222. — Le synode copie de 1898 s'en est également occupé. *Synodus Alexandrina coptorum*, Home. 1899, p. 180-191.

Si l'on ajoute à ces sources particulières, les documents pontificaux sur le droit patriarcal, qui se trouvent dans les (*bllectanca S f ongregationis de Propaganda fide*, Home, 1907. et. Index, au mot *Patriarcha*, et dans le *Jus pontificium de propag. fide*, édition de

Martinis, Home, 1888 sq., on aura à peu près l'essentiel sur le droit patriarcal oriental moderne.

Ce droit nous ne pouvons l'élucider ici dans le détail. Nous donnerons simplement les points communs aux diverses Églises, en suivant le plan adopté dans le synode copte de 1898:

a) Le patriarche n'a le droit de faire porter la croix devant lui *infra limites sui patriarchatus*. Cf. cependant *Syn. syrorum*, p. 212, ad 30m.

b) Il peut revêtir un habit de couleur pourpre et se servir dans certaines solennités du pallium que lui a envoyé le souverain pontife. Ce pallium, généralement, le patriarche le sollicite en demandant à Home la confirmation de son élection. Les coptes procèdent un peu différemment. *Synodus copiorum*, p. 190. Sur le pallium des patriarches, son origine, sa signification, cf. Thomassin, *Vetus et nova... Eccles. discipl.*, part. I, l. II, c. uii-Lvm; Benoît XIV, *Opera inedita*, édit. Heiner, Fribourg-en-B., 1901, part. 1, *De ritibus*, p. 8-9; Wernz-Vidal, *op. cit.* p. 557-565. Benoît XIV mentionne des exemples de concession du pallium latin à des patriarches orientaux du vii^e au xiii^e siècle. Puis, pendant quelques siècles, on a cessé de suivre cet usage et en 1649 on a discuté en congrégation, s'il fallait reprendre l'ancienne coutume. Benoît XIV distingue le pallium latin du pallium ou *omophorium* grec, et donne les règles concernant l'usage du pallium latin par les Orientaux. Cf. aussi sur cet usage le synode du Mont-Liban, part. III, c. xi, n. 23, *Collectio Lacensts*, t. n, p. 343, 344; et aussi Benoît XIV, *De synodo diorccsana*, l. XIII, c. xv, n. 17 sq. Ix patriarches latins titulaires n'ont pas droit au pallium. Benoît XIV remarque que la concession aux maronites du pallium par Léon X (1515) ne prouve pas en faveur du droit général, car les Maronites ont adopté tous les ornements liturgiques latins. La concession par le pape du pallium aux patriarches orientaux est le signe de leur confirmation, de sorte qu'avant de l'avoir reçu les patriarches ne peuvent exercer leurs fonctions. *Collectanea*, l. I, p. 196, n. 863; cf. Karalevskij, *op. cit.* p. 405 sq.

c) Tous les évêques et prêtres du patriarcal doivent, soit à la messe, soit aux autres fonctions liturgiques, immédiatement après la commémoration du souverain pontife, faire celle du patriarche selon la forme prescrite.

d) Le patriarche consacre les métropolitains et les évêques, c'est le droit commun actuel. *Synodus Montis Libani*, dans *Coll. lac.*, t. II, col. 300-302; Synode melkite de Jérusalem (1849), Mansi, t. xi, vi, col. 1079; *Synodus Scharfensis syrorum*, p. 213, ad 7^{att}. Cette discipline n'est pas conforme à ce qui se faisait jadis. Régulièrement, les évêques étaient consacrés par le métropolitain: cf. Heilele-Lecclercq, *List. des conc.*, l. I, p. 510 sq. Mais la dignité de métropolitain, peu à peu, est devenue purement honorifique dans la plupart des Églises orientales et leurs pouvoirs sont passés en partie aux patriarches. Les anciens métropolitains, dès le Moyen Âge, il n'en existait plus dans beaucoup d'Églises et par contre le titre était concédé à presque tous les évêques. Dès lors, pratiquement, la dignité métropolitaine cessa d'être un véritable degré de la hiérarchie de juridiction. Voir une explication de cette évolution dans le synode maronite. *Coll. Lac.*, t. n, col. 300; cf. aussi *Synod. syr.*, p. 216. Le synode maronite, qui concède lui-même au patriarche le pouvoir de consacrer les évêques, ajoute que ce n'est que provisoire: *donec, restituta Orienti pace, sedes primatiales d metropolitani Deo favente restituantur*, l'oll. *Lac.*, t. II, col. 300; Karalevskij, *op. cit.*, p. 459.

e) Le patriarche nomme pour les sièges épiscopaux vacants un vicaire qui prendra l'administration du diocèse jusqu'à l'institution canonique du nouvel

évêque; sur le rôle du patriarche dans l'élection et la confirmation des évêques voir art. Pape, col. 193Gsq. On trouvera également des renseignements très nombreux dans Karalevskij, *op. rit.*, p. 519, 566. La question juridique n'est pas encore définie et elle est délicate.

f) Le patriarche veille sur l'orthodoxie des évêques et métropolitains; il se rend compte s'ils observent et font observer les règles liturgiques et canoniques; il admoneste les négligents, se servant au besoin des peines ecclésiastiques.

g) Il peut faire des lettres circulaires que, dans tout le patriarcal, métropolitains et évêques devront publier.

h) Il a le droit de visiter les éparchies, et même en présence de l'évêque du lieu, il peut célébrer pontificalement.

i) Les chefs des éparchies, pour s'absenter de leurs diocèses au delà du temps prévu par le droit, doivent en obtenir la permission du patriarche.

j) De la sentence des évêques on peut appeler à celle du patriarche. On peut encore recourir au patriarche dans un autre cas : *ob gravamen quodeumque aliud sibi ab episcopis illatum; ad gravamen refertur denegatio dispensationis qua necessaria videretur. Attamen ubi episcopus ex informata conscientia agit ut v. g. in deneganda ordinatione et casibus similibus, gravato liberum est ad apostolicam Sedem recurrere. Syn. copt.*, p. 183, n. 8. L'organisation judiciaire n'a pas gardé en Orient tous ses éléments anciens. Primitivement, il y avait possibilité de trois instances à l'intérieur du patriarcat : tribunal épiscopal, tribunal métropolitain, tribunal patriarcal. *Digesto italiano*, t. m b, col. 383, 113, art. *Appello civile*; Hinschius, *Das Kirchenrecht der Kalhotiken und Protestanten in Deutschland*, t. i b, Berlin, 1870, p. 550.

Par le fait même de la suppression de la Juridiction métropolitaine, les instances se réduisent en fait à deux dans le patriarcal, c'est la constatation que fait le synode maronite, *Coll. Lac.*, t. n, col. 321. Les indications sont plus vagues dans le *synode copte*, p. 213, et le *synode syrien*, p. 271. Pour les melkites. cf. le synode de Jérusalem (1819), *diritto* 12, Mansi, t. x l v i, col. 1080, 1081. Certaines causes doivent être portées en première instance au patriarche. *Synodus Montis Libani*, p. i r t. III, c. iv, n. 32, § 5, *Coll. Lac.*, t. n, col. 323. Borne juge en troisième et dernière instance, ce droit évidemment ne peut lui être contesté, bien que cert. dns conciles orientaux l'aient passé sous silence. Cf. le synode melkite de Jérusalem, *loc. cit.* Sur la procédure ecclésiastique, il y a fort peu de choses nettement définies dans le droit moderne des Églises orientales catholiques.

k) Le patriarche jouit du droit de dévolution. Lorsqu'un évêque a négligé pendant six mois de nommer à un office vacant, ou qu'il retarde au delà des délais fixés la solution d'une cause soumise à son tribunal, le patriarche agira à sa place.

l) Le patriarche peut convoquer au synode tous les évêques sous sa juridiction; il présidera et dirigera l'assemblée. A ce synode le patriarche peut soumettre les causes criminelles des évêques qui, de par leur nature, ne doivent pas entraîner la déposition. Quant à celles qui sont susceptibles de l'entraîner, elles sont réservées au souverain pontife. Le patriarche avec le synode peut parfois instruire le procès, mais la sentence définitive et exécutoire est réservée à Borne. *Synodus Montis Libani*, part. III, c. tv, n. 33, *Coll. Lac.*, t. n, col. 325; Karalevskij, *op. cit.*, p. 462-464, et Mansi, t. x l v i, col. 1080 avec la note 1 qui contient une remarque de Mgr Valcrga, sur le jugement des causes majeures des évêques.

m) Au patriarche seul appartient le pouvoir de con-

l sacrer le saint chrême; cf. col. 2278; Karalevskij, *od. cil.*, j). 170-171 ; il peut déléguer ce pouvoir à l'évêque.

n) Le patriarche peut, pour tout le patriarcat, réserver des péchés qu'il aura seul le pouvoir d'absoudre; il fera bien de n'établir de cas réservés qu'avec l'avis du synode. Il a le droit d'absoudre des péchés réservés par chaque évêque. Cette disposition se trouve dans les synodes copte, syrien, maronite. A la réserve patriarcale, pourrait-on appliquer certaines prescriptions des canons 899, 900 du code latin? Une réponse certaine ne peut être donnée.

o) Pour la dispense des irrégularités, le synode copte dit : *Patriarcha ex delegatione apostolica facultatem habet dispensandi ab omnibus irregularitatibus, exceptis cis quic ex homicidio voluntario, bigamia vera, apostasia, hirresi et schismate proveniunt.* Les autres synodes ne mettent pas autant d'insistance sur la *delegatio apostolica*. En fait, de quelles irrégularités le patriarche pourrait-il dispenser *jure proprio*? Question difficile à résoudre. On pourrait dire qu'il a le pouvoir ordinaire de dispenser des irrégularités propres au droit oriental.

La même réponse vaut pour la dispense des empêchements de mariage. Il dispense dans les empêchements particuliers au droit oriental et pour autant que celui-ci admet la dispense. C'est la conclusion du P. Karalevskij, *op. cit.*, p. 174-477, qui étudie la question pour les melkites. Cf. *Concile melkite de Qarqafé*, part. II, c. ix, eau. 2, Mansi, t. x l v i, col. 761. Les synodes ne sont pas toujours précis sur ce point; cf. *Syn. Montis Libani*, part. III, c. vi, n. 2, § 18, *Coll. Lac.*, t. n, col. 335. et part. II, c. xi, n. 16, col. 171. On ne détermine pas ce qui est pouvoir propre et pouvoir délégué. Notons cette phrase caractéristique du synode libanais : *Quamquam autem Hmi D. patriarcha potestas in concedendis dispensationibus amplissima sit ex capite quod patriarchalem Antiochenam dignitatem obtinet...* *loc. cit.*

p) Le patriarche peut percevoir la dime de tous les clercs et laïques du patriarcat. Cf. Karalevskij, *op. cit.*, p. 477.

q) Il peut exercer sur les monastères le droit de staupégic. Que ce privilège en principe puisse encore s'exercer de nos jours, on peut le prouver par Benoît XIV, *Op. inedita*, éd. Heiner, p. 49, 50. On trouvera la description de la cérémonie dans Goar, *Euchologium Griccorum*, Venise, 1730, p. 489; Cf. *Synodus Montis Libani*, part. IV, c. n, n. 2, (*oil. Lac.*, I, n, col. 356-357). Le synode maronite admet aussi la possibilité de la staupégic même pour les églises des séculiers; en fait, à cause des abus, le synode, *conseil tient et approbante limo D. patriarcha statuit ac decernit nullum deinceps monasterium et nullam circumlarem ecclesiam privilegiis antedictis ornari oportere*, *loc. cit.*; cf. P. Deslandes, dans *Echos d'Orient*, 1922, p. 321. Actuellement, la staupégic n'est plus guère en usage; le droit reste cependant.

r) Dans quelques Églises, la bénédiction des nuntiations est réservée au patriarche. Sur l'antimnion, cf. Pétridès, dans *Echos d'Orient*, 1900, p. 197, 203, et la bibliographie. Sur la question de savoir à qui revenait autrefois et à qui revient maintenant cette bénédiction on pourra consulter Karalevskij, *op. cil.*, p. 473 à 475.

s) Nous avons vu que le concile de Chalcédoine, dans son 28^e canon, avait ainsi réglé l'ordre des sièges patriarchaux : Borne, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Le concile du Latran (1215), dans son 5^e canon, admet cet ordre. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 436.

A ce moment les sièges étaient occupés par des Latins. Au concile de Florence auquel participèrent les patriarches grecs, on reconnut officiellement les mêmes

droits de préséance : *Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus calerorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et juribus eorum. Sanctum Florentinum universa Ecclesia concilium, editum a monacho benedictino*, Home, 1865, p. 268. Mais la chose ne resta pas aussi simple: d'abord il y avait les titulaires latins et quel rang leur donner par rapport aux grecs? Puis, ces derniers repassèrent au schisme. Plus tard, lorsque les retours à Rome s'opérèrent, il n'y eut plus un seul, mais plusieurs titulaires pour chaque siège. Comment régler la préséance? D'après le témoignage du P. Karalevskij, art. *Antioche* du *Diet, d'hist. et géogr. ecclésiast.*, col. 636, jusqu'en 1867, les patriarches latins étaient considérés comme les seuls vrais titulaires et placés dans les annuaires pontificaux parmi les patriarches majeurs, tandis que les titulaires melkite, maronite, etc. étaient assimilés aux patriarches mineurs. En 1867, la question fut examinée à l'occasion du centenaire des apôtres Pierre et Paul. On trouvera la décision prise dans les *Collectanea*, t. n, p. 308, n. 1875. Les grands sièges patriarchaux qui nous occupent seuls actuellement gardent leur hiérarchie ancienne; quant aux titulaires d'un même siège, ils seront placés selon l'ancienneté dans le titre. Il semble bien que cela s'applique seulement aux patriarches résidentiels et que les patriarches latins purement titulaires ne viennent qu'après les autres. Cf. aussi *Collect.*, t. n, n. 1306, p. 3; Karalevskij, *op. cit.*, p. 456, 157. Sur le rang des patriarches par rapport aux cardinaux et sur l'évolution de la discipline à cet égard, cf. Karalevskij, *op. cit.*, p. 453, 156. Actuellement, les cardinaux viennent immédiatement après le pape.

Sur d'autres points du droit patriarchal et en particulier sur le mode d'élection et de confirmation des patriarches, voir article *Pape*, col. 1931-1910.

2° *Patriarchats orthodoxes*. — L'institution patriarchale dans l'Eglise catholique, nous venons de le voir, n'est plus ce qu'elle était jadis; les patriarches contemporains ne peuvent être totalement assimilés à ceux du temps de Justinien. Mais l'Eglise orthodoxe, elle non plus, n'a pas échappé à la loi de l'évolution et les transformations ont peut-être été plus profondes chez elle que chez nous. Nous voudrions les étudier ici brièvement; la question peut se ramener à ces trois points : accession de Moscou à la dignité patriarchale, tendance à conférer l'autorité suprême aux saints-synodes, constitution d'autocéphalies aux dépens de Constantinople.

1. *[Le patriarchat moscovite]*. — La formation et la suppression du patriarchat moscovite mettent en relief des éléments très remarquables de la conception orthodoxe des patriarchats.

Balsamon, nous l'avons vu, n'admettait point qu'il fallût créer un nouveau siège patriarchal, si un des cinq anciens venait à tomber dans l'hérésie. En pareil cas l'autorité supérieure restait aux quatre hiérarques demeurés fidèles, sans qu'il fût besoin de compléter le collège patriarchal. *Sanctissimos quinque patriarchas, — adhuc enim ut hedera quercui sic ipse concordia papa romani quasi mordicus inharco et ob separationem illius anima laceror. Atque quotidie conversionem ejus egregiam exspecto, — pro solo capite corporis Ecclesia Dei agnoscimus*. P. G., t. cxxxviii, col. 1019. Qu'on ne puisse pas créer de nouveaux sièges patriarchaux, c'était aussi l'avis de beaucoup de Byzantins. Bannès l'exprimait déjà au VII^e concile œcuménique. Mansi, t. xvi, col. 140-111. Du temps de Michel Cérulaire, Pierre d'Antioche, répondant à Dominique, évêque de Grado-Aquileo, qui s'arrogeait le titre de patriarche, lui objectait le caractère intangible de la patriarchie et

l'impossibilité d'y introduire un nouveau membre. P. G., t. exx, col. 760; Späëil, *op. cit.*, p. 67. On trouvera d'autres témoignages sur cette idée de tétrarchie, dans Jugie, *Theol. dogm.*, t. iv, p. 461-46*1. Cette idée a persévéré même après la constitution du patriarchat moscovite.

Mais une autre conception se lit bientôt jour et en Russie principalement : *Atii censuere patriarchatui ab Ecclesia avulso, alium patriarchatum substitui posse, qua ultima opinio, praeertim in Russia, nullis placuit juxta quos patriarchates Moscoviensis considerabatur utpote qui patriarchatui romano successisset*, Späëil, *op. cit.*, p. 68; Grivè, *op. cit.*, p. 61. Comment à Moscou, on en est arrivé à cette conception, c'est ce qui mérite d'être étudié de près. L'ouvrage principal sur cette question est celui de Hildegard Schaefer, *Atoskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Hambourg, 1929. On trouvera aussi plusieurs chapitres sur cette question dans P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège. Etudes diplomatiques*, I.1, Paris, 1906, et dans Jugie, *op. cit.*, t. iv, p. 439-416. « Évangélisée par des missionnaires grecs, enclavée dès le x^e siècle dans le patriarchat de Constantinople, la Russie restait de loin en communication d'idées avec la métropole et conservait avec elle des liens hiérarchiques. Le patriarche d'Orient nommait le chef de l'Eglise russe, métropolitain de Kiev et de toute la Russie, ou du moins confirmait son élection. » Pierling, t. i, p. 16. Les relations restèrent à peu près telles jusqu'aux abords du concile de Florence. Des difficultés surgirent à propos de la nomination du titulaire de Kiev. Cf. Pierling, t. i, p. 17. L'empereur de Constantinople, Jean Paléologue, parvint à faire agréer son candidat, Isidore, favorable à l'union projetée avec les Latins et qui devait y préparer les Russes (1437). L'union de Florence mécontenta grandement les Moscovites contre Byzance. Dès avant le concile, le grand kniaz, Basile III, avait fait des difficultés au départ du métropolitain Isidore pour l'assemblée projetée; la tentative d'union semblait au monarque une trahison de l'orthodoxie. Après le concile, Isidore qui avait eu une part active au rapprochement des Eglises, fut très mal reçu à Moscou (1441). Pierling, t. i, p. 56 sq. On l'accusa et, réciproquement, on accusait Byzance avec lui d'avoir abandonné la vraie foi et d'avoir livré l'Eglise orthodoxe à l'Eglise romaine. L'union de Florence déconsidéra les Grecs à Moscou. « On avait le concile de Florence en horreur; aussi lorsqu'on apprit que l'empereur et le patriarche y avaient adhéré, le désappointement fut égal au scandale. Les Grecs eux-mêmes avaient de tout temps traité les Latins de pires hérétiques. attisé la haine contre eux et voilà qu'ils devenaient leurs alliés... N'était-ce pas là une défection de la vraie foi, un crime national capable d'attirer les vengeances du ciel? » Pierling, t. i, p. 164. Le ciel sembla donner raison aux Moscovites contre les Grecs. En 1453, Constantinople tombait aux mains des musulmans, c'était la punition divine du forfait de Florence. Sur cette idée que l'un se faisait à Moscou et du concile de Florence et de la chute de Constantinople, cf. Schaefer, *op. cit.*, p. 15-36. L'auteur étudie les récits moscovites du concile de Florence; tous protestent contre l'œuvre d'Isidore et magnifient la conduite de Marc d'Éphèse. Citons le début très significatif de la chronique de Simeon de Susdal qui lit partie de la suite d'Isidore au concile de Florence. « Le mal a commencé, par l'empereur grec Jean... Mais ici, à Moscou, la Russie a été confirmée dans la vraie foi par le prince ami du Christ, Vasili Vasilevitch. » Schaefer, *op. cit.*, p. 22. Idées semblables dans d'autres chroniques contemporaines, (toutes s'accordent à considérer la chute de Constantinople comme une punition divine; ce qui n'exprime avec une force particulière.

dans scs lettres au prince de Pskov, Michel Munekhim, A Basile III ct A Basile IV (1553-1581), un moine du couvent de Salnt-Éléazar, l'hilothée; cf. Jugic, *Theol. dogma!.*, t. i, p. 556; Malinin, *Le moine Philothée du couvent (TÉléasare d ses lettres*, Kiev, 1901 ; Schaeder, *op. cil.*, p. 53, 59.

D'autres causes de désunion existaient entre Moscou ct Byzance. Dans cette dernière Église on ne chantait que deux alleluias à la messe, tandis que beaucoup de Busses en ajoutaient un troisième et s'en allaient répétant que les Grecs, par leur pratique, avaient fait défection à l'orthodoxie. Sur cette controverse, cf. Jugic, *op. cit.*, t. i, p. 551-555.

Bref, l'Église russe se détachait de plus en plus de Constantinople. En fait, depuis le concile de Florence, elle ne demanda plus scs métropolitcs au patriarche œcuménique. Pouvaient-on décemment se soumettre à la deuxième Rome qui venait de faire défection comme la première? Mais In vue de cette défection éveillait une autre Idée. < La pensée moscovite se reportait vers une cité inébranlablement fidèle à l'orthodoxie. · Pierling, l. i, p. 104. Pourquoi Moscou ne serait-elle pas appelée à remplacer la deuxième Rome tombée? L'idée était tentante. « Déjà un Russe, enrôlé dans l'armée ottomane pendant le siège de Constantinople, avait eu des intuitions patriotiques de triomphe. Les Russes, écrivait Iskander, succéderont aux Grecs ct vengeront la vraie foi. » Pierling, p. 105. Voilà la théorie dans son germe : Moscou est appelée à recueillir l'héritage de Byzance. Mais que comporte cet héritage? C'est ce qu'il nous est surtout important de connaître. La dignité de Byzance est à la fois religieuse ct civile, comme l'était celle de la première Rome. En effet, Rome c'était l'empire romain, empire d'abord païen, il est vrai, mais qui n'en constituait pas moins la suprême autorité. Puis le cat holicisme a fixe son centre dans la capitale de l'empire romain ; elle devenait par le fait même la tête du monde chrétien ; de ce moment les deux suprématies civile et religieuse s'unissaient pour toujours. Et ne croyons pas que cette union ne consistait que dans la coexistence des deux pouvoirs dans une même cité; non, il y avait plus. Avec Constantin, l'empire était devenu chrétien; mais le cachet sacré qui marquait l'empereur dans la Rome païenne ct qui en faisait le pontife suprême n'était pas disparu pour autant. L'empereur, même dans le monde chrétien, conservait quelque chose de divin, il se considérait comme leprotecteur-né de l'Église, ayant reçu de Dieu une mission cl une consécration spéciales à cet effet, il était l'évêque du dehors ct cela allait parfois loin. On pourra lire à ce sujet Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse a Eyzance*, Paris, 1879, p. 1-83, bien qu'il y ait certaines réserves à faire sur quelques affirmations de l'auteur

Bientôt l'empire avait émigré de Rome à Constantinople. Mais, en vertu de l'union Intime qui, dans la première Rome, unissait les deux pouvoirs, il fallait que l'autorité religieuse suivit, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'émigration du pouvoir civil; il fallait que la dignité religieuse de Constantinople correspondit à sa dignité civile. lui deuxième Rome devait, pour mériter son litre, égaler la première sous les deux points de vue. C'est l'idée maîtresse qui a présidé à l'agrandissement des pouvoirs de l'évêque de Byzance; elle est exprimée dans le 3' canon du II· concile œcuménique et dans le 28' du IV· concile. Cf. Schacder, *op. cit.*, p. 9-15; fogle, t. î, p. 18, 77 Elle se réalisa dans l'accession de l'évêque de Constantinople à la dignité patriarcale

Et maintenant l'empire de Byzance est détruit; la religion n'a plus son protecteur naturel. Mais il reste un pays Indemne des erreurs lutines et libre du joug ottoman; c'est la Russie. Son prince est donc le seul qui soit à même de remplir le rôle dévolu aux empe-

reurs chrétiens, à être l'évêque du dehors; mais, s'il parvient à cette dignité, il faut nécessairement que le métropolitc de sa capitale prenne rang parmi les patriarches, qu'il soit, autant qu'il sera possible, à h tête de l'Église orthodoxe tout entière. Voilà brièvement condensée la théorie de la troisième Rome.On en pourra lire l'expression chez les disciples de Paphnuce de Borosk : Vassian de Rostov, Joseph de Volo-kolamsk, etc.; cf. Schacder, p. 42-47. On la retrouvera dans une « chronographic russe de 1512 », Schaeder, *op. cil.*, p. 47-52, ct surtout chez le théoricien classique de l'idée de Moscou, troisième Rome, le moine Philothée, du couvent de Saint-Éléazar.

Déjà auparavant, un moine d'origine serbe, Pakhomc (f 1485), avait exprimé les mêmes idées. Voici comment Jugie résume sa théorie : *Juxta Pakhomium Christianorum Ecclesia stare non potest sine tsaro seu imperatore. Apud llussos est Ecclesia, debet esse et Isarus. Theol. dogm.*, t. i, p. 555-556; cf. Macalre, *Histoire de l'Église russe*, t. vn, p. 144, 170. Le même concept se retrouve dans les légendes russes de cette époque dont le fond revient toujours à ceci : Moscou doit prendre dans l'Églisc orthodoxe la place de Constantinople. Pierling, l. i. p. 227-228; Schaeder, p. 63, 8-1.

De la théorie passons maintenant à la réalisation; en fait, Moscou obtiendra la dignité impériale avant le titre patriarcal; ne perdons pas de vue toutefois qu'en droit, les deux choses étaient connexes ct s'appellaient l'une l'autre.

Un des pas les plus importants vers l'obtention de la dignité impériale fut le mariage d'Ivan III avec Zoé, l'héritière des Paléoiogues. Voir Paul II, col. 8; Pierling, t. î,p. 108, 253; Schaeder, p. 37 sq. Zoé arrivait à Moscou le 12 novembre 1472, événement d'importance, car la princesse était considérée comme l'héritière de l'empire byzantin. Sur cette question historlco-juridique, cf. Pierling, l.i. p. 229-236, et dès lors l'héritage passait à Ivan IH ct le kniaz par cc mariage persuadait tout son peuple encore plus profondément que Moscou succédait à Constantinople. Pouvaient-on en douter, alors que, en 1473, de sa propre initiative, la République de Venise reconnaissait les droits d'Ivan I sur l'empire de Byzance? Nous ne pouvons suivre dans tous scs détails celte ascension de Moscou vers In dignité impériale. Cf. Schacder, *op. cil.*, p. 37, 43, el p. 59 sq. Le but fut atteint par Ivan IV. Le 16 janvier 1517, à l'âge de 17 ans, il se faisait sacrer par le métropolitc Macaire isar ou empereur de Russie : l'empire chrétien de Constantinople se survivait dans celui de Moscou. Pierling, t. i, p. 318, 320. Sur la persuasion qu'avait Ivan IV de continuer l'empire byzantin, voir Schacder, *op. cit.*, p. 62 sq. Ivan IV demanda la reconnaissance de son litre au patriarche de Constantinople, qui, malgré l'invasion turque, n'en restait pas moins le premier personnage de l'Église orthodoxe. Pour la confirmation envoyée par le patriarche Jon-saph en 1561. cf. Regel, *Analecta Hyzantino-Eussica*, Pêtrshourg. 1.891» p. i.i, 75.

Le premier but était atteint; restait maintenant à compléter l'œuvre en donnant à Moscou la dignité patriarcale qu'appelait nécessairement l'autorité Impériale confice au grand kniaz L'on s'y employa de son mieux ; il fallait obtenir le consentement des autres patriarches, qui, malgré leur déchéance, n'en constituaient pas moins le pouvoir établi. Une première tentative faite en 1556. par Boris Godounov, ministre du tsar Feodor Ivanovitch, pour s'assurer de l'appui de Joachim, patriarche d'Antioche, alors en tournée de quête en Russie, ne réussit point. En 1588, une occasion plus favorable se présenta. Jérémie patriarche de Constantinople, alors dans une situation pécuniaire difficile, vint à Moscou pour les motifs que

l'on devine; on le circonvinet et, après de multiples tergiversations, il donnait son assentiment à l'érection du patriarcal. Le 23 janvier 1589, on procédait à l'élection; Job était élu. Le 26, Jérémie le consacrait, et bien que Job fût déjà évêque, lui renouvelait la consécration épiscopale; cf. à ce sujet Tondinl, *Le pape de Rome et les pape* de l'Église orthodoxe*, Paris, 1876, p. 225, note 1 et les références. Au mois de mai suivant, l'on rédigea l'acte officiel de fondation. L'on y répétait le refrain sur la chute de la première et de la deuxième Rome: l'on avait d'ailleurs exprimé plusieurs fois la théorie de Philothée dans la discussion avec le patriarche de Constantinople. Et vraiment la création du patriarchat n'était que le dernier acte du programme tracé par le moine de Saint-Éléazar. Dans le document officiel que durent signer Jérémie et les évêques grecs qui l'accompagnaient, on donnait à Moscou le troisième rang, alors qu'en fait la théorie exprimée dans le document, le concept même de Moscou troisième Rome, aurait exigé, pour la ville des tsars, le premier rang parmi les patriarchats. Mais l'on n'espérait sans doute point faire reconnaître pareille prétention par les patriarches orthodoxes. En réalité, ceux-ci ne voulurent même pas concéder à Moscou le troisième rang, et, dans deux conciles tenus en 1590 et 1593 à Constantinople, pour approuver l'œuvre de Jérémie, l'on se borna à mettre le jeune patriarcal au cinquième et dernier rang, après Jérusalem, d'où les colères de Moscou; le concept de la troisième Rome ne se réalisait point pleinement. Cf. Schaefer, p. 90, 93; Spakov. *Institution du patriarcat en Russie* (en russe). Odessa, 1912; Macaire, *Hist. de l'Égl. russe*, t. V. On trouvera dans Schaefer, *loc. cit.*, de plus amples indications bibliographiques. Nous ne pouvons mieux terminer ce paragraphe qu'en citant ces paroles de Lero^uBcaulleu :

• La création du patriarcat, comme, un siècle plus tôt, le mariage d'Ivan III avec l'héritière des empereurs d'Orient, cachait-elle de lointaines visées? Les Russes entrevoyaient-ils la possibilité de succéder aux Grecs dans leur ancienne suprématie religieuse et politique? On ne saurait l'affirmer; les peuples, les princes eux-mêmes en pareil cas, obéissent d'ordinaire à un vague instinct. Toujours est-il qu'en faisant conférer à son Église, si longtemps vassale de Byzance, la suprême dignité ecclésiastique, Godounov continuait l'œuvre des Ivans s'appropriant, avec le titre de tsar, l'aigle impériale, (l'était le second acte du transfert de l'héritage gréco-romain de Constantinople à Moscou. Moscou était la troisième Rome. » *L'empire des tsars et la Russie*, t. m, Paris, 1889» p. 171-175.

2. *La conception patriarcale chez les orthodoxes moderne**. *Autorité du saint-synode*. - Parlant de la substitution du saint-synode au patriarcat moscovite, substitution opérée par Pierre le Grand en 1721. Leroy-Beaulieu écrit ces lignes : La substitution, chez les Églises nationales, d'une autorité collective à une autorité unique était dans les destinées sinon dans l'esprit du christianisme oriental... La forme synodale peut être regardée comme la forme définitive du gouvernement (les Églises de rite grec. Le respect de leur antiquité pourra préserver les patriarchats orientaux du sort de celui de Moscou: ils verront leur autorité effective se réduire à une sorte de présidence du conseil d'administration de l'Église... » *L'empire des tsars et la Russie*, t. ni, Paris, 1889, p. 190-191. Ces réflexions du célèbre sociologue appellent quelques réserves. Elles semblent supposer que l'institution patriarcale orthodoxe, d'absolument monarchique qu'elle aurait été dans le principe, serait devenue dans la suite plutôt consilulionnelle, si l'on peut s'exprimer ainsi. Et Leroy-Beaulieu présente cette évolution comme le résultat indirect de rétablissement du saint-synode russe. Est-ce absolument exact?

Que la conception actuelle du patriarcat chez les orthodoxes soit un peu différente de celle des époques plus reculées, nul ne peut en disconvenir. Canonistes et théologiens orthodoxes modernes s'accordent généralement pour affirmer que l'autorité suprême de toute Église autocéphale réside dans le synode. Ils font ce raisonnement : les évêques sont égaux en droit; donc • une réunion d'évêques peut seule avoir autorité sur un évêque. En second lieu, si chaque Église particulière n'est soumise qu'à un évêque, plusieurs Églises particulières ne peuvent suivre d'autres dispositions que celles de tous leurs évêques réunis. » Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, traduction française, t. n, Paris, 1860, p. 268-269. Et un théologien plus récent, Chrestos Androustos, affirme que • de toute Église autocéphale, la base administrative est le système synodal, les patriarches ne se distinguant des métropolitains et ceux-ci des évêques que par la préséance et quelques privilèges ». *Δογματική τη ὀρθο-86ξου ανατολική Εκκλησία*, Athènes, 1907, p. 285. Même doctrine chez les canonistes. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2^e édit., Mos-tar, 1905, p. 320-329. Cette doctrine est surtout développée par les théologiens russes modernes. On trouvera sur cette conception, quelques pages dans Jugie, *op. cit.*, I. iv, p. 219-255. Le patriarche n'apparaît plus comme le véritable chef de son Église; le synode jouit effectivement de l'autorité, le patriarche étant réduit au rôle d'un *primus inter pares*, ce qui vaut tant pour les patriarchats d'origine ancienne que pour ceux formés récemment aux dépens de Constantinople. Cf. Ivanovitch, *Statuts du patriarcat serbe*, dans *Échos d'Orient*, 1922, p. 186-203. Il faut noter que la théorie actuelle du pouvoir patriarcal n'est qu'une application et une conséquence d'une théorie plus générale qui conçoit le gouvernement ecclésiastique à tous les degrés comme essentiellement synodal. Et canonistes et théologiens s'efforcent de prouver qu'il en était ainsi dès la plus haute antiquité chrétienne. Cf. Milasch, *op. cit.*, p. 231-235. Il semble que nous sommes loin de la conception pentarchique de Balsamon, avec ses patriarches de droit divin, possédant chacun la plénitude du pouvoir dans son Église particulière. Il est certain que Balsamon et les auteurs byzantins du Moyen Âge mettaient bien plus en relief le rôle personnel des patriarches que ne le font les orthodoxes modernes, mais cette différence de conception est-elle suffisante pour que l'on puisse affirmer que dans le principe l'autorité patriarcale s'exerçait à peu près comme s'exerce l'autorité dans une monarchie absolue? Il ne semble pas; car, même dans les tout premiers débuts du patriarcal, à Constantinople principalement, il y avait à côté du patriarche un synode qui partageait avec lui l'autorité et aucune décision importante n'était prise par le patriarche seul. Qu'on parcoure le V^e volume de la collection canonique de Rallis et Pollis, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, Athènes, 1856. on y trouvera de nombreuses ordonnances émanées du patriarcat de Byzance durant tout le Moyen Âge. Or, ces décisions sont synodales, signées par le patriarche sans doute, mais aussi par plusieurs évêques, douze, quinze ou davantage. Donc, dès le principe, l'autorité personnelle du patriarche était déjà tempérée, à Constantinople surtout, par le synode. A Byzance ce synode fut permanent dès l'origine. Dans les autres patriarchats, il ne le devint que plus tard. Milasch, *op. cit.*, p. 321. Mais là, même où il n'y avait que des conciles périodiques, tenus une ou deux fois chaque année, l'autorité personnelle du patriarche était limitée par ce pouvoir voisin qui contrôlait son action et sans lequel le patriarche ne pouvait prendre de décisions graves; donc on ne peut pas dire que l'autorité personnelle des patriarches se soit exercée d'une

manière absolue, connue pourraient le faire supposer les paroles de Balsamon. La différence entre la pratique ancienne et la pratique moderne n'est sans doute pas aussi considérable qu'il paraîtrait à première vue; on pourrait la formuler ainsi : autrefois, le patriarche gouvernait son Église par le synode; maintenant le synode la gouverne par le patriarche. En fait, le patriarche a toujours eu un honneur et un pouvoir prépondérant, sans toutefois pouvoir se passer des autres métropolitains. D'ailleurs, il y aurait à distinguer entre patriarchats et patriarchats; il semble que, dans ceux de fondation récente, le rôle personnel du patriarche soit plus effacé que dans les anciens patriarchats byzantins. Mais, encore une fois, les différences entre la pratique moderne et la pratique ancienne ne sont pas tellement considérables. Sur l'organisation de la haute administration ecclésiastique chez les orthodoxes, cf. Milasch, *op. cit.*, p. 33ⁿ 350.

Dans la théorie, par contre, on ne peut pas ne pas voir une manière nouvelle de concevoir le gouvernement ecclésiastique. La conception synodale, appliquée à tous les degrés de l'administration ecclésiastique, est plutôt étrangère au Moyen Âge byzantin, et, même de nos jours, certains auteurs n'en sont point partisans. Jugie, t. iv, p. 253. Peut-on dire que cette théorie a dû en partie le jour à la réforme ecclésiastique de Pierre le Grand? Il semble qu'il faille l'attribuer. La suppression du patriarcat moscovite a porté un coup sensible au prestige personnel des patriarches. Il suffit de lire la première partie du *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand pour s'en convaincre. Ce n'est qu'une longue plaidoirie pour montrer la supériorité d'un gouvernement synodal sur le gouvernement personnel d'un patriarche. Qu'il nous suffise d'en citer quelques lignes : « De même qu'on trouve dans ce gouvernement (synode) plus de lumières pour la connaissance des affaires, de même les décisions qu'on y prend ont une plus grande force, car la sentence d'un concile dispose mieux à la persuasion et à l'obéissance qu'un décret émanant d'une seule personne... » *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, traduction française, par le P. Tondini. Paris. 1871, p. 19. L'on conçoit que de telles paroles aient dû ancrer dans les esprits orientaux l'importance et la supériorité des synodes ecclésiastiques. Notons d'ailleurs que l'histoire de l'idéologie synodale chez les orthodoxes est encore à faire; elle vaudrait la peine d'être entreprise. Notons enfin que la conception patriarcale chez les catholiques orientaux n'est peut-être pas aussi modifiée par les idées conciliaires. En fait, l'on n'en trouve point auprès des patriarches catholiques de synodes, au moins dans la forme et avec l'importance qu'ils ont chez les orthodoxes. En théorie et juridiquement le patriarcat catholique moderne est plus monarchique.

3. *Les patriarchats orthodoxes récents*. — Un dernier point à noter dans l'évolution du patriarcat orthodoxe est la constitution de patriarchats nouveaux aux dépens de Constantinople. Sur le principe qui a régi ce développement, à savoir le phylétisme, cf. Jugie, t. iv, p. 211-219; Spôëil, *op. cit.*, p. 61, 65.

a) *Patriarcat russe*. — Nous avons déjà parlé de l'établissement du patriarcat russe en 1589. Ce patriarcat fut supprimé en 1700 par Pierre le Grand. Mais l'institution garda ses partisans et, notamment en 1905, on recommença à parler de la restauration du patriarcat. On pourra consulter sur ce mouvement d'idées, Palmieri, *La Chiesa russa, te sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, et Bois, *L'Église russe et la réforme projetée*, dans *Échos d'Orient*, t. x, 1907, p. 112-122. Le patriarcat moscovite fut effectivement rétabli en 1917. Le métropolitain Tikhon, élu patriarche le 28 octobre 1917, fut intronisé le 21 novembre. Le patriarche mourut le 7 avril 1921

et il n'a pas été remplacé, la division des Églises russes et la persécution soviétique s'y opposant. Toute une fraction de l'Église russe, l'Église synodale, est par définition, si l'on peut dire, opposée à la constitution patriarcale. Sur la restauration du patriarcat russe, cf. P. M. Volkonsky. *La reconstitution du patriarcat en Russie*, dans *Échos d'Orient*, t. xx, 1921, p. 195-220.

b) *Patriarcat serbe*. — En 1920, a été fondé le patriarcat serbe d'Ipek qui englobe tout le nouveau royaume de Yougoslavie. De la constitution qui l'a établi, nous citerons quelques articles qui continueront ce que nous avons dit de la conception moderne des patriarchats orthodoxes :

Art. 2. A la tête de l'Église serbe se trouve, en qualité de chef, le patriarche serbe. — Art. 3. Le saint concile des évêques est formé de tous les évêques diocésains sous la présidence du patriarche. — Art. 1. Le saint concile des évêques est le corps hiérarchique le plus élevé et l'autorité suprême dans les questions de foi, de culte, d'ordre ecclésiastique et d'administration intérieure en général.

Nous citons d'après l'article de I. Ivanovitch, *Statuts du patriarcat serbe*, dans *Échos d'Orient*, t. xxi, 1922, p. 186-202. Ces statuts montrent bien que l'on ne considère plus le patriarche comme le véritable chef de l'Église, mais seulement comme le président du synode.

Avant la constitution du patriarcat serbe en 1920, il y avait plusieurs autonomies ecclésiastiques serbes, celles du Monténégro, celle de Dalmatie, celle de Bosnie-Herzégovine, le patriarcat de Carlovitz (1818) et enfin l'Église de Serbie proprement dite, qui jouit à plusieurs reprises de la dignité patriarcale et dont les démêlés avec le patriarcat de Constantinople ont formé le plus clair de l'histoire. Toutes ces autonomies viennent d'être fondues dans le patriarcat d'Ipek. On trouvera dans Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 2^e édit., Paris, 1926, p. 212-268, un précis de l'histoire des différentes autonomies serbes qui ont constitué le patriarcat moderne d'Ipek, dont le patriarche de Constantinople a reconnu la totale indépendance. Cf. Ivanovitch, *op. cit.*, p. 186.

c) *Patriarcat roumain*. — Les Roumains ont un patriarche depuis 1925: cf. Janin, *op. cit.*, p. 284-286. Sur les luttes anciennes pour se détacher de Constantinople, on pourra consulter Part. Constantinople (*Églisede*), col. 1116. Parvenue à l'indépendance ecclésiastique par rapport à Byzance en 1885 - - le tomos synodique du patriarche de Constantinople qui reconnaît la nouvelle autocéphalie est daté du 13 mai 1885. — L'Église roumaine était, jusqu'en 1925, gouvernée par un synode présidé par le métropolitain primat de Bucarest. Il faut noter qu'avant la guerre plusieurs communautés roumaines étaient sous le joug étranger. La guerre « a fait rentrer la plupart des Roumains dans le cadre de la patrie reconstituée », Janin, *op. cit.*, p. 285, et on a voulu donner à la Roumanie ainsi unifiée un patriarche. Le patriarcat fut fondé le 23 février 1925. Constantinople a dû donner son approbation. Cf. Grégoire, *La constitution de l'Église roumaine orthodoxe*, dans *Échos d'Orient*, t. xxix, 1926, p. 61-71. On y trouvera les lois sur l'institution et l'organisation du patriarcat roumain; signalons l'art. 5 de la loi sur l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine : « A la tête de l'Église orthodoxe roumaine est placé le saint-synode, la plus haute autorité dans les questions spirituelles, et la plus suprême pour les questions ecclésiastiques, de quelque nature qu'elles soient, qui d'après les lois et les règlements sont de sa compétence. Le saint-synode se compose de tous les métropolitains, évêques résidentiels et auxiliaires en exercice. Son président est le métropolitain d'Oungro-Valachie en tant que patriarche de l'Église orthodoxe roumaine. » On ne

saurait être plus clair sur la vraie nature des patriarchats orthodoxes modernes.

D'autres autocéphalles se sont constituées aux dépens de Constantinople. Mais elles ne sont point administrées actuellement par des patriarches. La Bulgarie a eu jadis son et même ses patriarches. Cf. art. Bulgari¹. Mais, actuellement, elle est constituée en exarchat, non point en patriarchat; cf. Janin, *op. cit.*, p. 270-271. L'Église de Grèce n'est point non plus administrée par un patriarche. Nous pouvons donc passer sous silence ces autocéphalles qui se sont formées aux dépens de Constantinople, mais n'ont point adopté la forme patriarcale dans leur gouvernement. Si maintenant nous voulons faire la récapitulation des patriarchats orientaux séparés de l'Église romaine, nous arriverons à ce tableau impressionnant :

1. Patriarcat œcuménique de Constantinople.

2. Patriarcats melchites orthodoxes d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie.

3. Patriarcat russe (qui existe au moins encore *de jure*).

4. Patriarcat serbe d'Ipek.

5. Patriarcat roumain.

6. Patriarcat jacobite d'Antioche.

7. Patriarcat copte monophysite d'Alexandrie.

8. Le catholicat ou patriarchat de Géorgie, rétabli depuis que les (géorgiens ont reconstitué leur Église nationale aux dépens de Moscou.

Et nous ne parlons que des patriarches dont l'origine se rattache plus ou moins directement aux quatre grands sièges orientaux. Nous parlerons plus loin des patriarchats arménien et chaldéen. Où en est, même dans l'Église orthodoxe, l'institution réputée divine de la pentarchie? Combien l'institution s'est compliquée depuis Balsamon! Il ne pourrait plus parler des cinq têtes de l'Église; il devrait en reconnaître un nombre plus considérable, rien que dans la communauté orthodoxe. D'ailleurs c'est justement en vertu du principe des autocéphalles, ainsi multipliées, que les théologiens orthodoxes modernes repoussent la conception pentarchique ancienne, Jugie, t. iv, p. 159-161; et le phylétisme orthodoxe, tout autant que la conception synodale du gouvernement ecclésiastique, a été fatale à la pentarchie réputée de droit divin.

IV. Patriarcats mineurs. — Nous rangeons sous cette dénomination tous les patriarchats qui ne sont point à proprement parler la continuation des cinq grands patriarchats anciens : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem.

In *Patriarcats latins*. — 1. *Patriarcats latins d'Orient*. — Nous avons déjà dit un mot de leur fondation. On trouvera les indications historiques aux articles CONSTANTINOPLAINE (*Église de*), JÉRUSALEM, ANTIOCHIE. De ces patriarchats d'origine relativement récente (les Croisades), et pour cela rangés sous la dénomination : patriarchats mineurs, trois, ceux d'Antioche, de Constantinople, d'Alexandrie, ne sont plus résidentiels. Ce ne sont que des titres, portés d'ordinaire par des prélats séjournant à Rome. Ces patriarches latins titulaires n'ont point le privilège du pallium. Benoît XIV, *De synodo diacesana*, l. XIII, c. vi, n. 17. Sur leurs prérogatives honorifiques, on pourra consulter Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, l. n. Rome, 1928, p. 511 et 561, où l'on trouvera signalés les textes du *Corpus Juris*, déterminant les privilèges des patriarches en question. Cf. aussi Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. viii.

Le patriarchat latin de Jérusalem est redevenu effectif depuis 1817. Bulle *Xutla celebrior*, dans *Jus pontificum de propaganda pde*, édit. de Martinis, l. vi a, p. 10-11. Pie IX trouvant que les obstacles qui avaient interrompu la résidence du patriarche latin de Jérusalem n'existent plus, la rend de nouveau obligatoire :

Auctoritate omnipotentis Dei et SS. apostolorum Petri et Pauli ac nostra, restituimus Hierosolymis exercitium jurisdictionis latini patriarcha? cumque posthac residendi obligationi ut olim obnoxium fore declaramus. Loc. cit. Les limites du patriarchat sont, d'après la bulle, celles de la Custodie. Actuellement, le patriarchat comprend la Palestine (avec la Transjordanie) et Pile de Chypre. Le patriarche n'a pas encore de suffragants et la bulle note que la constitution d'évêchés suffragants est réservée à Rome. Le patriarche porte le pallium. À ce patriarche s'appliquent les paroles de Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 537 : *alii sunt vera jurisdictione instructi quorum tamen haud raro potestatem quamdam metropolitanam vel ditresanam non excedit*. En effet, le patriarche latin de Jérusalem n'a aucune juridiction sur d'autres évêques.

2. *Patriarcats latins d'Occident*. — a) *Patriarcat de Venise*. — Ses origines se rattachent à la controverse sur les Trois-*C*.haptres. Après la condamnation portée contre les Trois-*C*.haptres par le V^e concile œcuménique (553) et l'approbation par le pape Vigile de ce concile, le diacre Pélage s'était levé contre les concessions du pontife versatile. Peut-être cette opposition n'était-elle pas très sincère. En tous cas, Vigile mort (555), Pélage devenu pape par la volonté de Justinien, changea d'attitude et condamna ce que Vigile avait condamné (16 avril 556). Mais des évêques occidentaux protestèrent contre la condamnation des Trois-*C*.haptres et l'attitude du nouveau pape. Dans la Haute-Italie, les métropolitains d'Aquilée et de Milan, avec leurs suffragants rompirent toute relation avec l'Église romaine. En 557, le titulaire d'Aquilée, Macédonius, mourut; son successeur Paulin persévéra dans l'opposition à Pélage et commença dès lors à s'attribuer le titre de patriarche; en effet, dans une lettre datant de cette époque, écrite par le pape Pélage au patrice Jean, nous lisons ces lignes : *Petrum utrum aliquando in ipsis generalibus quas veneramus synodis, id est interluent quispian Venetiarum ut ipsi putant atque Histrie patriarcha, vel legatos aliquando direxerit*. Jaffé, *Regesta pont. rom.*, n. 983. Lors de l'invasion lombarde, le patriarche d'Aquilée, Paulin, se réfugia dans Pile de Grado, où séjournèrent également ses successeurs. Probinus, Héli. Sévère, tous en rupture avec Rome. Sévère mourut à Grado en 607; Candidien, qui le remplaça, était personnellement en communion avec Rome; mais il restait toujours un parti opposé à l'union et, après l'élection de Candidien à Grado, les plus obstinés repassèrent sur le continent et sous la protection du duc de Frioul. Gisulf, acclamèrent dans les ruines d'Aquilée un moine appelé Jean. À partir de ce moment, il y eut deux patriarches d'Aquilée, celui de terre ferme, qui, Aquilée étant devenue inhabitable, résida successivement à Cornions, Cividale, et celui de Grado, qui depuis le VIII^e siècle réside à Venise. L. Duchesne, *L'Église au VI^e siècle*, Paris, 1925, p. 217. Lorsque la division du siège métropolitain d'Aquilée se fut produite à l'élection de Candidien, comme le métropolitain schismatique Jean continuait de s'arroger le titre de patriarche qu'avaient porté ses prédécesseurs, les papes accordèrent aux évêques de Grado le titre de patriarche, pour que ceux qui avaient fait leur paix avec Rome ne parussent pas inférieurs à leurs collègues schismatiques. Il y eut donc deux patriarchats dans la Haute-Italie : Aquilée-Grado, souvent appelé Grado, patriarchat des catholiques unis, et Aquilée, patriarchat des schismatiques. Hefele-Lecclercq, *Hist. des conciles*, t. ni, p. 155, où l'on trouvera aussi en note quelques indications bibliographiques. L'union avec Rome du patriarchat schismatique ne fut accomplie qu'au concile d'Aquilée en l'an 700. Dès lors, il y eut deux patriarches catholiques qui n'avaient d'autres pouvoirs que ceux de métropolitains; ils eurent sou-

vent entre eux des difficultés que le pape Léon IX fit cesser en indiquant d'une manière exacte la limite des deux juridictions (1053). · Ifefelc-Leclercq, *op. cit.*, p. 156, n. 2. A cette époque, un patriarche de Grado, Dominique, joua un certain rôle dans la lutte entre Rome et Michel Cérulaire. Cf. art. Michel Cérulaire, col. 1686. Le cardinal Humbert lui demanda d'écrire au patriarche d'Antioche sur la question des azymes. Dominique, au préalable, exhiba à son correspondant les titres de son Église à la dignité patriarcale, se vantant qu'elle avait pour fondateur saint Marc, qu'elle était la seule patriarcale d'Italie et que, dans les conciles romains, le titulaire avait l'honneur de prendre séance à la droite du pape. Texte grec et latin dans *P. G.*, t. exx. col. 752, 756. Ces prétentions amenèrent une réponse ironique de Pierre d'Antioche, qui profita de l'occasion pour développer tout au long le concept de pentarchie et l'impossibilité d'introduire de nouveaux membres dans le collège patriarcal. *P. G.*, t. exx. roi. 756-781 ; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I. c. xxin. η. I sq. Sur le transfert du siège de Grado à Venise, cf. Thomassin au chapitre indiqué. Le patriarcat de Venise s'est continué jusqu'à nos jours, purement honorifique. Le patriarcat d'Aquilée se transporta, ainsi que nous l'avons vu, à Udine où il resta jusqu'en 1751 ; alors le pape Benoît XIV supprima, sur la demande de l'Autriche, le patriarcat d'Aquilée. Goritz et Udine furent en compensation élevées au titre de métropoles ; toutefois, ce dernier siège fut soumis quelque temps après à celui de Venise. Ifefelc-Leclercq, *loc. cit.*

b) *Patriarcat des index occidentales*. — Il fut créé vers 1520 par Léon X ; Pic V, en 1572, l'unit à la charge de chapelain majeur de l'armée espagnole : actuellement il est uni à l'archevêché de Tolède. C'est un titre purement honorifique. Hinschlus, *op. cit.*, t. i, p. 571.

c) *Patriarcat des Indes orientales*. — Ce patriarcat a été fondé par Léon XIII, le 1er septembre 1886 ; il est attaché à l'archevêché de Goa et ne comporte, lui non plus, aucune juridiction. Hinschlus, *loc. cit.*

d) *Patriarcat de Lisbonne*. — Au iv^e siècle, Lisbonne était déjà un évêché. Potamius son évêque assistait au concile de Bimini (357). En 1397, Lisbonne fut érigée en métropole et, en 1716, en patriarcat par la bulle de Clément XI *In supremo apostolatus solio*. Mais le titre patriarcal était attaché plutôt à la chapelle du palais royal de Lisbonne et le patriarche avait une partie de la ville sous sa juridiction, tandis que l'autre partie restait sous la juridiction de l'archevêque de Lisbonne. Benoît XIV supprima cette complication et toute la ville fut réunie sous l'autorité du patriarche. Le titre cardinalice est attaché *ipso jure* au titre patriarcal de Lisbonne, de sorte que le patriarche est toujours élevé à la pourpre dans le consistoire qui suit sa préconisation.

2° *Patriarcats orientaux*. 1. *Patriarcal catholique arménien*. — Sur la fondation de ce patriarcat, cf. art. Arménie, col. 1911-1916. Le patriarcat actuel résulte de l'union du siège primatial arménien de Constantinople et du siège patriarcal de Cilicie (1866). Sur l'étendue de ce patriarcat, on pourra consulter le même article. Un synode tenu à Rome en 1911 a élaboré toute une législation pour l'Église catholique arménienne. Législation qui a paru en un volume intitulé *Acla et decreta concilii nationalis Armenorum Romae habili*, Rome, 1913. Si l'on examine ce qui concerne les droits patriarcaux, l'on ne voit pas grande différence entre l'Église arménienne et les autres communautés orientales. Privilèges honorifiques : *in universo patriarchate crucem parferre, pontificatibus vestibus uti, populoque benedicere, pallio e corpore beati Petri sumpto ornari*, etc... — Privilèges de juridiction : a) *Non unam tantum provinciam sicut metropoli(anus sed dicecesim, hoc est multas simul provincias, habere subjectam ;*

b) *Dioceseos suum metropolitanos ordinare ; c) Subjectat metropolitanos ad synodalem conventum cogere eique privesse ; d) Corrigere metropolitanos et ab iisdem vel a synodis provincialibus appellationes accipere, etc...* Acta, p. 121-129. La Juridiction du patriarche arménien est donc à peu près identique à celle de ses collègues nestorite, syrien, etc... Il faut cependant faire une distinction, si l'on considère l'origine historique du patriarcat arménien. L'Église arménienne n'a point été dans l'antiquité constituée en patriarcat ; elle était régie par un *catholicos*, qui recevait d'abord l'ordination de l'évêque de Césarée du Pont et qui exerçait sa juridiction sur les métropolitains et évêques de son pays. Vers la fin du iv^e siècle, les liens se relâchèrent entre Césarée et le *catholicos* et celui-ci devint indépendant et véritable patriarche sans le nom. Mais, comme ce n'était point un des grands patriarches byzantins et que, par ailleurs, le catholicat arménien fut hérétique dès les premières années, ou presque, de sa vie indépendante, on ne peut pas, au point de vue historique, le mettre sur le même pied que les grands hiérarques de l'empire grec. C'est pourquoi nous avons rangé le patriarcat arménien actuel, successeur des anciens *catholicos*, dans les patriarcats mineurs. Sur les patriarcats arméniens, cf. art. Arménie, t. i, col. 1905-1911.

2. *Patriarcat chaldéen de Babylone*. — Sur la formation et l'histoire du patriarcat chaldéen de Babylone, cf. art. Nestorienne (Église), t. x, col. 159-260, et Janin, *op. cit.*, p. 512-516. La remarque que nous avons faite sur l'organisation ancienne de l'Église arménienne s'applique également à la Chaldée, qui avait vis-à-vis d'Antioche des relations identiques à celles de l'Arménie à l'égard de Césarée. Sur la nature juridique du patriarche chaldéen (uni), notons seulement que son pouvoir sur l'élection et la consécration des évêques est assez restreint. Il a le droit, d'accord avec les évêques réunis en synode, de choisir un nom sur la liste présentée par les prêtres et les notables du diocèse à pourvoir, mais Rome doit approuver le choix et c'est seulement après l'approbation de Rome que le patriarche peut consacrer l'élu et lui conférer l'institution canonique en vertu d'une délégation pontificale. Notons que le rôle du Saint-Siège dans les élections épiscopales est de même formellement défini dans l'Église arménienne, *Acta...*, p. 125, et l'est beaucoup moins dans d'autres Églises orientales ; cf. Karalevskij, *Histoire des patriarchats nestoriens*, p. 551-570, et art. Pape, col. 1937 et 1939. Sur le patriarcat nestorien, on pourra consulter l'article cité et Janin, *op. cit.*, p. 498-513.

Non* ne pouvons songer à donner la liste de tous les livres écrits sur les patriarches ; nous ne citerons que les plus récents.

1. *Sur l'institution des patriarchats*. — On trouvera beaucoup d'indications dans P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3^e édit., Paris*, 1911, et *Le Siège apostolique*, 2^e édit., Paris, 1924 ; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. t, Rome, 1906 ; Turner, *Studies on early Church's history*, Oxford, 1897 ; Rudolph Sohm, *Kirchenrecht*, t. f. *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1923 ; Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 3^e édit., Ratisbonne, 1885 (le premier volume traite de l'institution des patriarchats) ; Luebeck, *Rechtsgeschichte und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts*, Münster, 1901 ; Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853 ; Hinschlus, *Das Kirchenrecht der Katholiken und ProtestantTM in Deutschland*, t. i b, Berlin, 1870 ; Ifefelc-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. i, p. 552-567. On trouve signalés dans les notes de nombreux auteurs plus anciens qui ont traité la question de la formation des patriarchats*.

2. *Sur le patriarche*, il n'y a point que nous sachions de livre traitant *ex professo* la question. On pourra consulter : Hergenrother, *Photios, Patriarch of Constantinople*, t. n. Ratisbonne, 1867, p. 132-139 ; Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Antiochia catholica dissidentium* ;

t. iv. Pari», 1031, p. 150-161; Grivec, *Cerkvno proenstoo i cdinstvo po blsanltnsken pojmoanju* (Doctrine byzantine sur la primauté et sur l'unité rit. l'Eglise), Ljubljana, 1921. On trouvera des Indications également dans Bréhicr, *l-r schisme oriental du -Γ/- sit'clr*, Paris, 1899, p. 195 sq.; Kara-levtkij, *Histoire des patriarchats melkites*, t. ni, Home, 1911, p. 112-150; Sliaguna, *Compendium des kanonischen Reehetx*, Hcrtnannstadt, 1868, p. 221 sq. On aura le jugement des orthodoxes modernes sur la pentarchic en lisant : Pharmakides, *Ἡ Ο ου/οβίχο τομο*, Athènes, 1852, ct Nectariue Kephulas, *Μιλῆτη Ιστορ κη «επι τ<»» αιτιών τον σχίσματο*, Athènes, 1911, p. 269 sq.

3. *Sur les patriarchats catholiques modernes et le droit actuel*, on trouve de très longs chapitres dans Karnlevskij, op. cit.; ct. aussi Wernz-Vidal, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, t. n, 2* édit., Homo, 1928, c. vu, et hi bibliographie en tête du chapitre.

1. *Sur la conception moderne du patriarchat orthodoxe*, cf. Jugic, op. cit., p. 210-273; Mllasch, *Das Kirchenrecht der morachndndischen Kirchc*, 2* édit., Mostar, 1905; p. 230-235, 320-329, 338-351. On trouvera les autres indications bibliographiques dans le texte.

H. Vancourt.

PATRIARCHES. — Le mot patriarche », transcription du vocable grec πατριάρχη, signifie au sens littéral les chefs de famille ou de tribu (πατριά, descendance, lignée, race, famille, αρχή, principe, point de départ). — Le mot désigne dans l'usage biblique d une part les chefs des générations qui sont nommés dans l'Ancien Testament depuis Adam jusqu'à Jacob; d'autre part, les douze fils de Jacob, pères des douze tribus d'Israël; c'est en ce dernier sens (pie le prend saint Étienne dans son discours devant le sanhédrin. Act., vu, 8.

Le problème de la *Religion des patriarches* se résout, du point de vue biblique, en rassemblant les données éparses dans la Genèse et relatives aux croyances, à la vie morale et aux pratiques cultuelles soit îles patriarches antérieurs à Abraham, soit de celui-ci ct de ses premiers descendants. Sur les premiers la Bible nous dit peu de chose, alors qu'elle abonde en détails typiques sur l'ancêtre de la nation juive. Voir ces divers détails rassemblés d'une part à l'art. Genèse, t. vt, col. 1204-1206; d'autre pari à l'art. Aiiir a iia m, L f, col. 94-106.

PATRICE (Saint), apôtre de l'Irlande (v* siècle).

L Vie et action. — Il s'en faut que soient dissipées toutes les obscurités qui entourent la personne ct l'œuvre du saint national de l'Irlande. Il y a une trentaine d'années, il semblait même que la critique historique n'eût plus rien laissé debout des narrations qui couraient sur son compte. Les appréciations d'un Loofs, d'un Zimmer, pour ne citer que les principaux des critiques, n'allaient à rien de moins qu'à dépouiller à peu près complètement saint Patrice de ce qui était, jusque-là, son principal titre de gloire. Ccs solutions trop radicales ont provoqué une réaction. Tout en gardant des travaux en question les résultats positifs qu'ils avaient apportés, J.-B. Bury a montré qu'il n'était pas impossible de garder à l'apôtre de l'Irlande son nimbe traditionnel. < Je puis dire, écrit-il, que mes conclusions tendent à montrer que le concept que se font de l'œuvre de saint Patrick les catholiques romains est, en général, plus rapproché des faits historiques que les vues d'un certain nombre de théologiens non catholiques. » *The It/e of St. Patrick*, p. vii-viii.

Sans doute les sources qui permettent de raconter la vie de Patrice ne laissent pas d'inspirer bien des inquiétudes; une critique judicieuse permet néanmoins d'en extraire les données suivantes, tout au moins à titre provisoire. — Patrice est le nom latin d'un Breton, dont le nom était Sucat cl qui est né, vers 389 (ou peut-être plus tôt déjà) dans le sud-ouest de la Grande-Bretagne, à l'époque où celle-ci était encore romaine. Son père était diacre; l'enfant fut donc élevé

dans le catholicisme, mais dans un catholicisme assez tiède, comme il en conviendra plus tard. A l'âge de 16 ans, et donc vers 105, il est enlevé, avec d'autres personnes, par une bande de pirates scots, vendu comme esclave en Irlande, où il a dû être emmené dans la région du Nord-Ouest. Employé à la garde du bétail, il sent se développer en lui, dans la solitude, des sentiments de piété qu'il n'avait jamais éprouvés jusque-là, car sa première jeunesse, de son propre aveu même, s'était passée assez loin de Dieu. Après six ans d'esclavage, il réussit à s'enfuir; des aventures assez compliquées l'amènent sur le continent, et jusque dans la Haute-Italie; ayant faussé compagnie à ceux qui l'avaient emmené si loin, il retourne sur ses pas, s'arrête quelque temps au fameux monastère de Lérins, finalement retourne en Bretagne. Mais, rentré dans son pays natal, il se sent pris d'une véritable nostalgie de l'Irlande. Des voix intérieures l'appellent à évangéliser ce pays, encore presque entièrement païen. Pour se préparer à cette mission, il commence par retourner en Gaule, à Auxerre, où l'évêque Amator le fait diacre. Mais diverses circonstances ont dû s'opposer à l'exécution du dessein primitif. Entre temps, un appel était parti vers Borne des quelques communautés chrétiennes déjà établies dans le sud-est de l'Irlande. <>n demandait instamment au pape Céleslin l'envoi d'un évêque, qui pût lutter dans cette région contre le pélagianisme, comme le faisait Germain d'Auxerre dans la Grande-Bretagne. En 431, le pape Celestin ordonne à cette fin le diacre Palladius. Peut-être le breton Patrice s'apprêtait-il à le rejoindre, quand la nouvelle de la mort prématurée de celui-ci parvint en Gaule. Germain, dès lors rentré à Auxerre, n'hésite pas à consacrer Patrice évêque, en 432.

Ainsi établi évêque de l'Irlande. Patrice a dû y aborder très peu après. Après s'être exercée quelque temps dans la région de l'Est (l'insler d'aujourd'hui), où le christianisme était déjà sérieusement implanté depuis quelque temps, l'activité de Patrice se porte vers le Nord-Ouest (Connaught et Ulster), sans qu'il soit possible de la suivre dans ses détails. Dans l'intervalle, l'évêque d'Irlande fit vraisemblablement un voyage à Home au début du pontificat de saint Léon, entre 411 et 443, désireux qu'il était de resserrer les liens entre les chrétientés fondées par lui ct le centre de l'unité ecclésiastique. C'est à son retour qu'il établit à Armagh son siège épiscopal, s'efforçant de donner à l'Eglise irlandaise les premiers rudiments de son organisation. En 457, il aurait résigné ses fonctions, se serait donné comme successeur Benignus, et se serait retiré en Dalaradie (comté actuel d'Antrim); c'est là qu'il serait mort en 161, sans qu'il soit possible de préciser exactement l'emplacement de son tombeau.

Si l'on veut apprécier l'œuvre accomplie par lui, on la ramènera, avec J.-B. Bury, aux trois chefs suivants : Patrice a donné au christianisme, qui existait avant lui en Irlande, son organisation; il a amené à la foi un bon nombre des « rois » du pays qui, dans l'Ouest surtout, étaient encore en majorité païens; il a resserré les liens de l'Eglise d'Irlande avec l'ensemble de l'Eglise occidentale, et tout spécialement avec Borne. A la vérité, ces résultats n'ont pas été définitivement acquis. Patrice, en arrivant en Irlande, y avait trouvé des communautés chrétiennes d'origine el de constitution presque exclusivement monastiques, sans liens entre elles, cc qui correspondait d'ailleurs à l'état même d'un pays organisé par clans. Il essaya d'établir une hiérarchie épiscopale dont les titulaires auraient exercé leurs pouvoirs sur des ressorts déterminés, cl qu'un archevêque aurait maintenue dans ses attributions propres. Lui disparu, les vieux errements reprirent de plus belle et l'Eglise irlandaise que nous entrevoyons aux vi. et vu. siècles ne reflète à peu près

aucun des traits que Patrice avait essayé de lui donner. Plus puissamment qu'ailleurs, l'organisation politique, sociale, économique du pays a influencé l'organisation ecclésiastique; elle a donné à la chrétienté irlandaise du haut Moyen Age îles caractères qui persisteront longtemps. Mais cela ne veut pas dire, comme l'a pensé Zimmer, qu'il n'y eut pas au milieu du v^e siècle une action exercée en sens contraire par saint Patrice, pour donner à cette Église une conformité plus grande avec l'Église universelle.

H. Œuvres littéraires. — Patrice n'a rien d'un homme de lettres et les quelques productions authentiques sorties de sa plume ne témoignent que d'une très médiocre culture.

1. Tout le monde, ou à peu près, considère comme authentiques l'*Epistola ad Coroticuni* et la *Confessio*. P. L., t. un, col. 813-818 et col. 802-811. La première de ces pièces est une lettre ouverte adressée à un roi celte, chrétien mais pillard. Partie de la côte écossaise, une de ses bandes, composée en majeure partie de païens, avait exécuté un coup de main sur la côte irlandaise; elle avait surpris une troupe de néophytes, au sortir même de la piscine baptismale, en avait tué plusieurs et emmené les autres prisonniers. Les justes protestations de Patrice contre cet attentat n'ayant pas été écoutées, il adresse au roi en question cette lettre, destinée d'ailleurs à la plus large diffusion et qui met le pillard au ban de la communauté chrétienne. — Plus intéressante encore est la *Confessio* qui est postérieure de quelques années à l'*Epistola* et date des derniers moments de Patrice. Document curieux qui tient à la fois de l'apologie, de la confession au sens propre du mot, de la profession de foi, mais surtout, comme le livre d'Augustin, de l'action de grâces indéfiniment répétée pour les infinies miséricordes de Dieu à l'endroit de l'auteur. Mais, hélas! combien cette composition chaotique, informe, nous met loin des confidences du fils de Monique! Destinée comme l'*Epistola* à une large publicité, elle s'adresse à des gens qui, jadis auxiliaires de Patrice, se sont séparés de lui, critiquent sa conduite, reviennent sur des fautes jadis commises par lui, lui reprochent son manque de désintéressement. Elle nous fait entrevoir les difficultés d'ordre divers qu'a dû rencontrer le missionnaire: mais surtout elle nous révèle son âme, rattachement de sa volonté à celle de Dieu, son absolue confiance en la divine Providence, la joie avec laquelle il rapporte à celle-ci les succès de son apostolat. — L'authenticité d'une troisième pièce est sérieusement probable, il s'agit d'une de ces prières-talismans, connues dans les Églises celtiques sous le nom de *Lorica*: « l'anneau de la lorica, dit dom Gougaud, est une prière de forme liturgique, généralement prolixe..., dans laquelle on réclame en termes pressants la protection des trois personnes divines, des anges et des saints contre les maux et les dangers spirituels ou matériels... Celui qui prie, demande à Dieu ou aux saints de lui être comme une cuirasse défensive contre les attaques du diable, d'où le nom de lorica. » *Hull. d'ancienne litte., et d'archéol. celtique*, 1911, p. 265; voir. p. 271, les indications relatives à la *Lorica* de saint Patrice, qui est en prose rythmée irlandaise; et *ibid.*, année 1912, p. 33 sq.: p. 101 sq., un commentaire des diverses parties de la prière, par comparaison avec d'autres *Loriot*.

2° Que Patrice ait été amené à prendre des mesures d'ordre canonique et disciplinaire, c'est ce qui est infiniment vraisemblable. Sous son nom figurent plusieurs petits recueils de canons. P. L., t. un, col. 817-828. Au dire de J.-B. Bury, celui qui porte le titre *Synodus episcoporum Patricii, Auxilii, Issernini*. col. 823, aurait toutes chances d'être authentique. Mais, en général, cette authenticité n'est pas admise; plusieurs des canons, en particulier le 6^e, relatif à la tonsure ro-

maine, le 30^e relatif aux ressorts épiscopaux semblent d'une époque bien postérieure (Bardenhever). Souvent, les remarques faites par Bury sur la disparition plus ou moins rapide de beaucoup des mesures édictées par Patrice trouvent ici leur application.

3° On a attribué à Patrice, sans aucune raison sérieuse, diverses pièces: Le traité *De duodecim abusivis striculis*, qui figure parmi les œuvres inauthentiques de saint Cyprien, P. L., t. tv. col. 869-882. ou de saint Augustin, P. L., t. xi., col. 1079-1088, et qui est en réalité une pièce d'origine irlandaise, mais du vi^e siècle; le traité *De tribus habitaculis*, P. L., t. lvi, col. 831-838, qui compte aussi parmi les apocryphes augustiniens. P. L., t. xi, col. 991-998, et dont l'origine est inconnue; le *Liber angeli*, qui n'est pas dans P. L. (le chercher dans Wh. Stokes, *Tripartite life*, p. 352). et qui est un faux du viii^e siècle; une énumération en 31 vers hexamètres de toutes sortes de présages, dans A. Hiese, *Inthologia latina*, 2^e édit., Leipzig. 1906, part. I b. n. 791.

I. Sources de la vie de Patrice. — Il n'y a pas de biographie contemporaine; la *Confessio* et l'*Epistola* donnent sur la vie des renseignements précieux; Ils ont été utilisés, en même temps que des traditions moins dignes de foi, par deux écrivains irlandais de la fin du vii^e siècle, Tirechan, *Collectanea*, et Muirchu, *Vita S. Patricii*, puis dans la *Vita tripartita* (en irlandais, mais il y a deux traductions latines) remaniée au xi^e siècle. Ces divers textes se trouveront dans Wh. Stokes. *The tripartite life of Patrick with other documents relating to that Saint* — *Rolls series*, t. i. xxxix, 1887; Tirechan et Muirchu également dans *Analecta bollandiana*, t. I. 1882, p. 531-585; t. n, 1883, p. 35-68, 213-238. Sur la valeur de ces sources, J.-B. Bury, *Tirechan's Memoir of St. Patrick*, dans *English histor. review*, t. xvn, 1902, p. 235-267, 700-701, et aussi l'ouvrage d'ensemble, mentionné ci-dessous.

II. Textes. — 1. Sur les anciennes éditions de ces œuvres de S. Patrice, voir Schöncmann. *Bibl. hist.-litte. Patrum lat.*, I. n, p. 819, reproduit dans P. L., t. lvi, col. 795-802. La première édition d'ensemble est celle de Janie^e Ware, Londres, 1656, qui a échappé, chose curieuse, aux bollandistes lesquels publient, en 1668, la *Confessio* et l'*Epistola*. *Acta sanct.*, mars t. ni, p. 533-510. L'édition de Ware reste la base de celle de Gallandi, *Hibl. veter. Patrum*, t. x, et de P. L., t. lvi.

2. Éditions modernes. — *Confessio* et *Epistola*, dans A. W. Haddan et W. Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great-Britain and Ireland*, t. n b, Oxford, 1878, p. 296 et 311; dans Wh. Stokes, *The tripartite life*, p. 357 et 375; N. J. 1). White, *Libri S. Patricii*, d'abord dans *Proceedings of the H. Irish academy*, sect. C, t. xxv, 1901-1905, p. 201-326; puis dans la collection *Texts for students*, n. 4, Londres. 1918.

Lorica, dans Haddan-Stubbs. *op. cit.*, p. 320; Wh. Stokes, *op. cit.*, p. 48; J. IL Bernard et J. Atkinson, *The Irish Liber hymnorum*, t. i. 1898, p. 133 (irland.); t. n, p. 49 (angl.); Wh. Stokes et J. Strachan, *Thesaurus palivohibernicus*, t. n, 1903, p. 354 (irl. et angl.).

Canones. Le *Synodus episcop.*, dans Haddan-Stubbs, *op. cit.*, p. 328; IL Wackerbarth, *Die irische Kanonensammlung*, 2^e édit., Leipzig, 1885.

HL Notices littéraires. — 1° Le point de vue ancien est bien représenté dans Tillemont, *Mémoires*, t. xvi, p. 152-178, 781-787, qui utilise fort judicieusement, à son habitude, les travaux des bollandistes.

2° Parmi les innombrables travaux modernes (voir U. Chevalier, *Répertoire, bio-bibliographie*, col. 3508-3512) signalons seulement ceux qui marquent les points importants: C. Schoell, *De ecclesiastica: Hritonum Scotorumque historiarum fontibus*, Berlin, 1851; F. Loofs, *De antiquis irilorum Scotorumque Ecclesiarum moribus*, Leipzig, 1882, très radical en sa conclusion; IL Zimmer, art. *Keltische Kirche*, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3^e éd., t. x, 1901. p. 207-223; du même. *Galliens Anteitan Irlands Christianisierung*, etc., dans le *Sitzungsberichtr* de l'Académie de Berlin, 1909, p. 513-580, 582-613.

Contre cette critique radicale réagit J.-B. Bury, *The life of St. Patrick*, Londres. 1905; quelques-uns de ses points de vue sont contestés par l' E. Warren dans *English historical review*, t. xxi. 1906, p. 317-352; Higuett, *Saint Patrice* (coll.

/ss la(nfs), Pari*, 1911, s'appuie h peu prêt exclusivement sur Bury; U. von Schubert, (*icsch. der cliristl. Kirche im l'riifunitlclalter*. Tiiblinguo, 1917, p. '203, reste ûdêlo nu point de vue de Zimmer.

3. lx* notices littéraire* les plus récente* sont celles de G. Kroger dans M. Schan/, Grsc/i, *dr rôm. l. iterator*, t. ivh, 1920, l 12H, ct dr O. Bnrdenhcwer, *Allkirchl. Lllrratur*, t.iv, 192 Lp. 629-632.

E. Amann.

PATRIE (PIÉTÉ ENVERS LA). L Enseignement théologique dc saint Thomas. II Déclarations des souverains pontifes (col. 2313).

I. Enseignâmes i hiéolooiqvk i»e saint Thomas : — 1° *L'homme doit à mi patrie la piété.* — Saint Thomas enseigne que nous sommes tenus de professer pour notre patrie la *piété*.

lai justice exige que nous rendions a chacun ce qui lui est dû; or. le plus grand créancier dc la créature raisonnable, c'est Dieu : il domine tous les autres d'une transcendance incommensurable. Bonté inUnie et principe premier, il nous donne el nous conserve tout notre être; en même temps, il possède sur nous l'autorité suprême, pour nous faire parvenir â la perfection el au bonheur. A lui donc nous sommes tenus de réserver un culte auquel ne saurait prétendre aucune créature. La vertu de *religion*, fait rendre au Très-Haut des honneurs uniques, l'hommage de toute notre personne a son premier Père ct û son souverain Seigneur. *Sum. theol.*, IIMI®, q. i.xxxi, a. 1,2.

Mais, après Dieu el avant toute autre créature, parents et patrie sont, de par la volonté providentielle, appelés â nous communiquer nos vies el à les diriger. Donc, à un titre secondaire ct grâce à une participation aux pouvoirs dc notre auteur et chef suprême, mais, plus que personne el par des services que seuls ils peuvent rendre, ils sont, eux aussi, des principes de notre être el des chefs qui le gouvernement, pour l'orienter ou l'aider à s'orienter vers sa destinée. Force est dc conclure : après Dieu, c'est aux parents et â la patrie qu'en bonne justice nous sommes tenus d'accorder davantage. HMI®, q. ci, a. 1, corp.

Saint l'homas appelle *piété* la vertu par laquelle nous remplissons ce devoir. Il ne recule pas devant le mol, car la pensée lui paraît juste Cc n'est pas une fois cl en passant qu'il emploie l'expression, elle est le terme technique dont il use à plusieurs reprises pour désigner les devoirs de l'homme envers sa patrie, par exemple, HMI®, q. i.xxx, a. uniq.;q. ci, u. 1. 3; *In 1 / Sent.*, dist. XXXII, q. m, a. 4.

Ce faisant, saint l'homas ne se laisse pas entraîner, plus qu'il ne convient, par des souvenirs de l'antiquité païenne. Sans doute, il cite el répète avec complaisance une phrase de Cicéron où il est parlé dc ce *culte*, dc cette *piété*. Mais évidemment, celle fols comme toujours, le docteur chrétien ne donne place, en sa synthèse doctrinale, à une expression employée par un philosophe païen que pour s'être convaincu de la concordance dc cc terme ct dc la notion qu'il évoque avec l'enseignement dc la théologie révélée.

Le mot est en ctel bien choisi. Entre toutes nos relations avec les personnes qui nous entourent, nos rapport* avec nos parents el la patrie apparaissent comme ceux qui sont davantage une - communication d'être ». Ils sont donc aussi ceux qui rappellent le moins mal l'action créatrice du Très-Haut tirant quelque chose du néant, ceux dans lesquels sc reflète et transparaît mieux le *Divin*. Il convient donc que, pour nommer nos devoirs envers parents et patrie, nous choissions un mol spécial el tiré du vocabulaire religieux; il est juste que la vertu, motivée par les services les plus semblables aux bienfaits dc Dieu, soit désignée par le terme qui se rapproche davantage de celui dont nous usons pour exprimer nos devoirs â l'égard de l'Êtrc suprême. SI à lui seul est duc la

religion, aux parents ct à la patrie, nous sommes tenus d'accorder la *piété*. *Sum. theol.*, II.-H®, q. ci, a. 1 corp., ad 1.. et 3..; a. 3; q. evi, a. 1, ad 1..

A qui serait tenté de s'étonner, comme si la distance entre Créateur et créature n'était pas assez maintenue, Il est facile de répondre : parents el patrie sont la très imparfaite, mais bien réelle image du Père du ciel. Leur vie el leur autorité rappellent l'P.trc ct la Puissance incréés. dont elles dérivent. Ainsi, quand nous honorons notre famille, domestique ou nationale, de lui-même, sans que nous y pensions, pourvu seulement que nous ne nous y opposions pas, notre acte sc dirige vers l'adorable Majesté. Vers elle tendent, dc par leur nature du moins, sinon par une décision explicite de notre volonté libre, les hommages rendus par nous à qui représente Dieu. Ils peuvent donc être tenus pour des œuvres de *piété*. II.-!®, q. ci, a. 3. ad 2-.

L'usage s'est maintenu, dans certaines langues, de souligner, par cc terme, tout ce qu'a de sacré l'amour témoigné par nous à nos parents. Bien de plus raisonnable : quand nous parions de *piété filiale*, nous ne hasardons ni une métaphore, ni une hyperbole, et le mol n'a pas seulement le mérite d'être On cri du cœur ou de charmer notre imagination. Sans oublier un Instant son souci ordinaire de la justesse de la pensée, ou de la précision dc la forme, saint Thomas n'hésite pas à déclarer son emploi légitime, convenable et opportun. Mais pour lui, la locution *piété envers la patrie* ou *piété rivigue* est tout aussi recevable, aussi digne d'etre mise en circulation.

Celte expression a d'abord l'avantage de maintenir une tradition chrétienne à laquelle avait préludé la sagesse antique. De plus, cc mot *piété* exprime à lui tout seul, les divers devoirs du patriotisme; il en explique le caractère obligatoire cl la sainteté; il montre la source religieuse de celte vertu et son lien avec le culte dû â Dieu; il condamne toute tentative d'ériger la patrie en idole el de la placer au-dessus du Très-! la ut

Le principe posé interdit, en effet, toute apothéose d'une créature, individu ou collectivité. Parents el patrie demeureront toujours, par rapport à Dieu, ce qu'est la cause seconde face au principe premier. Dans une mesure pareille, la vertu dc *piété filiale* ou *civique* se subordonne à celle de *religion*. l IM I®, q. ci, a. 1 corp.; a. 3, ad 2*m; a. 1 corp.

Mettre un mortel ou la nation plus haut que Dieu, ou comme on dit encore, *au-dessus de tout*, c'est non seulement adopter une ligne dc conduite que rien ne justifie cl que tout condamne, la raison el la foi, altitude aussi attentatoire aux libertés du citoyen qu'aux droits du Créateur; c'est encore supprimer le plus sublime motif de la piété envers la patrie, puisque cette vertu n'apparaît jamais plus légitime cl plus obligatoire que si elle est considérée comme le culte rendu, en des hommes qui nous communiquent la vie et nous dirigent, û celui qui les fait participer à sa puissance et les investit de son autorité.

De même, si on veut déterminer à qui nous lie d'abord la vertu de piété, il suflit de faire appel au même principe fondamental. I n culte nous est imposé à l'égard de qui représente Dieu, en nous donnant l'être et en nous gouvernant. Or. c'est seulement pour avoir reçu la vie dc nos parents que nous sommes dans une patrie. (L'est pur eux que nous entrons en rapport avec elle; c'est â eux que nous sommes unis par les liens à la fois les plus forts et les plus doux : c'est donc vers eux premièrement que doit aller l'hommage dc notre piété. Vollù pourquoi, fait observer saint Thomas, le quatrième précepte du décalogue no parle en tenues exprès que dc *l'honneur* dû par nous â *notre père ct à notre mire*, pour mieux attester la prédo-

minance de leurs droits, bien que d'une manière implicite, ce commandement nous oblige encore à la *piété* envers la patrie, elle aussi principe de vie et représentant de Dieu pour nous gouverner. IIMI®, q. exxn, a. 5, ad 2e®.

2° *ht piété envers la patrie nous ordonne de la respecter*, — Cette vertu nous erre des devoirs envers les personnes dont Dieu se sert pour nous donner l'être et nous gouverner. Elles sont ses mandataires et ses instruments. Il y a donc en elles quelque chose qui vient de lui et qui est son image. Ce divin nous impose le *respect*,

À coup sûr, l'honneur dû au Très-Haut lui-même comme à notre premier principe, est d'un ordre tout spécial, unique. Il se distingue de toute vénération accordée à une créature par une excellence qui correspond à l'excellence même de l'infinie bonté. L'idolâtrie par laquelle, expressément ou en fait, nous adorerions une créature, comme si elle était notre Dieu, est en soi, le plus grave des péchés. IIMI·, q. lxxxi, a. 1, ad a. I, ad 3e®; q. xerv, a. 3, corp.

Mais, plus nous estimons devoir d'honneur à l'Étre suprême, plus nous sommes tenus de *respecter* ce qui vient de lui et le représente, (c'est ainsi que l'enfant lui rend un culte en la personne de ses parents. Or, la patrie est une seconde mère. Cette famille nationale, non seulement par son action et ses services d'aujourd'hui, mais grâce au travail de plusieurs siècles et d'innombrables morts, contribue, sans cesse et de la manière la plus efficace, à l'épanouissement de notre être physique, intellectuel et moral, civique, social et religieux. Ses lois, en pays civilisé du moins, même si elles ne sont pas de tout point parfaites, font régner un minimum d'ordre, nous obligent tous à une certaine honnêteté, nous offrent ainsi l'occasion d'accomplir le bien et de nous sanctifier par l'acceptation de disciplines salutaires. Enfin, toute patrie possède avantages et qualités, vertus et mérites, pour lesquels l'étranger lui-même, l'historien originaire d'un autre pays, professent de l'estime. Ses fils lui doivent donc un « culte » et du *respect*, IIMI·-II· q. ci, η. I corp.; a. 3 corp., ad 2·.

En conséquence, puisque certains hommes représentent la patrie officiellement; — puisque, par leur personne, elle parle, agit et gouverne; — puisque le pouvoir de commander dont ils disposent est celui dont notre pays est doté par la Providence, afin de nous rendre service et d'obtenir notre soumission aux préceptes divins de la loi naturelle; — alors, comme ministres et agents du Très-Haut, même s'ils occupent un degré peu élevé dans la hiérarchie des fonctionnaires, même si leur administration n'est pas toujours adroite et si leur conduite privée laisse à désirer, il faut convenir qu'il y a en eux une *excellence à reconnaître*, du divin qu'un culte doit honorer. IIMI·», q. cn, a. I corp., cf. ad 2B·; a. 2 corp.

Sans doute, nous sommes contraints d'apercevoir leurs fautes si elles sont manifestes, et nous ne sommes pas obligés, nous n'avons pas le droit de louer leurs travers ou d'admirer leurs vices; mais en eux se montre pourtant quelque chose de notre mère, la patrie, et de notre Père du ciel. Cette délégation, cette autorité qui ne se confondent jamais avec la personne humaine, ses travers, ses fautes ou ses vices, méritent notre *vénération*. IIMI·, q. cm, a. 2, ad 2om.

Il est peut-être utile d'insister sur ce devoir à notre époque. Les démocraties redoutent les hommes supérieurs, se défient des fortes personnalités, sont portées à réduire au minimum les marques extérieures de respect, rêvent volontiers d'une égalité qui rabaisserait tous les hommes à un même niveau. D'autre part, les luttes politiques font diriger contre les détenteurs du pouvoir des coups qui peuvent atteindre

l'autorité elle-même et parfois la patrie. Ces abus ne doivent pas être acceptés comme s'ils étaient Inévitables ou à plus forte raison légitimes. Le mensonge, l'injure, la diffamation, la calomnie ne deviennent pas licites sous prétexte qu'ils sont lancés dans une réunion publique ou par la presse, c'est-à-dire portés à la connaissance d'innombrables personnes. Parce qu'il représente la patrie et qu'il est dépositaire de l'autorité divine, l'homme public n'est pas plus aujourd'hui qu'autrefois une victime contre laquelle, en parole, tout est permis. Autant que contre une personne privée, sont défendues toutes les attaques contre l'honneur de la patrie, c'est-à-dire d'une mère, contre celui d'un pays, donc de milliers, parfois de millions d'hommes. À tort, on tient pour un jeu sans péril l'habitude trop répandue de critiquer à l'excès, sans compétence et sans égard pour les personnes, institutions et représentants de la nation. Que leur procès soit maladroitement institué : le condamné, à certains yeux surtout, semble être le pays lui-même. Des voisins, des jaloux, des adversaires écoutent et n'oublient pas, croient avec empressement, citent avec complaisance, exploitent avec profit contre un pays ce qui est inconsidérément ou même faussement affirmé par un de ses citoyens. C'est ainsi que, complice involontaire et inconscient, un fils de la patrie peut contre elle favoriser le travail d'un ennemi, exciter la méfiance de l'étranger, exposer des frères au mépris public.

Des devoirs qu'impose la piété envers le pays, c'est peut-être celui du respect qui, aujourd'hui, est le plus oublié. Un chrétien pourtant est puissamment mis en garde contre cette faute. Dès les origines de l'Église, les autorités spirituelles les plus hautes ont averti les fidèles que *tout pouvoir vient de Dieu* et que, comme tel, il mérite *l'honneur, culte honorent, honorent*, puisqu'on lui, c'est la puissance du Seigneur qu'on révère. Rom., xm, 1-7; I Petr., n, 13-17. Si cette doctrine n'a jamais été oubliée, si saint Thomas la rappelle et nous enseigne que nous devons des égards même à des détenteurs légitimes de l'autorité qui ne sont pas nos propres supérieurs, IIMI·-II·, q. en, a. 2 corp., et ad 2U®, à plus forte raison, est-il nécessaire que nous accordions un religieux *respect* aux légitimes représentants et chefs de notre pays.

3° *La piété envers la patrie nous fait un devoir de lui accorder un amour de prédilection*. — Le principe, qui motive l'obligation d'honorer notre pays, nous oblige en effet à lui vouer une *affection spéciale* plus grande que celle que nous donnons à d'autres peuples.

Vertu par laquelle nous payons notre dette à l'égard de la cause seconde qui nous transmet la vie et la dirige, la piété imite le culte rendu au Principe premier, au Législateur suprême de l'univers. Or, la religion nous commande d'avoir pour Dieu un *amour supérieur* à celui que nous devons à toute autre créature. C'est donc aussi une *prédilection* que la piété nous impose envers nos parents et la patrie.

Rien de plus *juste*. Pour tout don reçu, nous sommes tenus d'être reconnaissants; l'ingratitude est un péché, le refus de payer une « dette d'amour ». D'autre part, un des éléments dont il faut tenir compte pour déterminer ce à quoi on est obligé à l'égard d'un bienfaiteur c'est l'importance, la grandeur du service rendu. IIMI·, q. evi, a. 1, ad 3·; a. 5; q. cvn, a. 1, a. 2. Il faut bien alors conclure que nous sommes tenus d'accorder une *prédilection* au peuple qui, seul entre tous, ou qui, plus que les autres, contribue à nous faire parvenir la vie sous ses diverses formes, à celui qui par ses lois, la protège, la gouverne et l'aide à s'orienter vers sa destinée. La piété envers la patrie peut donc bien être appelée une « *protestation d'amour* », IIMI·*. q. ci, a. 3, ad Ium; protestation non seule-

ment <le la voix et du cœur, niais <ic toute l'existence, puisque celle-ci nous vient entièrement de bleu, non seulement par le foyer, mais aussi par le pays. C'est justice.

En même temps, c'est *charité*. Sans doute, cette vertu nous prescrit d'aimer tous les hommes, mais il y a une hiérarchie des affections et nous sommes tenus de chérir davantage les personnes qui nous approchent de plus près et à hi vie desquelles nos vies sont plus Intimement associées. Tel est renseignement de tous les théologiens, fondé sur les inclinations de la nature, les allinnations de la raison, la croyance commune des hommes, le langage des Livres saints et de la tradition chrétienne. Tout s'accorde pour nous imposer une *charité* plus grande, une *prédilection* à l'égard de la patrie. IIMI®, q. xxvi, a. 6, sed contra, corp.; a. 7, scd contra, corp.; q. xxxi, a. 3; q. xxxu, a. 9; q. xi.iv, a. 8 corp., ad 2. et 3.®.

Gel amour est d'ailleurs en même temps une des manières les meilleures de témoigner au pays le *respect* auquel il a droit. Avoir cette prédilection, c'est l'honorer par le don le plus précieux, celui du cœur. On lui montre ainsi quelle estime on professe pour le bien qui est en lui, ses grâces physiques et ses richesses morales, ses services et son dévouement, ses souvenirs et ses traditions, la sagesse et la puissance dont il fait preuve en veillant sur nos personnes et en gouvernant nos vies. D'autre part, tout ce que cet amour de la patrie nous invite à consentir ou à entreprendre pour elle, tout ce que nous faisons pour son service, l'aide & vivre avec décence et dignité, à faire bonne figure et à tenir son rang, à travailler avec succès pour le bien commun. La véritable affection est donc une forme exquise du respect.

Cette prédilection envers la patrie nous offre aussi l'occasion d'accomplir des actes de charité à l'égard de Dieu lui-même. Nous l'aimons dans un de ses représentants, une de ses images. En obéissant à un précepte du Très-Haut, en accomplissant une de ses volontés, nous lui prouvons notre affection. Bien plus, nous essayons même de lui ressembler en aimant, comme il le fait, le bien commun, une collectivité qui lui est chère et en nous dépensant pour elle. Enfin, ce qu'ainsi nous accordons à la patrie, en raison de cette prédilection, donne au pays le moyen d'accomplir les devoirs que lui impose la Providence et de jouer ici-bas le rôle qu'elle lui confie. Notre amour de notre pays favorise l'exécution du plan divin. Il nous permet donc d'accomplir les deux grands préceptes de la charité envers Dieu et le prochain auxquels se ramène toute la Loi.

Aussi la sainte Écriture exalte-t-elle ce sentiment. Il est présenté, dans toute l'histoire d'Israël, comme un facteur constant de la vie du peuple choisi. Toujours il est tenu pour un sentiment louable, inspirateur de grandes et bonnes œuvres. C'est surtout le second livre des Macchabées qui exalte cette prédilection des Juifs pour le pays des ancêtres, ses traditions, ses lois, ses coutumes, sa langue, sa religion et son temple. Il Mace., vi, 1, 6; vin, 2, 3, 21, 27, 36; xn, 37; xv, 29. Judas exhorte ses frères à mourir pour la patrie, vm, 21; xm, 15. Il fait prier pour ceux qui sont exposés à la perdre, xm, 11, et lutte en héros, avec les siens, pour le salut de son peuple, xiv, 18.

Gel amour ne se manifeste pas avec moins «l'éclat dans les livres du Nouveau Testament. Jésus-Christ honore les traditions des Juifs et nomme avec respect les grands hommes de la nation. Il ne fait pas mystère de sa particulière sollicitude pour les *brebis perdues* de la maison d'Israel. Matth., xv, 21. A elles il donne d'une manière spéciale un nom «pii convient pourtant à tous les hommes, celui « *d'enfant** ». Matth., xv, 26. Bien que la capitale de sa patrie, Jérusalem, soit

ingrate et coupable, il pleure à la pensée de-s maux, des ruines et de la destruction dont elle est menacée. Il compare son affection pour elle à la tendresse de la poule «pii cache ses poussins sous ses ailes. Matth., xxm, 37, 39. De nouveau, pendant sa passion, il se montre préoccupé du malheureux sort auquel sont condamnées les filles d'Israël et leurs enfants. Luc., xxm, 27-31. Comme son divin Maître, Pierre, surtout au début de son ministère, s'adresse, avec une prédilection manifeste et d'ailleurs avouée par lui, aux « enfants d'Israël ». Act., n, 22, 39; m, 17-21, etc. Paul aime, lui aussi, très ardemment, les hommes de sa patrie et ne cache pas ses sentiments. « J'éprouve une grande tristesse, écrit-il, et j'ai au cœur une peine incessante, car je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères, mes parents, selon la chair, qui sont Israelites, à qui appartiennent l'adoption et la gloire et les alliances et la Loi et le culte et les promesses et les patriarches; et de qui est issu le Christ, selon la chair, lequel est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement. » Rom., ix, 2-5. Aussi, quels (tue soient les torts de ses compatriotes, l'apôtre déclare n'avoir « aucun dessein d'accuser sa nation ». Act., xxviii, 19.

L'Écriture l'atteste donc: la prédilection de l'homme à l'égard de sa patrie doit prendre place parmi les affections saintes. Elle est une des formes de la charité, n'empêche aucun autre amour légitime et s'accorde fort bien avec chacun d'eux.

Sans doute, nous sommes tenus d'avoir pour Dieu plus d'affection que pour le prochain. IIMI., q. xxvi, a. 2. Mais le devoir qui nous oblige à mettre notre créateur, notre béatitude suprême et le Souverain Bien au-dessus de tout, ne nous interdit pas plus «l'aimer la patrie que nos parents. Il nous suffit de ne pas les placer au-dessus du Très-Haut et de ne pas leur témoigner noire affection par des actes que Dieu condamne, de ne pas les servir ou les défendre par tous les moyens. IIMI., q. XL, a. 3 corp.; q. 1 v, a. 3, 4. Respectons ces règles et accordons à la patrie notre prédilection en raison même de l'ordre du Très-Haut, parce qu'elle le représente, et sans que notre dévouement se manifeste par des opérations illicites. Alors cette piété civique sera une des manifestations de notre charité envers Dieu lui-même.

A plus forte raison notre affection pour notre pays ne s'oppose-t-elle pas à l'accomplissement de nos devoirs envers nos semblables. Il ne nous est permis de détester aucun homme, et l'Évangile nous invite à aimer nos ennemis. Matth., v, 4 i; Sum. *theot.*, 11M1., q. xxv, a. 8. 9. Mais de ce qu'un fils a une prédilection pour sa mère et un citoyen pour ses compatriotes, est-il nécessaire de conclure qu'ils ont de l'aversion contre des tiers? Aimer une personne davantage, c'est à coup sûr aimer moins les autres, ce n'est ni manquer d'affection pour eux, ni éprouver contre eux de la haine. Le bon sens l'atteste et l'expérience le constate chaque jour. Pas plus que la piété filiale, la prédilection envers la patrie ne nous oblige à avoir des ennemis, ne nous empêche de remplir le devoir chrétien d'aimer tous les hommes.

Cette piété civique ne nous dresse pas davantage contre les autres peuples; par elle-même, si elle est ce qu'elle doit être, ce qu'elle a été plus haut définie, elle ne trouble en rien celle paix que l'Église et le Christ veulent voir régner entre les hommes. On peut avoir une prédilection pour son foyer, sans déclarer la guerre à un autre, sans attenter aux droits ou nuire à la félicité d'une seule famille. De même, l'amour plus grand accordé par un citoyen à son pays peut ne s'accompagner d'animosité contre aucune nation. Le véritable patriotisme, tel que le conçoit la morale chrétienne, est motivé, voulu, réglé par le Père coin-

mun de tous les peuples, par le Dieu qui est justice et amour. Il n'est conforme à sa volonté que s'il s'unit à la charité envers toutes les nations. Au reste, pour que cette piété civique soit légitime et sainte, il faut que, comme toutes les autres vertus, elle soit réglée par la prudence. Le sage patriote veut le bien, la paix, la prospérité, l'indépendance et l'honneur de son pays; donc, il se tient en garde contre le fol esprit de conquête, contre les aventures irréfléchies, contre les entreprises injustes, contre tout ce qui expose un peuple aux pires calamités. Qu'un pays et ses chefs soient animés d'un amour intelligent et chrétien du pays, les nations étrangères ne peuvent que s'en réjouir; leurs droits ne courent aucun péril et elles bénéficieront de la prospérité d'autrui, dans la mesure où elle rend la famille humaine tout entière plus riche et meilleure.

Le foyer, à son tour, n'a rien à redouter d'un pareil amour de la patrie. Les liens qui unissent les uns aux autres, de par la nature, les membres de la famille les rapprochent entre eux beaucoup plus intimement que la piété civique n'associe les fils d'un même pays; c'est un fait d'évidence. Les deux groupements, d'ailleurs, ne font pas participer leurs membres à des avantages identiques et ne poursuivent pas la même fin. La famille met en jouissance de biens d'ordre naturel et domestique; la patrie assure une commune possession de richesses nationales. Chacune des deux sociétés, sur son propre terrain et en vue de son but, a ses droits et sa liberté. Pour l'organisation, le développement et le bonheur du foyer, la famille commande à sa guise, sous l'empire de Dieu. Elle n'admet pas d'immixtion indiscrète; et, pour les fins de la société domestique, l'État ne peut intervenir que si et autant que le bien commun l'exige, ou encore, afin de venir au secours des individus, des foyers incapables de se diriger, de se défendre et de se sauver eux-mêmes. Au contraire, pour accroître et défendre les trésors communs à tous les citoyens, à toutes les familles, l'État est autorisé à donner des ordres aux citoyens, il possède même, en cas de nécessité, le droit d'arracher un fils à ses parents et de l'envoyer à la mort; mais c'est pour l'avantage des individus et des foyers, en même temps que pour celui de la collectivité nationale. *Stun, thcol.*, II-H®, q. xxvi, a. X. Saint Thomas n'hésite pas à le déclarer : « le bien commun est beaucoup plus *divin* que celui d'un individu ». *Ibid.*, q. xxxi, a. 3, ad 2^e. Aussi, le citoyen fait-il œuvre bonne, lorsque, en cas de besoin, il expose sa vie pour la défense de la nation, famille de toutes les familles, association de tous les particuliers; il protège ainsi à la fois sa patrie, son foyer, sa personne. *Sum. theol.*, II-B-II®, q. xxvi, n. 1 corp., ad 2^o, ad 3^o; *Quæstiones disputatæ de caritate*, q. un., a. 9, ad 15^m.

Certes, de la coexistence des devoirs familiaux et civiques peuvent surgir des cas de conscience difficiles, des conflits pénibles et même de terribles épreuves. Mais ces faits particuliers, provoqués souvent par la faute des hommes, ne sont ni assez nombreux ni assez graves pour qu'on puisse contester une loi générale fondée sur l'expérience. Non seulement pour la collectivité nationale, mais encore pour la famille et les individus, la prédilection et le dévouement du citoyen à l'égard de son pays constituent une source de richesse et de sécurité, d'honneur et de joie, de civilisation et de progrès. Nous aimons naturellement d'abord par devoir père, mère, enfants, parents, amis, bienfaiteurs, voisins; la plupart du temps, ils sont de notre pays et, ainsi, l'amour de la famille et celui de la patrie, loin de s'exclure, se compénètrent et se doublent.

Le mot de charité contient tout un programme : qui la possède véritablement connaît ou tout au moins devine, remplit ou essaie de remplir tout un devoir. Sans

celte affection, au contraire, l'acte extérieur n'est que l'accomplissement servile et routinier de corvées obligatoires ou traditionnelles, l'air l'amour, l'acte le plus simple devient beau et noble, agréable et touchant, facile, prompt et joyeux, parfait, méritoire et saint. L'hommage de nos actes, de nos biens et de nos vies est alors l'attestation d'un attachement loyal, docile et fidèle, prêt à commander, s'il le fallait, le sacrifice du sang.

A celle immolation elle-même, comme au service le plus humble, ce qui donne son prix, c'est pour une large part le motif qui l'inspire et les sentiments qui l'accompagnent. Certes, la mort du champ de bataille est déjà grande, parce qu'elle est l'holocauste d'une vie entière, mais elle l'est surtout parce qu'elle est la plus éloquente *protestation d'amour*. Or, ce motif de charité, tout citoyen peut l'avoir chaque fois qu'il rend à son pays le service le plus humble et le plus banal. L'argent et le travail, aussi bien que le sang accordé par un citoyen à son pays, c'est un peu de lui-même, le don (le soi, donc un acte d'amour. Aussi souvent que nous faisons quelque chose pour la patrie, nous déclarons par cet acte — alors même que nous ne soulignons pas cette pensée — que la paix, la tranquillité, la richesse, le bonheur, la réputation, la liberté de notre pays nous sont chers comme nos propres biens, sont pour nous des intérêts personnels et que nous les préférons même à ce que, pour eux, nous sacrifions, or, repos, ou vie, en un mot que nous faisons passer l'intérêt commun avant notre avantage particulier, tel est vraiment le signe auquel on reconnaît la charité.

Certes, le fidèle a le droit de recourir aux moyens honnêtes et légaux pour éviter qu'on l'accable de taxes injustes, excessives ou vexatoires. Si même le fardeau des charges publiques est accablant, il a le droit de le trouver tel. Pourtant, il est regrettable que la routine, les maximes courantes, la peur de paraître trop vertueux et une certaine mauvaise humeur dépouillent parfois l'acte d'amour civique de son charme et d'une partie de son mérite. *Hilarem enim datorem diligit Deus*. II Cor., IX, 7. C'est avec un *sourire* que, pour plaire à Dieu, un parfait chrétien se montre généreux et dévoué à l'égard de ses frères, qu'ils constituent la patrie ou qu'ils soient des personnes privées. Même si son esprit est porté à la critique, le jour où il faut payer une taxe ou faire une corvée, il se sent *joyeux* d'accorder à autrui un peu de son cœur, de l'offrir au pays et de montrer ainsi qu'il est son fils, en même temps que, dans la patrie, il aperçoit les membres du Christ à servir.

4° *La piété envers la patrie nous impose l'obéissance à ses ordres légitimes*. — A coup sûr, si les lois et les prescriptions d'une autorité humaine contredisent la volonté divine, on ne leur doit pas soumission et, quand le Très-Haut commande ce que la société civile ou domestique défend, c'est à lui qu'il faut obéir. Pourquoi, en effet, sommes-nous tenus d'honorer nos parents, notre patrie? Parce qu'ils représentent l'Étre suprême et qu'il se sert d'eux pour nous donner la vie et nous gouverner. Il n'en est assurément pas ainsi quand leurs prescriptions contredisent les siennes. Ils essaient alors, au contraire, le voulant ou non, mais en fait, de nous détourner de lui. de notre fin et peuvent nuire à notre vie spirituelle.

D'ailleurs, comme toutes les vertus, la piété envers la patrie cesse d'être une vertu et devient même un vice, si elle est exercée d'une manière qui n'est pas conforme à la justice et à la prudence. Or, il en est ainsi lorsqu'elle nous fait mettre au-dessus des volontés du Créateur la volonté d'une créature. Déjà la raison proclame qu'à l'intelligence humaine. Il faut préférer la sagesse divine, qu'on doit craindre la toute-

puissance du Très-Haut plus que les pouvoirs éphémères du monde et qu'en présence des droits de la bonté infinie, l'amour, les promesses et les séductions de nos semblables ne sont que bagatelles. *Sum. theol.*, IP-II®, q. ci, a. 4 corp, et ad 1MA; q. civ, a. 5 corp.; a. 6, ad 3M.B.

Cet enseignement que tous les théologiens ont professé, que l'Eglise n'a cessé de donner en tous pays, dérive en droite ligne des saintes Écritures, notamment de l'Évangile. Il est expressément contenu dans le grand précepte du Christ : *Tu aimeras le Seigneur de tout (on cœur, de toute ton unie, de tout ton esprit et de toute ta loree*. Marc., xn, 30; Malth., xxn, 37, Lue., x, 27. De ce principe il est facile de conclure que celui qui aime son père et sa mère, donc aussi sa patrie, plus que Jésus » n'est pas digne de lui. Matth., x, 37. L'Évangile n'hésite même pas à le déclarer : lorsqu'une créature, quelle qu'elle soit, nous empêche de remplir nos devoirs envers Dieu, lorsqu'il faut choisir entre elle et lui, c'est vers lui que nous sommes tenus de nous tourner, au risque d'avoir pour elle de l'aversion. Nous devons détester en clic le péché. Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, son épouse et ses enfants, et même sa propre vie, Il ne peut être mon disciple. Luc., xiv, 26; cf. Joa., xn, 25. Aussi les premiers disciples, Pierre et les apôtres, ont-ils trouvé, pour exprimer cette pensée, une formule sereine mais inflexible qui a traversé les siècles, redite partout et toujours, quand il le faut : *On doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Act., v, 29.

Aux ordres de la patrie qui ne sont pas en opposition avec la loi de Dieu, le citoyen doit-il obéissance? Dans d'autres articles sont exprimées toutes les conditions requises pour qu'une prescription humaine soit juste, pour que l'action de l'Etat soit légitime, pour qu'une loi civile ait force obligatoire. Ailleurs aussi sont résolus les cas de conscience que soulève l'obligation de payer l'impôt pécuniaire ou celui du sang. Voir État, Lois. Service militaire, Tribut. Ici est discutée seulement la question de principe, quand les ordres de la patrie sont conformes à la saine raison et en harmonie avec le droit naturel, avec les préceptes positifs de Dieu, quand celle-ci ne dépasse pas ses attributions, quand la prescription, législative, ou autre, est portée par les mandataires de la nation et qu'ils ne commettent pas un abus de pouvoir, ne vont pas au delà de leurs droits, quand, enfin, le commandement est édicté pour le bien commun et réparti, avec une égalité convenable, les charges que sa poursuite impose aux divers citoyens; alors, aucune hésitation n'est possible, l'obéissance est de rigueur, elle est un devoir moral, religieux, chrétien.

La patrie est, en droit, un des principaux Instruments dont Dieu se sert pour gouverner le monde et nos vies; en d'autres termes, pour nous conduire vers notre destinée. Aussi lui confie-t-il une part de sa puissance. C'est de lui que vient l'autorité dont elle dispose. Considéré en lui-même, l'homme en tant qu'individu est l'égal en droits de l'homme. Il peut être plus Agé, plus intelligent, plus fort, plus instruit, meilleur. Admettons que ces différences le préparent et sont des aptitudes au commandement. Elles ne le confèrent pourtant pas, ni en droit ni en fait : l'expérience l'aileste. Les hommes peuvent bien choisir certains d'entre eux. dans une ville ou un pays, pour leur confier une charge, décréter ensuite que tous les habitants de la cité, tous les membres de la nation seront tenus d'obéir à ces mandataires de la collectivité, et menacer de châtiments les transgressions. Pour imposer de telles volontés, il suffit qu'un particulier ou un groupe ou la multitude dispose de la force. Mais ils ne créent pas le droit. En réalité, aucun

homme, nulle collectivité ne sont par eux-mêmes capables d'imposer à un mortel l'ordre moral de leur obéir, un précepte impératif qui lie la conscience devant Dieu et ne peut être transgressé sans qu'un péché soit commis. Au contraire, puisque le Créateur a fondé, veut et conserve la société civile — puisqu'il n'a décidé qu'elle ne saurait vivre sans être gouvernée — puisque, seul, Il est par nature supérieur à tout homme, principe premier, garant de tout droit, source, auteur et juge de toute obligation, les chefs de la cité ou d'un peuple, quelle que soit la manière dont ils sont désignés, tiennent de lui leur autorité morale. Ils n'en auraient aucune s'il ne la leur avait donnée, comme l'observait le Christ lui-même. Joa., xix, 15. Aussi l'apôtre Paul a pu énoncer le principe en ces termes tout à fait généraux : *Aon est enim potestas nisi a Deo*, Rom., xm, 1, -Tout pouvoir vient de Dieu». Alors, rien de plus clair puisque, précisément, tout pouvoir vient de Dieu, si les ordres qu'imposent les dépositaires authentiques de l'autorité du Très-Haut ne violent en rien la justice, ne contredisent pas les commandements supérieurs, soit naturels, soit positifs du Législateur suprême, ces prescriptions de l'autorité civile, des plus grands chefs, comme des plus humbles, s'imposent religieusement, nous obligent en conscience, de par le Maître souverain du monde et devant lui : c'est à lui qu'on se soumet ou qu'on désobéit, en se soumettant ou en désobéissant à la patrie et à ses représentants, IP-H®, q. ci, a. 3; q. en, a. 2 corp, et ad 3e-; q. civ, a. 1 corp, et ad 2um; a. 2 corp.: a. 6 corp.; q. cvt a. 1.

La piété envers notre pays doit être d'ailleurs amour et respect, comme on l'a établi plus haut. Or, on ne révère pas quelqu'un si on méprise ses justes ordres, si on se rit de ses sages volontés. II4-II-, q. civ, a. 3, nd 1. Ne prouve-t-on pas, au contraire, son affection aux hommes et à Dieu, n'emploie-t-on pas le meilleur moyen de leur plaire quand on agit conformément à leurs prescriptions? Notre-Seigneur a exprimé la pensée du genre humain en l'affirmant : *Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je commande*. Joa., xiv, 15, 23; xv, 14. La patrie peut tenir le même langage. Ses lois, d'ailleurs, si elles sont raisonnables, poursuivent le bien commun de la nation, c'est-à-dire sa paix au dedans et au dehors, sa richesse et sa prospérité, son renom et sa vertu, autant d'avantages dont nous ne pouvons pas nous désintéresser si nous professons pour notre pays la prédilection que Dieu nous ordonne de lui manifester.

Ainsi, accomplir les justes prescriptions de la patrie, même les plus simples, les plus banales, celles qui nous sont imposées par son plus modeste représentant, c'est contribuer dans une certaine mesure à la réalisation du plan providentiel, déférer à une exigence de la loi naturelle, c'est en définitive, obéir à Dieu.

Il ne faut donc pas s'étonner si ce devoir est recommandé par toute la tradition chrétienne, si on découvre dans l'Écriture elle-même des paroles qui peuvent être invoquées pour confirmer la force impérative de ce précepte au regard de la conscience. Certes, ni pour Jésus-Christ, ni pour ses apôtres, l'empire romain n'est le pays des ancêtres, le peuple choisi de leur Ame, la patrie au sens où une nation l'est pour l'homme moderne, dans les pays civilisés. Le Seigneur et, à sa suite, les premiers disciples, estiment pourtant qu'en raison du fait accompli, de l'installation pacifique et durable de ce pouvoir et des services qu'il rend, le souci du bien commun et de la tranquillité publique oblige à voir dans cette puissance et ses mandataires les représentants de Dieu. On connaît la conséquence. Jésus-Christ ordonne de rendre à César ce qui est à César. Malth., xxn, 21; Marc., xn, 17; Luc., xx, 25. Puisque Pilate a reçu d'en haut pouvoir sur lui, le Sauveur lui est obéissant jus-

qu'à la mart, jusqu'à bi mort de la croix. Phil., ir, H.

La leçon qui se dégage de ce précepte et de cet exemple a été mise en relief dans les termes les plus clairs par les apôtres: «Que toute Ame, écrit saint Paul, obéisse aux autorités qui détiennent la puissance; car il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu, celles qui existent ont été instituées par lui. si bien que leur résister, c'est résister à l'ordre établi par lui. Le magistrat. le prince sont ministres de Dieu », ils le deviennent « pour que soit accompli le bien », « pour tirer vengeance de qui fait le mal et pour le punir. Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte du châtimement, mais aussi par *nudi/ dr conscience*. C'est aussi pour cette raison que vous » chrétiens, « vous payez les impôts... Rendez donc à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut ; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur. » Rom., XIII, 2-7 Aussi les chefs des Églises, comme Titc. sont invités par saint Paul à rappeler « aux fidèles le devoir d'être soumis aux magistrats et aux autorités, de leur obéir, d'être prêts à toute bonne œuvre ». Tit., m, L

La première épître de Pierre tient le même langage : « Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au souverain, comme au chef de toute la hiérarchie, soit aux gouverneurs, comme à ses délégués, pour faire justice des malfaiteurs et encourager les gens de bien. Car telle est la volonté de Dieu : que, par votre bonne conduite, vous fermiez la bouche aux Insensés qui vous méconnaissent. Comportez-vous donc comme des hommes libres, non pour faire de votre liberté un manteau, (pii couvre votre malice, mais comme des serviteurs de Dieu. Ayez des égards pour tous, aimez la fraternité, craignez Dieu, honorez le souverain. » I Pcir., π, 13-17.

Ainsi, tous les témoignages s'accordent pour imposer aux fidèles l'obéissance à l'autorité civile légitime, même quand elle n'est pas celle de la patrie proprement dite, du pays des ancêtres, de la nation chère à notre cœur. Donc, à plus forte raison, le devoir religieux de la soumission s'impose-t-il aux chrétiens à l'égard du pays qui, avec la famille, mérite pleinement d'être tenu pour le « principe » secondaire, mais réel, de notre vie physique et morale, investi, comme tel, par la Providence, conjointement avec les parents, du droit de nous gouverner, et cela, non à notre déplaisir, mais à notre entière satisfaction.

Cette sujétion filiale due à la patrie, et plus encore le respect, l'amour ordonnés par la vertu de piété, seule a le droit de les exiger de notre conscience la nation qui, pour nous, est véritablement une mère. Si, par l'injustice, par la violence, un peuple étranger s'empare du sol et y installe de force une administration, cet intrus qui n'a donné aux citoyens ni leur vie matérielle ni leur être moral, mais qui, au contraire, n peut-être jonché de cadavres leur territoire; cet envahisseur qui, venu contre tout droit, loin d'être le légitime représentant de Dieu pour les gouverner, les a séparés du véritable mandataire de la Providence, en un mot, l'usurpateur ne saurait prétendre à ce que la patrie peut exiger de ses enfants. À cet occupant lui-même, en tant que tel, le citoyen ne doit rien. Si un jour la nation accepte formellement le nouveau pouvoir, il cesse alors d'être illégitime. Si le conquérant jouit paisiblement du pays gagné, depuis un certain temps et avec l'assentiment tacite du peuple, et si, en fait, il possède ainsi le gouvernement, alors le souci du bien commun, le devoir de ne pas provoquer de plus grands maux en troublant la tranquillité publique entraînent l'obligation non d'acquiescer de cœur au changement politique, mais du moins d'obéir aux lois justes de l'ancien envahisseur. Par contre, aussi longtemps que l'étranger n'est reconnu ni de droit

ni en fait par la population qui le subit, *les sujets ne sont pas tenus de lui obéir*, enseignent les théologiens, *si ce n'est... pour éviter le scandale ou le danger* d'un plus grand mal. *Sum. theol.*, II-II, q. civ, a. 6, ad 3. Le bon citoyen, en réalité, n'accorde rien à l'usurpateur lui-même. Il peut seulement être contraint, tenu de consentir à l'ordre public ce qui est nécessaire pour prévenir de nouveaux et plus redoutables malheurs, pour sauvegarder le bien commun. C'est alors à Dieu et à la vraie patrie qu'il donne son obéissance, parce que, seuls, Dieu et la vraie patrie confèrent à des ordres, en eux-mêmes dépourvus de force impérative, l'autorité morale, seule capable de rendre obligatoire en conscience leur exécution.

Un des meilleurs disciples de saint Thomas, le cardinal Mercier, archevêque de Malines, a récemment appelé cette doctrine dans une lettre pastorale sur le *patriotisme* adressée à ses diocésains, alors que leur pays était occupé par des forces étrangères. Ce philosophe et théologien catholique écrivait : « Je considère comme un devoir de ma charge pastorale de vous définir vos devoirs de conscience en face du pouvoir qui a envahi notre sol et qui, momentanément, en occupe la majeure partie. *Ce pouvoir n'est pas une autorité légitime*; et, dès lors, dans l'intime de votre âme, *vous ne lui devez ni estime, ni attachement, ni obéissance*. L'unique pouvoir légitime en Belgique est celui qui appartient à notre roi, à son gouvernement, aux représentants de la nation. Lui seul est pour nous l'autorité, lui seul a droit à l'affection de nos cœurs, à notre soumission. *D'eux-mêmes, les actes d'administration publique de l'occupant seraient sans vigueur; mais l'autorité légitime ratifie tacitement ceux que justifie l'intérêt général et de cette ratification seule leur vient toute leur valeur juridique*. Envers les personnes qui dominent par la force militaire..., ayons les égards que commande l'intérêt général. Respectons les règlements qu'elles nous imposent, aussi longtemps qu'ils ne portent atteinte ni à la liberté de nos consciences chrétiennes, ni à notre dignité patriotique. » Le cardinal recommande ensuite aux prêtres d'être « les meilleurs gardiens du patriotisme et les soutiens de l'ordre public, les champions des vertus (pic... commandent à la fois l'honneur civique et l'Évangile ». *Patriotisme et endurance*, Noël 1914.

Il semble difficile de ne pas admirer cette notion chrétienne de l'obéissance à la patrie. Notre légitime dignité se trouve pleinement garantie. L'homme demeure l'égal de l'homme et ne renonce jamais à ses droits devant un seul de ses semblables. Il ne pactise pas avec la force, il n'adule pas le pouvoir. Il ne se vend pas pour des biens périssables. Sa volonté ne s'incline que devant celle de Dieu; mais partout et toujours quand le chrétien l'aperçoit, il s'ennoblit en l'accomplissant. Aucun membre de la patrie n'est donc plus (pic lui tenu d'être meilleur. C'est le Père du ciel et Souverain Maître que le fidèle sert dans le plus humble supérieur, c'est un ordre du Très-Haut qu'il respecte dans l'ordre le plus minuscule de la plus petite autorité. La soumission du fidèle est donc celle qu'une créature humaine, en tant (pic telle, ne pourrait jamais ni exiger ni espérer; une soumission non seulement prompte et complète, mais intérieure, celle de la conscience; une soumission qui n'est pas motivée uniquement par la crainte, mais par l'amour du devoir et de la vertu, de la patrie et de Dieu; une soumission qui s'efforce d'être semblable à celle du Christ Jésus; une soumission que rémunèrent des récompenses supérieures à toutes les autres, le perfectionnement moral, un progrès dans la grâce et la charité, l'acquisition de mérites pour la vie éternelle, la joie de plaire au Très Haut en même temps que celle de servir des compatriotes, des amis, des frères. Il n'y a donc pas

de citoyen qui, plus que le fidèle, se sente plus libre devant les hommes et plus obligé par Dieu d'être patriote.

II. DÉCLAMATIONS DES SOUVERAINS PONTIFES.

L'espace étant mesuré, seules seront reproduites ici des affirmations des quatre derniers papes. Elles peuvent être classées sous quatre titres identiques à ceux sous lesquels a été présenté Renseignement de saint Thomas.

1° *L'homme doit à sa patrie la piété*, - L Dans une phrase où il parle évidemment des supérieurs légitimes, Léon XIII écrit : « Si les sujets sont une fois bien convaincus que l'autorité des souverains vient de Dieu, ils se sentiront obligés en justice à accueillir docilement les ordres des princes et à leur accorder obéissance et fidélité, par un sentiment semblable à la *piété* qu'ont les enfants pour leurs parents. » Encycl. *Immortale Dei*, 1er novembre 1885. Aussi, faisant sienne une affirmation traditionnelle qu'il déclare évidente, Léon XIII écrit : « Le sort de l'État dépend du culte qu'on rend à Dieu, et il y a entre l'un et l'autre de nombreux liens de parenté et d'étroite amitié. » Op. cit. Le même pape écrit encore : « Parce que l'Église fait un très grave précepte de pratiquer la *piété* qui est la justice envers Dieu, par là-même, elle appelle à la justice envers les princes, » Encycl. *Sapientia Christiana*, 10 janvier 1890. Le souverain pontife peut donc conclure : « L'Église est la meilleure institutrice des mœurs : sa discipline salutaire donne des citoyens probes, honnêtes, *pieux envers la patrie*... » Lettre *Pastoralis idigilantiic*, du 25 juin 1891.

Semblablement la doctrine de saint Thomas sur la *piété* envers la patrie a été louée par Pie XI. Les évêques belges l'avaient exposée dans une *Lettre collective* du 27 juin 1930, faisant leur, non seulement la thèse, mais les paroles mêmes de la *Somme théologique*. Or, le souverain pontife a manifesté, par son secrétaire d'État, son contentement « pour l'opportunité de cette publication » dont il félicita l'épiscopat belge : en l'accomplissant, il a « bien mérité de la religion et de la patrie » le 12 août 1930.

Déjà, un peu auparavant (1928), l'évêque de Strasbourg, ayant publié une *Lettre pastorale sur la charité fraternelle*, où cette même doctrine de saint Thomas sur la *piété* envers la patrie était expressément rappelée, avait reçu une approbation pontificale destinée à la publicité : une analyse et des extraits de ce document avaient même été, par ordre de la Secrétairerie d'État, reproduits dans *l'Osservatore romano*. Il est à noter enfin que le *Catéchisme* rédigé par le cardinal Gaspard, s'appuyant sur la phrase de Léon XIII citée plus haut, fait cette réponse à la question : *Quels sont les devoirs des sujets à l'égard de leurs supérieurs légitimes?* « À leurs supérieurs légitimes, soit ecclésiastiques, soit civils, les sujets doivent respect et obéissance, avec une sorte de *piété* semblable à celle qui lie les enfants à leurs parents. » *Catechismus catholicus*, 3e éd. Rome, 1930» p. 156.

2. Inutile de l'ajouter : l'emploi du mot *piété* n'entraîne nullement une exagération des droits de l'État, exagération que les papes n'ont cessé de combattre et ont, plus que personne, condamnée. Avec une extrême énergie, ils ont repoussé toute tentative d'attribuer à la patrie ou à l'État des attributs de Dieu. Déjà Pie X s'élève contre les théoriciens qui reconnaissent une autorité humaine « aussi absolue qu'illégitime, à savoir la suprématie de l'État, arbitre de la religion, oracle suprême de la doctrine et du droit ». Discours aux pèlerins français, 18 novembre 1909, *Acta apostolicarum Sedis*, t. i. p. 790. Pie XI, à son tour, condamne comme « absolument opposée à la doctrine catholique... la notion de la patrie ou de l'État d'après laquelle ils seraient à eux-mêmes leur

fin dernière, le citoyen n'étant ordonné qu'à la cité, tout devant être rapporté à cette dernière, tout absorbé par elle ». *Alloc, consist*, du 20 décembre 1926, *Acta ap. Sed.*, t. xviii, p. 523. Voir déjà même condamnation dans l'allocution consistoriale du 11 décembre 1925, *ibid.*, t. xvii, p. 612.

De même était déclarée « Inconciliable avec la doctrine catholique et avec le droit naturel de la famille » une conception qui fait « appartenir à l'État les jeunes générations *entièrement et sans exception*, depuis les premières années jusqu'à l'âge adulte ». Encyclique *Noi abbiamo bisogno*, du 20 juin 1931, *ibid.*, t. xxii, p. 305.

Pour les papes comme pour saint Thomas, le culte envers la patrie est uniquement motivé par le fait qu'elle représente Dieu, dont elle est l'instrument, un des organes pour nous transmettre la vie sociale et pour la gouverner par un pouvoir venu de lui.

2e *La piété envers la patrie nous ordonne de la respecter*. — Léon XIII a souvent rappelé qu'à l'autorité légitime était due par les sujets une religieuse déférence : or, s'il est une puissance civile dont les droits ne sont pas contestés par l'Église, c'est celle de la patrie sur ses propres membres. À elle donc s'applique tout ce qu'attribue le pape sur le droit au respect que possèdent les supérieurs, en qualité de représentants de Dieu.

Puisque de Lui dérive l'autorité de la patrie, il lui communique une « grandeur véritable et solide » ; « un surcroît considérable de dignité ». « plus qu'humaine » ; un caractère « auguste, immuable » et « sacré ». Léon XIII encycl. *Diuturnum*, 29 juin 1881 ; *Humanum genus*, 20 avril 1881 ; *Immortale Dei*, 1er novembre 1885 ; *Au clergé de France*, 16 février 1892 ; *Les devoirs des catholiques*, 19 mars 1902.

Dans un pouvoir, en effet, qui, comme celui de la patrie, vient du pouvoir tout-puissant lui-même, force est bien de le reconnaître « comme une image de la divine majesté ». Léon XIII encycl. *Sapientia Christiana*, son « apparition » aux yeux des peuples. C'est ce que soulignait la cérémonie du sacre instituée par l'Église. Encycl. *Diuturnum*.

Aussi impose-t-elle à l'égard des supérieurs légitimes — et ceux de la patrie le sont — « non seulement l'obéissance, mais le respect ». Encyclique *Libertas*, 1er juin 1888. C'est un « devoir ». Lettre *sur les devoirs des catholiques* ; « un grand devoir ». Encycl. *Au clergé de France*. Refuser l'honneur aux supérieurs légitimes, c'est le refuser à Dieu. Il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir que de résister à la volonté du Très-Haut. Encycl. *Diuturnum* ; *Immortale Dei*. Aussi les chrétiens « entourent-ils d'un respect religieux la notion du pouvoir, même quand il réside en un mandataire indigne ». Encycl. *Sapientiae*.

L'Église s'est fait gloire d'enseigner cette doctrine, de la rappeler quand il le faut et de combattre les erreurs contraires. Renouclant l'acte accompli maintes fois par ses prédécesseurs, Pie X censure la « licence effrénée d'opinions et de mœurs qui ne respecte aucune autorité ni divine ni humaine. L'Église la condamne. » *Alloc. consist.*, 9 novembre 1903.

3° *La piété envers la patrie fait un devoir au citoyen de lui accorder un amour de prédilection*. — 1. Les textes sont nombreux, et d'une clarté qui ne laisse rien à désirer. Léon XIII présente cet amour non seulement comme licite, mais comme digne d'éloge et obligatoire de par la loi de nature. Déjà, dans l'encyclique *Libertas*, il avait prononcé le nom de cette vertu. Dans un autre document où il étudie les principaux devoirs civiques du chrétien, on relève ces mots : « ...*La loi naturelle nous ordonne d'aimer d'un amour de prédilection et de dévouement le pays où nous sommes nés et où nous avons été élevés, à tel point que le bon*

citoyen n'hésite pas à affronter la mort pour lui... *Il faut aimer la patrie terrestre* qui nous a donné de jouir de cette vie mortelle... Oui, en vérité, nous pouvons et nous *devons* nous aimer nous-mêmes, être bons pour le prochain, *aimer la chose publique* et le pouvoir qui la gouverne. » Encycl. *Sapientias christiania*. Dans cette déclaration, le précepte n'est pas seulement énoncé, il est motivé : l'argument que propose Léon XIII est celui qu'avait mis en avant saint Thomas : avec les parents, la patrie est le *principe d'être* dont Dieu se sert pour communiquer aux hommes la vie, la leur garder, les aider à la développer.

Plus d'une fois, le même pape fait allusion à cet amour comme à une vertu, par exemple : Lettre *Insignes*. 1^{er} mai 1896; Lettre *Permoti nos*. 10 juillet 1895; Encycl. *Aux évêques, au clergé et au peuple d'Italie*. 5 août 1898. Dans trois documents adressés à la France, il loue *l'énergie* avec laquelle le clergé du pays poursuit le *bonheur de la patrie*; « les actes de sacrifice et de *vrai patriotisme* » par lesquels il tient sans cesse à honneur « d'augmenter le nom et la gloire de la nation, tant sur le territoire... que dans les contrées lointaines »; « *rattachement inviolable* des missionnaires à leur pays et les sendes éminents qu'ils lui rendent »; le *noble* dévouement des congrégations pour se montrer utiles à leur peuple qu'elles *aiment* avec un *patriotisme* capable, on l'a vu mille fois, d'affronter joyeusement la mort : Lettre au président de la République française, 12 mai 1883; encyclique aux archevêques, aux évêques et au clergé de France, 8 septembre 1899; lettre au cardinal Richard sur les congrégations, 23 décembre 1900.

Pie X parle, lui aussi, de l'amour de la patrie en plusieurs de ses lettres. Encyclique *Communium rerum*. 21 avril 1909, *Acta ap. Sed.*, t. i, p. 347; Lettre *Per solennia saecularia*, 23 février 1910, *ibid.*, t. n, p. 98. Il observe que la communauté de religion et de pays d'origine crée entre les hommes une fraternité. Lettre *Cum annus catholicorum*. 12 juillet 1912, *ibid.* t. iv, p. 665. Aussi souhaite-t-il que, pour la religion et la patrie, on acquière des trésors de science et de vertu. Lettre *Una cum officiosis*, 23 janvier 1913, *ibid.*, t. v, p. 31. Le souverain pontife déclare même nécessaire que, pour sauver l'une et l'autre, les catholiques « travaillent avec ardeur ». Lettre *inter catholicos*., 20 février 1906.

Mais c'est surtout dans un discours prononcé devant l'évêque d'Orléans et des pèlerins français qu'il a exalté ce devoir, cette vertu. Avec indignation, il proteste contre les hommes qui accusent les catholiques de ne pas aimer leur patrie. Vouloir les marquer ainsi d'une note Infamante, c'est une « calomnie ». « Il n'y a pas, en effet, de plus indigne outrage pour votre honneur et votre foi », dit le pape à ses auditeurs; « car, si le catholicisme était ennemi de la patrie, il ne serait plus une religion divine. Oui, elle est digne non seulement d'amour, mais de prédilection, la patrie dont le nom sacré éveille les plus chers souvenirs et fait tressaillir toutes les fibres de votre âme, cette terre commune, où vous avez votre berceau, à laquelle vous rattachent les liens du sang et cette autre communauté plus noble des affections et des traditions. » Discours à l'évêque d'Orléans et à des pèlerins français, 19 avril 1909, *Acta ap. Sed.*, t. i, p. 408-409.

Ces enseignements, le souci constant qu'a eu Benoît XV de recommander aux peuples la charité fraternelle ne les lui a pas fait oublier, il ne blâme nullement. il approuve « le zèle sincère pour la patrie ». Lettre *Celeberrima evenisse*, 18 décembre 1919, *ibid.*, t. xn, p. 32. Ce sentiment est une des formes de la vertu de charité, *patria caritatem*. Lettre *Qua verba sunt*. 1^{er} novembre 1916. *ibid.*, t. vin, p. 135. Le pape

le déclare formellement, et il conclut que cette prédilection est obligatoire : « Si la loi de charité s'étend à tous les hommes, même à nos ennemis, elle veut que soient aimés par nous, *d'une manière particulière*, les personnes auxquelles nous unit le lien d'une patrie commune. » Lettre apost. *Diuturni*, 15 juillet 1919, *ibid.*, t. xi, p. 306.

Dès son avènement, Pie XI, lui aussi, parle de la *charité envers la patrie*. Lettre apost. / *discordini*, 6 août 1922, *ibid.*, t. xiv, p. 481. Dans sa première encyclique. *Ubi arcano*, 23 décembre 1922, il reconnaît à cet amour le mérite d'exciter l'homme à plusieurs vertus et à des actes courageux, lorsqu'il est régi par la loi chrétienne, *ibid.*, t. xiv, p. 682. Au cours de cette même lettre, lui-même, le souverain pontife veut joindre à cet éloge son exemple personnel : ayant occasion de nommer l'Italie qui ne s'était pas alors réconciliée avec le Saint-Siège, il l'appelle pourtant *patriam Nobili carissimam*, *ibid.*, t. xiv, p. 698. Voir aussi *Alite*, consist. du 2 décembre 1926. *ibid.*, t. xvm, p. 529. Pareillement, Pie XI croit opportun de rappeler le dévouement à la patrie dont le clergé de France a fait preuve pendant la guerre. Encyclique *Maximam virtutis*, 18 janvier 1925, *ibid.*, t. xvi, p. 11. Peu après, dans une allocution consistoriale, il loue une élite catholique du même pays, de ce qu'elle se met en avant pour défendre les autels et les foyers, en définitive, *la patrie*, 14 décembre 1925. *ibid.*, t. xvn, p. 643. De même aussi, Pie XI s'indigne-t-il, avec une extrême énergie, de ce qu'on l'accuse d'ordonner ce qui est contraire à l'amour de la patrie; parlant de ce grief et d'autres semblables, il déclare que les lui imputer, c'est lui faire injure, c'est moins encore contredire, de la manière la plus évidente, ses affirmations expresses, répétées, et la vérité elle-même, que donner des signes de démence. *Alloc. consist.*, du 20 juin 1927, *ibid.*, t. xix, p. 238. Il cite donc « l'aimable · l'amour de la patrie, Lettre *.Vous avons lu* du 5 septembre 1926, *ibid.*, t. xvm, p. 386; cette charité véritable qui, repoussant toute discorde et associant les cœurs harmonieusement, porte les citoyens à la poursuite du bien commun. Lettre apost. *Caritatem decet*, du 4 mars 1929, *ibid.*, t. xxi, p. 137; *L'honneur et la prospérité de la patrie*, voilà des buts que Pie XI n'hésite pas à proposer aux meilleurs citoyens. Lettre *Peculiari quadam*, du 24 juin 1928, *ibid.*, t. xx, p. 255.

2. Cet amour de la patrie doit s'harmoniser avec l'amour de Dieu, ne pas dominer ce dernier. Léon XIII a fortement insisté sur cette pensée. Si les citoyens sont tenus d'avoir une prédilection pour la patrie de la terre, à plus forte raison, les chrétiens doivent-ils être animés de pareils sentiments à l'égard de l'Eglise, « citée sainte, fille de Dieu, institutrice et guide des hommes ». Encycl. *Sapientia Christiana*. S'il faut témoigner de l'affection au pays qui nous a donné le jour, « il est nécessaire d'aimer d'une dilection plus ardente l'Eglise à qui nous sommes redevables de la vie immortelle de l'âme, parce qu'il est raisonnable de préférer les biens spirituels à ceux du corps et que les devoirs envers Dieu ont un caractère plus sacré que les obligations envers les hommes ». *Loc. cit.*

Les deux amours procédant du même principe éternel, Dieu, ne s'opposent nullement par eux-mêmes, les deux devoirs ne se contredisent donc pas; nous pouvons, en même temps, avoir pour nous-mêmes et nos semblables la charité prescrite et d'autre part, professer pour l'Eglise un culte de piété filiale et pour Dieu une charité qui soit la plus grande dilection dont nous sommes capables ». *Loc. cit.* La volonté de certains hommes peut essayer de troubler l'ordre. Mais ce qui sera dit de l'obéissance à la patrie s'applique aussi à l'amour la raison et la foi enseignent que le

Créateur passe avant les créatures : * Aimer les deux patries, celle de la terre et celle du ciel, de telle façon | pourtant que la seconde affection dépasse la première et qu'aux droits de Dieu ne soient jamais préférés ceux des hommes, c'est pour les chrétiens un devoir très grand et comme un principe d'où dérivent les autres obligations. · Loc. cit.

Pie X observe que · l'amour du sol natal », les « liens de fraternité patriotique... sont plus forts, quand la patrie terrestre reste indissolublement unie à l'Église ». Si, au contraire, un gouvernement la persécute, sans doute les fidèles continuent à observer tous ceux de ses ordres qui ne sont pas opposés à la loi de Dieu, leur religion elle-même leur prescrit pareille obéissance, mais alors la soumission, si elle peut devenir « plus méritoire », ne sera « ni plus tendre, ni plus joyeuse, ni plus spontanée » : jamais elle ne méritera le nom de *vénération et d'amour*. Au contraire, ces sentiments le citoyen catholique les éprouve tout naturellement pour un pouvoir civil qui entretient de bonnes relations avec l'Église, objet elle-même de sa *vénération et de son amour*. (L'est parce que ces deux affections pour le pays et pour la religion se renforcent en s'unissant, que la patrie a toujours trouvé, parmi les fidèles enfants de l'Église, des serviteurs et défenseurs du plus grand mérite, et, parmi les saints « des pères de la patrie ». Discours à l'évêque d'Orléans et aux pèlerins français, *Acta ap. Sed.*, t. i, p. 409-410.

3. Puisque l'amour de la patrie doit ainsi être dominé par celui de Dieu, il faut qu'il soit conforme à la *justice*. Déjà Pie X fut amené à faire observer que « le fait d'agir dans un but d'utilité humaine ne rend pas innocents » les excès des passions politiques, les violences et les attentats, les crimes contre les droits, les biens, la vie d'autrui, les séditions, les désordres et les actes qui troublent la paix publique. Le pape fit observer que l'emploi de pareils moyens, en provoquant des représailles, peut nuire à la cause que, par eux, on veut servir; aussi, déclara-t-il, qu'un tel amour de la patrie est *inintelligent*. Lettre *Poloniie populum*, 3 décembre 1905.

Benoît XV, en raison de la guerre, dut plus d'une fois rappeler solennellement les exigences du droit. Déjà, le 22 janvier 1915, une allocution consistoriale proclamait qu'il *n'est permis à personne, pour aucune cause, de violer la justice*. Aussi le pape, ajouta-t-il, réprouve énergiquement toutes les transgressions du droit, en quelque endroit qu'elles aient été commises. *Acta ap. Sed.*, t. vu, p. 31. L'année suivante, le même pontife fit entendre, une seconde fois, semblable protestation publique : « De nouveau, nous réprouvons tout ce qui, en cette guerre, est accompli *contre la justice*, quels que soient l'endroit et l'auteur de l'attentat. » *Alloc, consist.*, du 1 décembre 1916. *ibid.*, t. vin, p. 467-468. Évoquant allusion à ces actes, Benoît XV, dans une lettre du 22 mai 1918, observa qu'il avait énergiquement condamné toutes les violations du droit et derechef il les condamna. Lettre *Maximas inter.*, *ibid.*, t. x, p. 274. Une fois encore, dans l'allocution consistoriale du 7 mars 1921, le pape s'écria : « Nous réprouvons, de quelque côté qu'en soient les auteurs, les crimes qui sont *en désaccord* avec les lois divines et de l'humanité. » *Ibid.*, t. xm, p. 122.

La fin de la guerre était encore trop récente pour que Pie XI ne fût pas obligé, lors de son avènement, d'annoncer à son tour cette grave vérité. Après avoir loué le légitime patriotisme, il ajouta : « Si ce sentiment se transforme en un amour excessif de la nation, lequel ne respecte pas les limites du droit et de la justice, il devient une source d'injustices et d'iniquités. Il n'est pas permis de séparer l'honnête de l'utile. ·

Encycl. *I. bi arcano*, *Acta ap. Sed.*, t. xiv, p. 682. C'est la même pensée qu'exprima le pape, un peu plus tard, en affirmant que la politique « est logiquement subordonnée à la morale ». Lettre *Nous avons lu*, 5 septembre 1926, *ibid.*, t. xviii, p. 385.

4. La doctrine chrétienne n'impose pas seulement aux peuples le respect de la *justice*, dans les relations internationales, mais encore celui de la *charité*. Déjà, Léon XIII a parlé de la « fraternité des peuples qui fait de l'humanité une grande famille ». Lettre sur les devoirs des catholiques. Et Pie X a fait observer que tous les hommes en sont membres, sans distinction de nation, de couleur ou de race : Indiens et Juifs ne sont pas exceptés. Encycl. *I. ximabili statu*, 7 juin 1912, *Acta ap. Sed.*, t. iv, p. 522; lettre *Polonhr populum*.

Benoît XV surtout a dû recommander cette « charité qui nous lie à tous les hommes, même à nos ennemis » : il y a, dit-il, une communion de la famille humaine et des rapports nécessaires de charité chrétienne* Pour cette vertu, il n'y a pas de frontière. » Lettre apost. *Diuturni*, *Acta ap. Sed.*, t. xi, p. 306. Aussi, le pape invita-t-il évêques et prêtres à prêcher la doctrine de l'Évangile qui nous prescrit l'amour de nos ennemis, donc aussi de ceux de la patrie. Lettre *Amor ille singularis*, 7 octobre 1919, *ibid.*, t. xi, p. 113. Les mêmes mots *fraternité, famille humaine de tous les peuples* se retrouvent dans l'encycl. *Pacem Dei munus*, 23 mai 1920. Pour justifier la doctrine qu'ils expriment, il est fait appel à l'enseignement et aux exemples de Jésus-Christ comme aux leçons des apôtres, car « il n'y a pas deux morales, une pour les individus, une pour les nations : la loi d'amour est la même pour les uns et pour les autres ». *Acta ap. Sed.*, t. xii, p. 209-218. Voir encore *AHoc. consist.*, du 7 mars 1921, *ibid.*, t. xm, p. 123.

C'est ce qu'a redit Pie XI : « Tous les peuples, en qualité de membres d'une famille universelle, sont unis entre eux par des rapports fraternels. · Encycl. *I. bi arcano*, *ibid.*, t. xiv, p. 682. Donc « toutes les nations doivent s'aimer ». Lettre apost. *Nova impendet*, 2 octobre 1931, *ibid.*, t. xxii, p. 394.

5. Il faut que cette charité s'exerce en tout temps, et d'abord *pendant la paix*, ne fût-ce que pour la maintenir. — En 1885, Léon XIII exerçait une médiation diplomatique entre l'Allemagne et l'Espagne. Puis, le 11 février 1889, dans une allocution consistoriale, il souhaitait la pacification entre les peuples et rappelait le rôle joué par l'Église au cours des âges, comme messagère de la paix. Un peu plus tard, en 1899, le même pape se plaignait des charges, abus et périls de la paix armée, régime qui ne peut être l'état normal de la société. Aussi suppliait-il princes et peuples d'éviter la guerre et de recourir aux règles morales du droit, aux lois du christianisme, pour faire respecter la religion des traités, rétablir entre les nations l'antique concorde. Encyclique *Praclara gratulationis*, 20 juin 1894.

De même, le souverain pontife applaudissait-il aux suggestions du tsar Nicolas II sur la *Conférence de la paix* : « Rendre plus rare et moins sanglant le terrible jeu de la guerre et préparer ainsi les voies pour une vie sociale plus calme, c'est une entreprise de nature à faire resplendir, dans l'histoire de la civilisation, celui qui a eu l'intelligence et le courage d'en être l'initiateur. » *Alloc, consist.*, du 11 avril 1899. A cette même *Conférence internationale de la paix* du 25 mai suivant, était donnée lecture publique d'un *clotlredc* Léon XIII. Le pape y rappelait l'œuvre pacificatrice des pontifes romains, au cours des âges, et leurs tentatives pour adoucir les lois malheureusement inéluctables de la guerre, aussi revendiquait-il pour le Siège apostolique l'honneur de coopérer effectivement à l'œuvre de

l'organisation d'une paix garantir par des Institutions qui disent et défendent le droit.

MilhiirruMmrnt, Ir monde n'était pas guéri et Léon XIII, un peu avant sa mort, gémissait en ces termes : « Peu à peu a prévalu un système d'égoïsme jaloux, par lequel duquel les nations se regardent mutuellement, sinon toujours avec haine, du moins, certainement avec la défiance qui anime les rivaux. ■ On oublie ainsi les grands principes de moralité et de justice, et la protection des faibles et des opprimés ». On ne regarde plus que l'opportunité des circonstances, l'utilité de la réussite et la tentante fortune des faits accomplis », non « le droit et le respect qui lui sont dûs ». La force matérielle devient la loi du monde : d'où l'accroissement progressif et sans mesure des préparatifs militaires, paix armée, comparable aux plus désastreux effets de la guerre ■. Lettre sur le devoir des catholiques

Animé des mêmes préoccupations, Pie X exprimait le souhait que Dieu maintint la paix, assez de fléaux, sans la guerre, désolant déjà le monde. *Alloc, consist.*, 27 mars 1905, Aussi, consentait-il à être arbitre entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou. Bien plus, louant et encourageant une fondation d'origine protestante, la *Dotation Carnegie pour la paix*, Pie X, dans une lettre au délégué apostolique aux Etats-Unis, déclarait approuver les efforts faits pour empêcher des luttes entre les peuples, l'entreprise lui paraissait très noble, glorieuse pour ceux qui la tentaient, utile pour le bien public, surtout dans un temps où le nombre des soldats, la puissance des instruments de destruction et le progrès de la science militaire rendent la guerre si terriblement redoutable pour les plus puissants chefs d'Etat. Lettre *Libenter abs te*, du 11 juin 1911, *Acta ap. Sed.*, t. ni, p. 473.

Le 25 mai 1911, deux mois avant la grande guerre, Pie X, dans sa dernière allocution consistoriale, exprimait sa douleur de voir entre les classes de citoyens, entre les divers peuples des conflits devenir toujours plus aigus, pour dégénérer souvent et tout d'un coup en luttes épouvantables. Il louait les hommes éminents et soucieux tant du bien des Etats que de celui de la société humaine qui se concertent pour élaborer « les moyens d'empêcher les troubles et leurs calamités, les guerres et leurs carnages, afin du ménager, au dedans et au dehors des frontières, les bienfaits perpétuels d'une paix féconde ». Mais, continuait-il, non sans mélancolie, « ces efforts n'obtiendront pas grand résultat si on ne s'efforce en même temps de faire pénétrer profondément dans les esprits les principes chrétiens de justice et de charité ». *Acta ap. Sed.*, t. vi, p. 251.

C'est un semblable appel que les papes lirent entendre pendant la guerre. Tout d'abord, ils exhortèrent les peuples à cesser la lutte. Pie X invita les fidèles « à se tourner vers le Christ, prince de la paix », à demander que Dieu éloigne au plus tôt les torches de la guerre ■; Il suggère aux chefs d'Etat des pensées de concorde et non d'affliction. Exhortation à tous les catholiques de l'univers, 2 août 1911, *Ibid.*, t. vi, p. 373.

Aussitôt promu au souverain pontificat, Benoît XV tint le même langage. Il déclara qu'il tenterait tout ce qui était en son pouvoir pour essayer de mettre fin à la guerre, Il invita tous les fils de l'Eglise — et surtout le clergé — à solliciter de Dieu la réconciliation des peuples. Il pria et conjura très instamment les hommes qui présidaient aux destinées des nations d'engager au plus tôt des pourparlers afin d'arriver à la paix. Exhortation à tous les catholiques de l'univers, 11 septembre 1911, *Acta ap. Sed.*, t. vi, p. 501-502.

La première encyclique du pape insista longuement sur ces conseils. La guerre est si horrible et si incur-

trière. Elle met aux prises des hommes qui sont tous frères les uns des autres. Elle cause non seulement aux soldats, mais à tant de personnes, de familles, et de cités, ruines, souffrances et deuils. On pourrait, d'autre part, découvrir des moyens pacifiques de régler tous les différends, de réparer tous les torts et d'imposer à tous le respect du droit, (ce qu'il n'est pas permis aux chrétiens d'oublier, puisqu'ils connaissent les leçons et les exemples de leur Maître divin, Jésus-Christ). *Encycl. Ad beatissimi apostolorum*, 1^{er} novembre 1911. *Ibid.*, t. vi, p. 500 sq.

Quelques mois après, le pape ordonnait la récitation d'une prière que le pape demandait à Dieu d'inspirer « aux gouvernements et aux peuples des conseils de douceur, de résoudre les conflits qui déchirent les nations, de faire que les hommes se donnent de nouveau le baiser de la paix ». Décret du 10 janvier 1915, *ibid.*, t. vii, p. 10-11. Peu après, Benoît XV dénonça la guerre comme « un fléau »; elle est douloureuse et terrible, accompagnée d'offenses contre les lois de l'humanité et du droit international. Aussi exhorta-t-il encore peuples et gouvernements à la paix. Lettre *Ida nostro proposito* du 25 mars 1915. *ibid.*, t. vii, p. 253-255.

De nouveau, la même année, le pape pressa les peuples belligérants à se réconcilier. Au nom de Dieu et par le sang du Christ, il supplia les chefs responsables des nations de mettre un terme aux luttes fratricides (qui déshonoraient, minaient et dépeuplaient l'Europe. Il montra quels ravages et quels deuils la continuation de la guerre causait aujourd'hui; (le triste héritage de haine et de vengeance elle laisserait pour l'avenir, *exhortation uposbd.* aux peuples belligérants et à leurs chefs, 28 juillet 1915, *ibid.*, t. vii, p. 369-371. Le pape ne manqua pas de jeter ce cri de paix. Exhortation *Dès le début*, 1^{er} août 1917, *Ibid.*, t. ix, p. 11-12.

Cette paix d'ailleurs doit être, comme il le déclara, une œuvre de justice, et le pape déclara, *lettre Hurent animo*, 30 août 1915, *Ibid.*, t. vii, p. 159; une œuvre de justice et qui s'accorde avec la dignité des peuples, « lettre *buldiv, sicut vobis*, du 6 septembre 1915, *ibid.*, t. vii, p. 461; une paix qui soit juste et stable, et non pas seulement favorable à une seule des deux parties, *alloc, consist.* du 6 décembre 1915, *ibid.*, t. vii, p. 510; — une paix qui tienne compte, dans la mesure du possible, des droits et des justes aspirations des peuples, *exhortation apostolique* aux peuples belligérants et à leurs chefs, (*ibid.*, t. vii, p. 370-371; une paix qui s'appuie sur le fondement de la justice et de l'équité », *lettre Legenti vestros*, 8 septembre 1916, *ibid.*, t. viii, p. 357; — « une paix qui, à la force matérielle des armes substitue celle du droit ».

Et le souverain pontife soumit aux belligérants des propositions : A des diplomates il appartient d'examiner le texte. Le moraliste en constate l'esprit, et recherche quels principes les inspire. Le pape se préoccupe de ce qu'exigent Justice et équité, s'efforce de coordonner et veut que l'on coordonne les intérêts particuliers au bien général de la société humaine, demande qu'il soit tenu compte, dans la mesure du possible, des justes aspirations des peuples, présente, comme une compensation pour les sacrifices consentis aujourd'hui, l'avantage de la cessation de la guerre et les profits économiques à prévoir pour l'avenir. En plus du règlement des questions territoriales et pécuniaires, Benoît XV propose des Institutions qui intéressent la morale autant que le droit international : • la diminution simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque Etat; .. l'institution de l'arbitrage avec sa haute fonction pacifiquement, selon des

normes à concorder et des sanctions à déterminer contre l'Etat qui réinsérerait, soit de soumettre Ici questions International. s π Parbit mge, soit d'en accppter les décisions, » Exhortation />/· /r début, du 1^o août 1917, *ibid.*, t. ix, p. 117. Dr In sorte · l'équilibre du monde, la tranquillité prospère rt assurée des nations · reposeraient » sur In bienveillance mutuelle rt sur le respect des droits et de la dignité d'autrui, Exhortation apostolique aux peuples belligérants rt a leurs <hrfs, t s II, p. 371.

Il est un autre service qu'au cours de la guerre elle même doit rendre In charité Internationale. I) faut que, pendant b* < onlllt armé, < ne s'exaspèrent posies haines. mais qu'elles s'adoucissent, grâce aux bons offices mutuels de la miséricorde chrétienne ». Lettre *L.cgmto uestras*, K septembre 1916, *ibid.*, t. vin, p. 357. · Dans h* fracas des batailles doit régner la charité, » *Inter arma curitat*. Ple XI, lettre L'on oit » du 7 avril 1922, *ibid.*, l. xiv, p. 219. A plus forte raison, lrs neutres doivent-Ils pratiquer cette vertu; Benoit XV a rappelé celte obligation a tous, par sa conduite et scs œuvres plus encore (pie par ses pu roles. · Soulager, diminuer les conséquences » dou- loureuses de lu guerre; compatir, consoler, secou- rir, essayer de · faire b tous le plus de bien possible », tel fut son travail ininterrompu. Lettre *Era nostro proposito*, *ibid.*, t. vu, p. 251; *Exhortation apostat- ique* aux belligérants cl a leurs chefs, *ibid.*, t v », p. 399. Telle a été aussi l'œuvre de bienfaisance, à laquelle furent conviés tous les chrétiens, dans la mesure où ils pouvaient l'accomplir. Benoit XV a loué ceux qui se sont livrés à cc travail : lettre *Officiosi- simis Htteris*, 17 août 1915, *ibid.*, t. vn, p. 434.

7. Après ta guerre, de nouveau la charité a un rôle International à jouer. Benoit XV lui assigne deux tâches. Il faut d'abord qu'elle mette lin aux haines répandue s partout; qu'elle apaise au plus tôt et véri- tablement les Inimitiés; que, selon le précepte el l'exemple du Christ » les leçons des apôtres et de toute la tradition chrétienne, elle fasse oublier, pardonner loutes les Injures; que, détruisant les causes de dis- sentiment, elle rétablisse entre concitoyens cl entre peuples l'entente, la concorde, l'amitié fraternelle, une paix mieux garantie qu'elle ne peut l'être par des Huilés. EncycL *In hac tanta* du 11 mal 1919, *Acta ap. Sed.*, t. xi, p. 22(1; lettre apost. *Diuturni* du 15 juillet 1919, l. xi, p. 306; lettre *Amor ille singularis* du 7 octobre 1919, l. xr, p. 113; encyclique *Pacem Del munus* du 3 mal 1920, l. XII, p. 200-218.

En second lieu, Benoît XV demande aux *hommes des peuples civilisés*, surtout aux *catholiques*, de s'en- li aider, de venir en aide aux malheureux d'autres nations, de ne pas seulement ne plus se combattre, mais de se faire positivement du bien, comme le veut lu charité chrétienne. Evêques cl prêtres sont invités a exciter celle bienfaisance internationale; le besoin commun dt s peuples sullrait d'ailleurs à recomman- der celle collaboration mutuelle; que les nations s'unissent pour défendre chacune sa liberté, conserver l'ordre social, relever les mines et réparer lrs maux de la guerre, concorder entre elles une prudente et opportune réduction commune des armements, capa- ble <le diminuer le péril do nouveaux conflits. Lettre apoit . *Inuturni* du 15 juillet I·-i.

Ce double travail ne s'opérant pas assez vile nu gré de ses désirs, Benoit XV exprime sa douleur rl renou- velle ses conseils. Il soutire de ce que la guerre dure encore en certain· pays. *Alloc. consist*, du 7 mars 1921, *Acta ap. Sed.*, t. xm, p. 122; et tic cc que la paix ih-s cœur· n'all pan suivi la paix des pactes Interna- tiomiux. *Alloc, consist* du 21 novembre 1921, t. xm, p. 522. H souhaite que ht charité fraternelle, non moins utile que la justice pour rapprocher leu peuples,

fasse fleurir entre »ux la confiance mutuelle. *Aline, consist*, du 7 mal 1921, t. xm, p. 123. Il fait appel, encore et de nouveau, à tous les hommes de bonne volonté qui dirigent les affaires publiques et il leur demande que, grâce à leurs conseils et sous leur direc- tion, *les peuples se pardonnent* au plus tôt leurs infini liés mutuelles en raison de leur salut commun; qu'ils résolvent les difficultés pendante· · s'il en reste, par <h s accords conformes à lu justice et inspirés par la charité, afin que lu malheureuse Europe jouisse enfin de lu paix si longtemps désiré ». *Alloc, consist*, du 13 juin 1921, *ibid.*, t. xm, p. 283.

Ceil l'o uvre qu'a continuée Hr XI. La pensée maîtresse qu'il a exprimée, dès le début de son ponti- lient, cl qui u inspiré toujours scs paroles et tes actes, c'est que, pour la paix du monde, pour h· bien de tous les belligérants d'hier, les relations Internatio- nales doivent être régies non srul« nient par la stricte justice, mais encore par la charité. Nuisibles à ceux la même qui ont gagné lu guerre, écrit-Il dès son avè- nement, les haines entre peuples doivent faire place a la concorde fnilemelle, la confiance mutuelle et l'amitié constituant une garantie de tranquillité, meilleure qu'une forêt «le baïonnettes. Lettre *Con vivo* du 7 avril 1922, *Acta ap. Sed.*, l. xiv, p. 219-220. Que soit donc écarté · le péril de guerres nouvelles » et qu'on pourvoie au relèvement économique de l'Eu- rope ; celte œuvre de *paix*, et *d'une justice* · de la quelle la charité ne sera pas écartée > sera profitable a tous, < vainqueurs et vaincus ». S'efforcer < de pro- curer le bien commun..., tournera à un bien plu* grand et plus durable pour chaque nation ». Lettre autographe à S. E. le cardinal Gaipani du 29 avril 1922, t XIV, p. 268-269.

Puis, lu première encyclique du souverain pontife propose la *paix du Chris!*, c'est à dire des âmes par le règne du Christ, donc par celui de la charité. Ple XI constate la persistance des rivalités, drs inimitiés, des menaces contre le droit d'autrui, Injustices d'ailleurs qui peuvent devenir dangereuses pour celui qui se les permet. Il propose comme r< tnède, non pas seulement une apparence extérieure de paix, mais · une paix <ful pénètre et apaise les c<t urs, les incline et les dis- pose à une fraternelle bienveillance à l'égard d'au- trui ». C'est bien hi paix de cc Jésus qui, le premier, a révélé aux hommes leur qualité de membres d'une même famille et a promulgué la loi dt la charité, du support universel. Celle paix du Christ, à coup sûr, < ne doit pas s'écarter de la règle de justice; d'abord parce que, comme rnlllrmmml les Livres saints, «Dieu lui-même est celui qui Juge la justice », et aussi parce que, d'après eux, la paix est œuvre de justice; mais celle concorde ne peut pas seulement reposer sur une justice dure et pour ainsi dire de fer. Il faut que cette vertu soit tempérée par une charité non moins grande. Pic XI fait observer que, très à propos, comme d'or- dlalre, le Docteur angélique a écrit ces mots ; la paix véritable et authontl<|ue est plutôt allaire de charité <|uv de justice, car cette dernière vertu ne peut seulement qu'éloigner les obstacles à la paix, comme les injures et le* dommages, tamlis que la paix elle même est, à proprement parler, tout spécia- lement, une production de lu charité, · lùicycl. *Ilbi arcano* du 23 décembre 1922, l. XIV, p. 682, 685-686.

Maintes fols, Pie XI exprime la meme pensée : « Que les dirigeants dis affaires publiques se propo- sent d'accorder les postulats de la justice avec lrs considérants de lu charité, cc qui ne peut être qu'utile aux vainqueurs et aux vaincus, » *Alloc, consist*, du 11 décembre 1922, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 613. Le pape regrette (pic · partout soient répandus des germe* de discorde et qu'entre les peuples il y ait des Hommes d'envie, de* rivalités -. lincyvl. *Quas primas* du

11 décembre 1925, t. xvn, p. 605. Tout en reconnaissant que la préoccupation de maintenir la paix à l'intérieur et aux frontières est nécessaire pour assurer le bien commun; tout en déclarant « très noble » le sentiment de la vertu militaire déployée pour la défense de la patrie et de l'ordre public, Pie XI condamne l'esprit de violence, *l'r nationalisme, d'une part excessif et trompeur, d'autre part nuisible à la véritable paix comme à la prospérité*. Encycl. *Divini illius*, du 31 décembre 1929, l. xxn, p. 61. Le pape déplore « la rivalité des peuples et les accroissements de dépenses d'ordre militaire: Il invite les chrétiens à se porter secours mutuellement et à soulager la misère de leurs frères, en particulier celle des petits enfants. Encycl. *Nova impendit*, t. xxm, p. 393-397.

4. *La piété envers la patrie impose à ses papes l'obéissance à ses ordres légitimes.* — 1. Les derniers papes, Léon XIII surtout, ont affirmé, rappelé, démontré, par l'Écriture, la tradition chrétienne et la raison, l'origine divine de l'autorité civile, ils ont conclu qu'obéissance était due en conscience aux ordres et lois légitimes émanant des organes authentiques de ce pouvoir, que la refuser, c'était pécher et ne pas se soumettre au Très-Haut, que la lui accorder c'était la donner au Tout-Puissant lui-même et faire acte de vertu. Léon XI H, encycl. *Diuturnum* du 29 juin 1881; *Humanum genus* du 20 avril 1884; *Immortale Dei*; *Jampridem* du 6 janvier 1886; *Libertas*; *Sapientia Christiana*; *Pneclara gratulationis* du 20 juin 1891; *Sur les devoirs des catholiques* du 19 mars 1902. — Benoît XV, encycl. *Ad beatissimi apostolorum. Acta ap. Sed.*, t. vi, p. 570-571. Pie XI, encycl. *Ubi arcano*, *ibid.*, t. xfv, p. 687-688.

S'il est un pouvoir civil auquel s'appliquent ces affirmations, c'est celui de la patrie. Donc, il faut admettre que Dieu l'investit de sa propre autorité pour qu'elle puisse atteindre sa fin propre; que les chefs régulièrement désignés par elle pour travailler à ce bien commun sont des représentants de Dieu; que mépriser leurs ordres légitimes, c'est offenser Dieu; qu'on doit les exécuter, non seulement par crainte de la force et du châtement humains, mais par motif de conscience pour faire la volonté de Dieu, une œuvre bonne, agréable au Juge suprême et qu'il récompensera.

De ce principe premier Léon XIII tire cette conséquence toute naturelle et souvent exprimée par lui : l'émeute, la révolte, la sédition, les complots contre l'ordre public et la tranquillité de l'État ne sont pas permis. L'Église, fait observer le pape, les a toujours réprouvés, même quand les détenteurs du pouvoir abusaient contre eux de leur force. Léon XIII, encycl. *Diuturnum*; *Quod multum* du 22 août 1886; *Libertas*; *Jampridem*; *Au clergé de France* du 16 février 1892; *Aux évêques, au clergé et au peuple d'Italie* du 5 août 1898; Benoît XV, Lettre *Litteris apostolicis* du 7 juin 1918, *Acta ap. Sed.*, t. x, p. 111. Si les supérieurs commettent des abus de pouvoir, la doctrine catholique ne permet pas l'insurrection de peur que la tranquillité de l'ordre ne soit troublée de plus en plus et que la société ne subisse un plus grand dommage. Léon XIII, encycl. *Quod apostolici muneris*, 28 décembre 1878. Pour défendre leurs droits, les catholiques doivent « éviter les apparences de la rébellion, ne pas se servir de procédés violents ou illégitimes, mais agir avec calme et modération ». Benoît XV, lettre *Litteris apostolicis*. *Acta ap. Sed.*, l. x, p. 111. Mais ils peuvent user « de tous les moyens légaux et honnêtes » pour obtenir que soit amendée la législation. Ils le doivent même si elle est contraire aux droits et à la liberté de l'Église; déployer ainsi son activité pour obtenir du gouvernement la suppression ou la modification heureuse de lois injustes ou peu sages, c'est

même « rendre service à la patrie ». Léon XIII, lettre aux cardinaux français du 3 mai 1892; encyclique au clergé de France du 16 février 1892. Les catholiques ne sont nullement des ennemis de leur pays, lorsque, sans conspiration ni révolte, ils défendent et revendiquent leurs droits, Léon XIII, encycl. aux évêques au clergé et au peuple d'Italie du 5 août 1898.

2. Il peut même arriver un cas où le citoyen se voit obligé de refuser obéissance aux ordres de sa patrie, c'est lorsqu'elle lui impose des ordres « manifestement contraires au droit naturel ou divin ». Léon XIII, encycl. *Diuturnum*; *Libertas*. Les deux pouvoirs « donnent alors des commandements contraires. Or, nul ne peut servir deux maîtres. Plaire à l'un, c'est mécontenter l'autre. À qui doit être accordée la préférence? L'hésitation n'est pas permise. Ce serait un crime de vouloir se soustraire à l'obéissance due à Dieu, pour accorder satisfaction aux hommes; d'enfreindre les lois de Jésus-Christ, pour se soumettre aux magistrats; de méconnaître les droits de l'Église, sous prétexte de respecter ceux de la hiérarchie civile ». Comme l'ont dit les apôtres, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Il n'est pas de meilleur citoyen soit en paix, soit en guerre que le chrétien fidèle à son devoir; mais ce chrétien doit être prêt à tout souffrir, même la mort, plutôt que de désertir la cause de Dieu et de l'Église. Encycl. *Sapientia*.

Ce refus d'obéissance n'est pas sédition. La loi est un commandement de la droite raison porté par le pouvoir légitime en vue du bien général. Or, aller contre la sagesse divine, ce n'est pas agir selon la droite raison. Les supérieurs humains perdent leur pouvoir légitime, ne représentent plus Dieu, quand ils le contredisent. Et une mesure ne poursuit pas le bien général quand elle est en opposition avec le bien suprême et immuable. D'ailleurs, désobéir à Dieu est un mal dont les conséquences seraient désavantageuses pour l'État lui-même, puisqu'il subit le contre-coup des offenses faites à la religion. Il n'y a pas alors refus d'obéissance à des lois, mais à des consignes dénuées d'autorité, parce que contraires à la volonté de Dieu, donc à la justice. Là, en effet, où il n'y a pas justice, il n'y a pas d'autorité, pas de loi. Léon XIII, encycl. *Sapientia Christiana*. Voir aussi du même pape les encycliques : *Quod apostolici muneris*; *Diuturnum*; *Immortale Dei*; *Libertas*: de Pie XI, l'encycl. *Iniquis afflictisque* du 18 novembre 1926, *Acta ap. Sed.*, t. win, p. 171-173.

3. Si un usurpateur étranger s'empare du sol de la patrie, puisque, par hypothèse, il n'est pas désigné régulièrement par elle pour la gouverner, il n'est donc pas ministre de Dieu; il n'a pas reçu de lui son autorité. À cet intrus ne s'applique rien de ce qui a été dit plus haut de l'origine du pouvoir civil et de son pouvoir sacré; à ce détenteur de la force manque, comme le dit Léon XIII, le « pouvoir de gouverner ». Aussi, le pape conclut qu'« il est permis de lui désobéir ». Le citoyen peut même vouloir affranchir son pays du joug de cet étranger : « L'Église ne condamne pas cet acte, pourvu qu'il se fasse sans que la justice soit violée. » Encycl. *Libertas*. Toutefois, la prudence peut commander que, pendant l'occupation de l'ennemi, afin d'éviter un plus grand mal, les citoyens exécutent ce qu'il ordonne pour le maintien de l'ordre public. Ils le font pour ne pas rendre leur sort plus intolérable. Benoît XV, alloc. consist., du 22 janvier 1915. *Acta ap. Sed.* l. SII, p. 35.

Les mêmes règles s'appliquent au cas du despote originaire du pays, mais qui n'a pas l'autorité requise ou qui exerce une violence injuste, impose des lois contraires à la raison, dépourvues des qualités requises, pour être appelées des lois. Il est permis et il est parfois nécessaire, lorsque de tels ordres ne sont

pus contraires à ceux de Dieu, de s'y soumettre, dans la mesure où il le faut, pour assurer le bien public ou pour éviter un plus grand mal, un scandale. Mais « la désobéissance n'est pas illégitime », « on peut chercher une organisation politique sous laquelle il soit possible d'avoir plus de liberté » : l'Eglise ne le défend pas, à condition que les moyens employés soient justes. Encycl. *Liberia*».

Que si, par contre, dans la patrie, une forme de gouvernement existe en fait, qui est constituée, qui maintient l'ordre public, le catholique est tenu de l'accepter, de la respecter et de lui obéir, comme au pouvoir qui représente et détient l'autorité de Dieu, il en est ainsi, même pour le citoyen persuadé qu'une autre forme serait meilleure ou qui regrette celle du passé, lui reste fidèle de cœur. Cette acceptation s'impose en raison du bien commun (pii l'emporte sur tout intérêt, car il est le principe créateur, l'élément conservateur de la société humaine... Or, de cette nécessité d'assurer ce bien commun dérive... la nécessité d'un pouvoir civil qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés des sujets »... Lors donc que, dans une société « il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. * C'est lui qui assure et maintient l'ordre public. L'insurrection contre lui attiserait la haine entre citoyens, pourrait provoquer la guerre civile et rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. « Le critérium suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose donc l'acceptation du gouvernement établi, en fait, à la place des gouvernements antérieurs qui, en fait, ne sont plus. » · L'honneur et la conscience réclament cette soumission. Ils veulent que le citoyen sacrifie « ses visées personnelles et ses attachements de parti » aux bienfaits de la tranquillité publique, à l'intérêt commun, et au bien général. Léon XIII, encycl. au clergé de Franco, *Au milieu des sollicitudes* ; encycl. aux cardinaux français. *Xotrc consolation*.

I. Cette conception religieuse de l'obéissance à la patrie rend la soumission · facile, ferme et très noble ». Léon XIII, encycl. *Quad apostolici muneris*. Le sujet « ne s'incline que devant l'autorité la plus juste et la plus haute ». Encycl. *Libertas*. Il n'y a pas assujettissement de l'homme à l'homme, mais soumission à la volonté de Dieu qui commande par des hommes ». Encycl. *Immortale Dei*. Ainsi, l'obéissance est « raisonnable, pleine d'honneur ». La dignité du citoyen y trouve la plus sûre garantie, car à l'élévation de cette doctrine il doit de conserver, jusque dans la subordination, cette juste fierté qui convient à la grandeur de la nature humaine. Si les sujets sont tenus de se soumettre à leurs supérieurs, c'est que ceux-ci représentent en quelque manière le Dieu dont il est dit que « le servir, c'est régner ». Encycl. *Diuturnum*.

L'autorité n'a pas moins d'avantages à retirer. Si on oublie les principes chrétiens sur l'origine du pouvoir, on fait de lui une « souveraineté artificielle qui a pour assiette des bases instables et changeantes ; les lois · n'expriment plus que la puissance du nombre et la volonté prédominante des partis politiques ». Léon XIII, lettre sur les devoirs des catholiques. C'est alors par la force et en inspirant la crainte que le pouvoir s'impose. Or, rien n'est faible comme la force quand elle ne s'appuie pas sur la religion. Plus propre à obtenir la servitude que l'obéissance, elle renferme en elle-même des germes de grandes perturbations. » Léon XIII, encycl. *Sapientitr*. C'est qu'en effet la crainte est servile et disparaît quand le sujet peut, à tort ou à raison, espérer l'impunité. Si ce sentiment le courbe, c'est en le révoltant, pendant le temps où il se sent le plus faible. Même alors l'homme exaspéré

peut se laisser aller aux desseins qu'inspire le désespoir.

Qu'au contraire, fait observer Léon XIII, il soit admis que l'autorité vient de Dieu, elle revêt aussitôt un éclat, une dignité, une grandeur incomparable et dont pourtant le dépositaire du pouvoir n'a aucun motif de s'enorgueillir, puisque toute sa puissance vient d'en haut. D'autre part, il a la certitude que les sujets chrétiens se savent tenus de lui obéir, de se soumettre en conscience, pour éviter une faute morale et plaire à Dieu. Le supérieur est donc protégé contre toute menace de révolte, puisque la sédition est présentée comme un crime de lèse-majesté non seulement humaine, mais divine. Celle assurance ne donne pas au détenteur du pouvoir la tentation d'abuser de sa puissance ; car, convaincu qu'elle vient de Dieu, qu'il agit au nom et comme représentant de Dieu, qu'il est contrôlé, qu'il sera jugé par Dieu, il est plus puissamment engagé qu'il pourrait l'être par toute autre considération à commander comme Dieu lui-même le ferait. Telles sont les pensées que, maintes fois, Léon XIII a rappelées. Encycl. *Diuturnum* ; *immortale Dei* ; *Sapientior* ; *Præclara gratulationis*.

Ont été signifiés au cours de cet article les textes de saint Thomas où il est parlé de la piété envers la patrie : lui question c'est traitée ex professo : *Summa theologiae*. II-II^e, q. 100, a.

Les affirmations de Léon XIII. de Benoît XV et de Pie XI ont été ou reproduites, ou analysées, ou du moins citées dans ce travail. Les documents principaux sont les encycliques de Léon XIII, *Diuturnum*. 29 juin 1881 ; *Immortale Dei*. 10 novembre 1885 ; *Libertas*. 20 juin 1888 ; *Sapientiam christianam*, 10 janvier 1890 ; le discours de Pie X à l'Assemblée d'Orléans et aux pèlerins français. 19 avril 1909, *Acta ap. Sed.* t. I, p. 107 ; les encycliques de Benoît XV. *Ad beatissimi apostolorum*, 10 novembre 1911, t. VI, p. 565 sq. ; *Pacem Dei munus*, 23 mai 1920, t. XI, p. 209 sq. ; *Exhortation aux chefs des peuples belligérants*. 1er août 1917, t. IX, p. 117 sq. ; enfin, l'encyclique de Pie XI, *Ubi arcano*, 23 décembre 1922, t. XIV, p. 673 sq.

Dans beaucoup d'ouvrages de théologie morale, la question des devoirs envers la patrie est examinée, soit dans l'explication du quatrième précepte du décalogue, soit dans l'étude de la vertu de justice et de charité, soit dans le traité des Lois. — Les encyclopédies religieuses consacrent aussi de l'article à ce problème. Voir *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*. I, ni, art. *Patrie*, par Du Plessis de Grénédan, col. 1588-1621 ; Bricoul, *Dictionnaire pratique des sciences religieuses*, t. m, art. *International (Problème)* [par Yves de la Brière, col. 1062-1070. Voir encore les traités catholiques de « l'État naturel : Cepeda, Tnaparlli. etc...

On peut aussi consulter : Goyau. *L'idée de patrie et l'humanitarisme*. Paris, 1903 ; Sertillange*, *Le patriotisme et la vie sociale*. Paris, 1903 ; Card. Mercier, *Lettre pastorale sur le Hitrittsmc et l'endurance*. Malines*, 1911 ; Mgr Sugot du Vauroux, *Guerre et patriotisme*. Paris, 1918 ; Mgr Gibier, *Le hitrittsmc. la patrie*, Paris*, 1920. Yves de la Brière. *Catholicisme, patriotisme, nationalisme*, dans *Nouvelles religieuses* du 15 mars 1923 ; Mgr Iluch, *Lettre pastorale sur la charité fraternelle*. Strasbourg, 1928 ; Mgr Boson, *Lettre pastorale sur le patriotisme chrétien*, Fribourg, 1930 ; *Lettre pastorale de S. E. le cardinal-archevêque de Malines et de l' A. S. les évêques de Belgique*, sur la « célébration du centenaire de l'indépendance, 27 juin 1930, Malines, 1930.

f C. Kucii.

PATRINGTON Étienne, dit aussi **ÉTIENNE L'ANGLAIS** (Alègrede (L'anale en fait a tort deux personnages distincts), théologien et évêque canno anglais des xiv^e et xv^e siècles, naquit dans le comte d'York et embrassa l'état religieux cher, les carmes probablement à Oxford, où il fit ses études. Il y devint bachelier avant 1382 et docteur en théologie avant 1389. En cette même année 1389, il obtint la licence de prêcher en la cathédrale de Lincoln et d'y faire des discussions théologiques, même en l'absence du chancelier. Peu après, il fut (le résidence à Londres, où il eut une grande vogue comme prédicateur. Patrington fut

(in <les principaux adversaires des wieléflstes et (tes lollnrds. Il n'était encore que bachelier en théologie lorsque, le 18 février 1382, il écrivit, nu nom des religieux d'Oxford, une lettre au duc de Lancastre. Jean de Gaunt, contre les wieléflstes et les lollnrds; il prit part à V*Earthquake couru il* de Londres au mois de mai de la même anner 1382, car il y signa les actes de ce concile; en plus, le chancelier d'Oxford, Robert Hygge. quoiqu'il fût lui-même favorable en bien des circonstances aux hérétiques, protégea Palrington dans sa lutte et défendit que personne le molestât; il écrivit plusieurs ouvrages pour réfuter leurs erreurs et plus tard, en 1411, il fut envoyé de Londres à Oxford comme commissaire contre eux. L'an 1399, il fut élu provincial de la province carmélitainc d'Angleterre au chapitre provincial tenu à Sutton (Plymouth); il assista eu cette même qualité aux chapitres généraux de 1405 et 1411 tenus à Bologne, où on le continua dans celte charge. Lezana et, après lui, Cosme de Villiers disent que le chapitre général de 1105 le nomma provincial de Lombardie; c'est une erreur, car les actes de ce chapitre, publiés en 1912, disent d'Angleterre et non de Lombardie. Patrington fut tenu en grande estime par Jean de Gaunt duc de Lancastre, par le roi Henri IV. la reine Marie et le prince de Galles (plus tard l lenri V). Il fut confesseur de la reine Marie et d'Henri V tant avant qu'après son accession au trône, c'est-à-dire secrétaire prive et conseiller: en effet, par acte du 24 novembre 1413, le roi Henri V, peu après être monté au trône, accorda une annuité à Patrington à titre de confesseur royal. Le 1< février 1 H5, Etienne fut élevé à l'évêché de Saint-David's (Pembrokeshire, Pays de Galles), dès le 6 avril, il en reçut, par décret royal, une partie des revenus; le 9 juin, il fut consacré à .Maidstone par l'archevêque Chichele et, le 16 juin, il reçut l'investiture complète des biens temporels. Les auteurs disent que Patrington assista ensuite au concile de Constance, du moins en partie. Ceci me semble peu probable, puisqu'on ne trouve pas de sauf-conduit royale! que, chronologiquement, c'est quasi impossible. En effet, Patrington était à peine évêque de Saint-David's, qu'on lui offrit l'évêché de Chichester, devenu vacant. l) refusa d'abord de l'accepter; cependant, le 27 août 1116, le roi lui donna l'administration des biens temporels du diocèse de Chichester et. le 15 décembre 1117, le pape Martin V le confirma évêque de ce siège.

Patrington mourut à Londres peu avant ou peu après cette confirmation papale et y fut enseveli au chœur de son couvent. Baie et Weaver donnent le 22 septembre 1417 comme date de sa mort; ce qui ne peut être, car, le 8 novembre 1117, il reçut un sauf-conduit pour accompagner le roi l lenri V dans la campagne de France: de plus son testament, daté dû 16 novembre, ne fut reconnu que le 29 décembre. A supposer que le chiffre avancé par ces auteurs soit exact, quoique le mois soit erroné, il faudrait conclure que Patrington mourut le 22 novembre 1117.

ftienne Patrington écrivit nombre d'ouvrages ; 1. *In Magistrum Sententiarum lib. A* ; 2. *Qiurstlones ordinari:.. lib. I*; 3. *Determinationes lib. I*; L *Collectaneorum lib. 1*; 5. *Repertorium argumentorum lib. I*; 6. *Contra Wide(Istas lib. I*; 7. *Contra Lollardos lib. I*; 8. *Contra Nicolaum Herjordum* (hérétique lollard) *lib. 1*, probablement la lettre qu'il adressa au duc de Lancastre Jean de Gaunt ; elle se trouve dans l'ouvrage du carme Thomas Netter de Walden, *Fasciculus zizaniorum Magistri loannii Widefi cum tritico*, conservé à Oxford, bibl. Bodléienne, E, Mus. 86; 9. *Lectura notabiles super Sacra liiblia lib. I*; 10. *In divi Pauli epistolam ad Titum commentaria lib. I*; 11. *Contra statutum parlarnrnti*, notamment contre la loi du parlement anglais qui défendait aux jeunes gens d'em-

brasser l'état religieux chez les ordres mendiants avant 21 ans accomplis; 12. *De sacerdotali unctione*; 13. *Sermones de sanctis*; 1 L *Sermones septuaginta duo de (empore*; 15. *Epistolsr ad diversos*; 16. *Super eglogas Theoduh*, c'est-à-dire une glose sur les églogues de Théodule l'Italien; 17. Enfin *In fabulas .Esopi*. Shirlev suppose que Patrington pourrait bien être l'auteur de la source qui sert de base au *Fasciculus zizaniorum* de son confrere Thomas Netter de Walden; «raillieurs, ce dernier devait son avancement et son influence en grande partie à son ami Patrington D'après Augustin Biscareti, il écrivit en outre *In Pentateuchum lib. I*; *In Josue lib. 1* ; *In dudires lib. 1* ; *In libros Regum lib. 1* \.

Acta capitulorum generalium ord. carm. (éd. Wessels-Zimmerman), Home, 1912, p. 129, 139 et note 7 de la p. 129 due au P. Benedict Zimmerman; Hymcr, *Fcedora*, t. IX, p. 72, 217, 381. 509, 537; Archives vatiennes, Arm. *XII*, l. cxxi, p. 93; Jean Bale, *Index Britannim scriptorum*, éd. H. L. Poole, Oxford, 1902. p. 118-119 (Oxford, Bodléienne, *Sdden. 64 supra*, fol. 169); *Anglorum Heliades*, ms. *liarley 3338*, fol. 33 v°, p. 90, 193-191 ; Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus brillannicis*, Oxford. 1709, cap. o.xiv, p. 429-430; Jean Bale, *Scriptorum illustrium Majoris Hritannimcatalogus*, 1.1, Bâle, 1557-1559, cent. *Vil*, c. χι.πι. p. 538-539; Pierre Lucius, *Hibliolhcca carmditana*, l'lorcnce, 1593, fol. 7G v°-77 r*; .Jean Pits, *Relationum historicarum de rebus angiiitis tomus primus*, Paris, 1619, :rt. xv, n. 766, p. 596-597; Augustin Biscarcti, *Palmites vinctu Carmeli*, ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Home, fol. 212 v-213 v@; Alègre de Casanato. *Paradisu carmelllci decoris*, Lyon, 1639, p. 329-330; J.-B. de Lezana, *Annales*, Home, t. iv, HM5-1656. p. 762, n. 6; p. 773, n. 7; p. 778, n. 2; p. 781-782. n. 5; p. 781-785. n. 3; Daniel de ln V. Marie, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 501, n. 904; *Spéculum carmditanum*, t. n, Anvers, 1680, p. 903-904, n. 3140; p. 954-955, n. 3360; p. 1120, n. 3951 ; p. 1123, n. 3953; Elisée Monsignani, *Bullarium carmditanum*, t. î, Home, 1715, p. 617-618; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibcrnica*, Londres, 1748, p. 581; Cosme do Villiers, *Bibliotheca carmditana*, t. n, Orléans, 1752, col. 764-767, n.77; col. 971-973, n. 14; Gams, *Series episcoporum Ecclesitu catholicas*, Hntisbonne, 1873, p. 185, 186; C. Eubcl, *Hicrarchia catholica MediiAioi*, t. î. Munster, 1898-1910, p. 191 et 352; Sidney Lee, *Dictionary o/ national biography*, l. xiv. Londres, 1909, p. 233-231 et t. xv, p. 492-493.

P. Anastase ni Saint -Paw .

PATRIPASSIENS, nom quia été attribué aux hérétiques monarchianistes ou modallstes, parce que, à prendre leur doctrine à la rigueur, il aurait fallu dire que le Père a souffert. *Pater passa3 est*. Voir article MoNAncciiiANiSMi-, t. x. col. 2193-2209. spécialement, col. 2197-2199.

Ê. AMANX.

PATROCLE BOECKMANN, frère mineur conventuel de la province de Cologne (xvr siècle), maître en théologie, écrivit en 1532 ; *Dissertatio de justificatione, bonis operibus et sacrificio missir contra Bcrnardttm Rothmannum, hirreticum*. Les deux ouvrages cités par J.-H. Sbaralca. *De valore et merito bonorum operum contra Bern. Rothmannum* et *De novæ legis incruento sacrificio contra eumdem* doivent probablement s'identifier avec l'ouvrage cité plus haut.

J.-II. Sbandca, *Supplementum cl castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francise!*, 2e édit.· t. n, Home, 1921, p. 307; J. *Hnrll/.hrhn*, *Bibl(o)k'l'H Calonicnsis*, Cologne, 1747, p. 263.

Am. Teet aert .

PATROLOGIE. (c'est la discipline qui étudie les Pères de l'Eglise, soit en eux-mêmes, soit en tant qu'écrivains, soit en tant que théologiens. La théologie patristique et par abréviation la <patriotique n'est qu'une des parties de la patrologio, étant l'étude de la théologie des Pères. Sur tout ceci voir Pères de l'Eglise.

PATUZZI Jean Vincent (1700-1769), naquit à Conegliano, près de Vérone, le 19 juillet 1700; il prit l'habit de Saint-Dominique, en 1717, dans la congrégation du bienheureux Salomoni, grand des dominicains. Il enseigna la théologie à Venise, et, avec le P. Concilia, il attaqua la morale relâchée. Il mourut à Vicence le 26 mai 1769.

L'œuvre du P. Patuzzi est assez complexe et très variée : elle renferme des ouvrages historiques, mais surtout des ouvrages de théologie morale, dans lesquels il attaque, avec quelque exagération, ceux qu'il appelle les partisans de la morale relâchée, parmi lesquels il range saint Alphonse de Liguori. *L'Europe littéraire* de juin 1766 donne la liste de ses ouvrages. — On peut citer : *La vie de la vénérable Lise Flalette, du tiers-ordre de Saint-Dominique, avec quelques-unes de ses lettres, chants et autres œuvres spirituelles*, in-4° Venise, 1710. — *Défense de la doctrine de saint Thomas sur l'article 5 de la question CUI*, t. II, in-P, Lucques, 1746, contre le jésuite Benzi. — *Trois livres sur l'usage des impies*, in-4°, Vérone, 1718, avec une dissertation sur la place des enfers, publiée en 1763, en latin. — *Lettres apologétiques ou Défense de saint Thomas contre les calomnies de ses accusateurs, au sujet du tyrannicide*, in-8°, Venise, 1763. — *Lettres théologiques-morales pour la défense de l'histoire du probabilisme du P. Daniel de Concilia*, 2 in-8°, Venise, 1751, avec *Deux suites*, qui contiennent, chacune, deux volumes, 1753-1751. Dans ces *Deux suites*, on trouve des précisions et des réponses à quelques objections. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 17 juillet 1755, p. 116, comparent l'ouvrage de Patuzzi aux *Lettres provinciales*. — En 1756, le Père publia une édition de l'écrit de Drouin, intitulé *De re sacramentaria*, 2 in-fol., Venise, 1756. — *L'encyclique de Benoît XIV, adressée à l'assemblée du clergé de France, éclaircie et défendue contre l'auteur des Doutes proposés aux cardinaux et aux théologiens de la Congrégation de la Propagande*, in-8°, Lugano, 1758. Cet écrit fut à quelques jansénistes, qui le firent imprimer à Utrecht, en 1760. — *Traité de la règle prochaine des actions humaines, dans le choix des opinions*, 2 in-P, Venise, 1758; une courte instruction sur le même sujet fut publiée en 1759, et réimprimée à Naples et à Milan. — *Des indulgences et des dispositions pour les recevoir*, in-16, Borne, 1760. — *Exposition de la doctrine chrétienne, œuvre utile pour toutes sortes de personnes*, in-12, Venise, 1761 : c'est l'ouvrage de Messenguy, dans lequel le P. Patuzzi déclare avoir supprimé tout ce qui avait motivé la condamnation de cet écrit par Rome.

A la suite d'une thèse, soutenue en 1760 par un curé du diocèse de Trente, Patuzzi attaqua avec vivacité les théories probabilistes, dont l'effet fatal, d'après lui, était la morale relâchée. Telle est l'idée fondamentale qu'on trouve dans tous les écrits suivants : *Lettres à un ministre d'État sur la doctrine des casuistes modernes en morale et sur les grands maux qui en résultent pour la société civile, les droits, autorité et sécurité des souverains*, 2 in-8°, Venise, 1761 et 1763. — *La cause du probabilisme rappelée à l'examen, par M. Liguori, et de nouveau convaincue de faux par Adolphe Dosithée*, in-8°, Venise, 1761. C'est une réponse à l'ouvrage de saint Liguori, intitulé : *L'usage modéré de l'opinion probable*, in-8° 1703. — *Observations théologiques sur l'apologie de M. Liguori contre la cause du probabilisme*, in-8°, Venise, 1765. — *Théologie morale*, 7 in-P, Bassano, 1790 (en latin); cet écrit, laissé inachevé par le P. Patuzzi, fut repris et complété par le P. Fontani, son confrère, qui y a ajouté une *Notice sur la vie et les écrits de Patuzzi*.

Tous les écrits du P. Patuzzi sont écrits en italien, sauf *Traité futur des impies*, le *Traité des sacrements* et la *Théologie morale*, qui furent publiés en latin; il

plusieurs de ces écrits sont publiés sous le pseudonyme d'Eusèbe Eranisle.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxii, p. 270-271; Illofer, *Nouvelle biographie universelle*, t. xxxix, col. 346-317; Feller-Wriess, *Biographie universelle*, t. vi, p. 418-419; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xix, p. 76-77; Picot, *Mémoires pour servir d'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, t. jv, p. 460-463; Sidenio, *Elogium J. Patuzzi*, in-P, Vienne, 1769; *Nouvelles ecclésiastiques* du 9 janvier 1766, p. 10-11 et du 12 juin 1766, p. 110; *L'Europe littéraire* de juin 1769; Hurler, *Nomenclator*, 3^e édit., t. v, col. 226-228.

J. Carreyr.

PAUL (Saint). — INTRODUCTION. — 1. *Objet de l'article*. — Le christianisme était né au milieu du judaïsme. Jésus avait annoncé l'Evangile seulement aux Juifs : il n'était envoyé qu'aux « brebis perdues » d'Israël, Malth., xv, 24, et il avait dit à ses disciples :

N'allez pas chez les païens. — Matth., x, 5-6. Cependant, la foi nouvelle était une institution autonome et une religion universelle. Dans l'esprit de son fondateur, elle ne devait pas être limitée par les frontières de la Palestine. Jésus avait même laissé entendre clairement que les païens devaient en faire partie et que le judaïsme officiel devait en être exclu par sa faute. Cf. Malth., xxi, t. 44; Marc., xn, 9-12; Luc., xx, 16-19; Matth., vm, 5-13; Luc., vu, 1-10; xm, 28-30. C'est pourquoi il avait donné à ses apôtres l'ordre de « faire disciples tous les peuples ». Matth., xxviii, 18-20.

Cependant, parmi les Juifs convertis, un assez grand nombre, en vertu de leur éducation première, regardaient l'institution nouvelle seulement comme un judaïsme plus parfait. A leurs yeux, on ne pouvait devenir chrétien qu'en se faisant d'abord juif. Celle conception était étrangère à la pensée de Jésus. Le Maître ne s'était pas contenté de rejeter le formalisme des pharisiens; il avait préparé la rupture avec le judaïsme officiel en donnant à la Loi un sens et un esprit nouveau; cf. Matth., v, 17 sq.; xi, 28-30; xn, 1 sq.; cf. Marc., n, 27-28; m, 1 sq.; Malth., xxm, 4. Luc., xi, 46; cf. Act., xv, 10-11; mi, 53; Hom., vu, 7 sq. Ainsi la conception judaïque était funeste au développement du christianisme. Elle fermait la porte aux convertis venant du paganisme; elle supprimait l'indépendance et la liberté chrétiennes et compromettait l'œuvre du Maître. Pour faire accepter la foi au monde grec, il fallait donc l'arracher à la Synagogue et rompre effectivement avec le judaïsme. Telle fut l'œuvre de saint Paul, « l'apôtre des gentils », c'est-à-dire des peuples païens. Cf. Act., ix, 15 sq. Son rôle fut de renverser l'obstacle de la Loi en prêchant la foi au Christ-Jésus comme unique moyen de salut, de sauvegarder les droits de la liberté chrétienne, de donner, en un mot, au christianisme l'orientation voulue par le Christ dont l'apôtre ne fut que l'instrument. « Cet homme est un instrument que j'ai choisi pour porter mon nom devant les nations. » Act., ix, 15.

Avec saint Paul, nous voyons donc le christianisme prendre pleine conscience de lui-même en se dégageant de la Loi et s'établir solidement dans le monde en dehors de la Palestine. Nous voyons la théologie se former, les Eglises s'organiser, la discipline s'affirmer, la vie chrétienne s'épanouir; tout cela entre l'an 40 et l'an 60. L'œuvre de saint Paul et ses disciples constituent un témoignage de premier ordre en faveur du christianisme naissant; la transformation opérée par lui dans le monde païen porte la marque d'une œuvre divine et sa doctrine est une des sources principales de la révélation et de la théologie chrétiennes. Dans le présent article nous bornerons notre exposé à la théologie de saint Paul. L'histoire et la critique y entreront seulement dans la mesure où elles seront nécessaires pour éclairer la pensée de l'Apôtre.

2° *Sources.* - La théologie de saint Paul a pour sources les épîtres transmises par la tradition comme paulinienne, et le livre des Actes des apôtres. Nous examinerons point l'authenticité des épîtres ni la valeur historique des Actes des apôtres; on trouvera ces questions traitées aux articles sur chacun de ces écrits. Toutefois, nous regardons le livre des Actes comme un ouvrage historique, bien que le point de vue et les préoccupations de son auteur diffèrent parfois sensiblement de ceux des épîtres. Ce livre, après avoir raconté la première expansion du christianisme, grâce à l'activité de saint Pierre et des « hellénistes », rapporte la vie et l'apostolat de saint Paul depuis sa conversion jusqu'à sa première captivité. Dans cet exposé, l'auteur établit comme une sorte de parallèle entre les deux grands apôtres, il accentue surtout leur unité de vues sur la conception du salut chrétien. Mais il se borne souvent à un tableau d'ensemble, en négligeant les détails ou les faits qui ne vont point à son but. D'autre part, les épîtres de saint Paul sont, pour la plupart, des lettres de circonstance, motivées par les besoins des Églises nouvellement fondées. Elles représentent une des formes de son activité apostolique. Ce ne sont point des traités où la spéculation occupe pour elle-même une grande place, mais des lettres qui visent à l'action religieuse. Il n'y a donc point lieu de s'étonner en constatant des divergences de détail entre les épîtres et les Actes. En outre, les discours de saint Paul rapportés dans ce livre — ce sont les passages qui nous intéressent le plus dans cette étude — ne sont souvent que des résumés, mais des résumés de discours réellement prononcés. Ce ne sont point des compositions purement fictives, placées avec vraisemblance dans la bouche de l'apôtre et cadrant avec la situation. Si l'on ne peut dire que ces discours reproduisent toujours *littéralement* les paroles de l'Apôtre, ils traduisent, du moins, exactement sa pensée et sa doctrine.

Nous regardons également toutes les épîtres pauliniennes comme des sources authentiques de la pensée de saint Paul. La doctrine de la première aux Thessaloniens ne nous paraît point en opposition avec celle de la seconde, si l'on tient compte des circonstances qui ont motivé l'une et l'autre, et du but surtout pratique ou moral visé par l'Apôtre. De même, la doctrine de l'épître aux Colossiens ne paraît point incompatible avec celle de l'épître aux Éphésiens. La seconde est comme un développement ou une adaptation de la première. Là encore, les circonstances et le but poursuivis par saint Paul l'ont amené à traiter différemment des sujets analogues. Enfin, les épîtres pastorales, si discutées actuellement, nous paraissent représenter la doctrine de l'Apôtre; mais elles répondent à des préoccupations bien différentes de celles qui ont motivé les autres épîtres; elles nous révèlent l'organisation primitive des Églises à l'usage apostolique. Les faits invoqués par beaucoup d'historiens contre leur authenticité sont diversement interprétés et ne sauraient motiver une conclusion ferme. Aussi, beaucoup de critiques, même en dehors du catholicisme, restent attachés à la thèse traditionnelle, thèse consacrée officiellement par une réponse de la Commission biblique en date du 12 juin 1913. Sans préjuger des questions d'ordre littéraire qu'elles peuvent soulever, nous les regarderons donc, non comme représentant une « tonne secondaire » du paulinisme, mais comme traduisant la pensée authentique de l'Apôtre.

La tradition des Églises orientales ne reconnut, dès le commencement, l'épître aux Hébreux comme paulinienne, au moins dans un sens large. Cette épître offre beaucoup de ressemblance avec les autres épîtres de saint Paul, pour la doctrine et même parfois pour la méthode et la forme; par exemple l'épilogue, xm,

18-25, qui est tout à fait dans la manière paulinienne et donne à l'écrit le caractère d'une lettre; ἐπιστολὰς ὑμῖν, t. 22. D'autre part, l'ensemble de l'épître, pour la composition et la rédaction, suppose un judéo-chrétien de culture hellénistique, formé à une école d'exégèse alexandrine. Origène « lisait que les pensées de l'épître sont « dignes de l'apôtre », sont « de l'apôtre », mais que le style et la composition appartiennent à un de ses disciples. Cf. Eusèbe, *///λ*, VI. xxv, 11-11. *P. G.*, l. xx, col. 583-580 » Cette hypothèse, « dans ses lignes essentielles, est communément admise par les auteurs catholiques; saint Paul est vraiment l'auteur du fond et des pensées; mais la forme ou la rédaction appartiennent à un de ses disciples ». C'est à ce titre que l'épître aux Hébreux fait partie des sources de la théologie paulinienne. La Commission biblique, dans une réponse en date du 21 juin 1911, a consacré cette manière de voir.

3° *Méthode et plan.* - La théologie de saint Paul n'est point une dogmatique abstraite, exposée pour elle-même, ni un système de théologie spéculative, élaboré sans contact avec les réalités concrètes de l'histoire. Elle est plutôt une théologie vivante, une théologie en action, exposée au fur et à mesure de l'apostolat. Elle est souvent une réaction au contact des choses ou des événements et, de ce fait, elle revêt un caractère, sinon relatif, du moins occasionnel, en ce sens que la formation, le développement et l'expression de la pensée de l'Apôtre sont étroitement liés aux grandes étapes de sa vie et de son œuvre. Par suite, l'on ne comprend bien cette pensée qu'en la rattachant aux causes qui lui ont donné naissance ou aux circonstances qui en ont motivé l'expression. Mettre d'un côté l'« apôtre » et d'un autre le « théologien » serait aussi impossible et aussi préjudiciable que d'arrêter le mouvement de la vie sous prétexte de mieux l'observer.

C'est pourquoi nous avons cru devoir exposer la doctrine de l'Apôtre en la laissant le plus possible dans le cadre réel de l'histoire, à partir du jour où Paul, de pharisien fanatique, devint le « vase d'élection », l'apôtre des gentils.

Cette méthode ne va point sans difficultés et peut prêter à des objections. La principale est que certains éléments de doctrine, par exemple la justification, le rôle de la Loi, l'eschatologie, et même la christologie, se trouvent dispersés dans plusieurs épîtres, c'est-à-dire se rattachent à des circonstances diverses et s'adressent à des milieux différents. Mais cette difficulté est plus apparente que réelle; car si l'on y regarde de près, il y a toujours, dans la vie de l'apôtre, un moment où telle doctrine atteint son plein développement et comme son point de maturité. C'est à ce moment de l'action apostolique que nous devons la rattacher et il ne nous sera pas difficile de montrer comment elle a été préparée par des révélations ou des expériences antérieures, comme aussi complétée dans la suite pour les besoins du ministère.

Cette méthode a un autre inconvénient. En s'attachant trop à l'histoire elle sort du cadre de l'exposition systématique, si utile à la précision et au travail de la théologie. A cela on peut répondre que les sujets de théologie traités dans ce dictionnaire font à saint Paul, chacun pour son compte, la part qui lui revient. Et puis, l'inconvénient signalé est largement compensé par l'avantage de constater comment s'est fait le développement de la révélation sous l'influence des circonstances.

Enfin, pour comprendre la doctrine de l'Apôtre, il faut la rattacher, autant que possible, à ses origines. C'est pourquoi nous devons mentionner les causes ou les influences diverses qui ont préparé saint Paul à sa mission, ou qui ont contribué à la formation de sa

pensée. Parmi ces causes, les unes se sont exercées avant sa conversion; les autres, après.

1^{re} *Division*. — La vie de saint Paul nous fournira donc le cadre de notre exposé, dont Je* lignes essentielles seront les suivantes :

I. Avant la conversion. II. La conversion. La révélation du Fils de Dieu (col. 2349). III. De la conversion au concile de Jérusalem. La catéchèse (col. 2355). IV. Le concile de Jérusalem et l'épître aux Galates, ou le salut par Jésus-Christ sans la Loi (col. 2364). V. L'eschatologie : les épîtres aux Thessaloniens et la 1^{re} aux Corinthiens (col. 2388). VI. Le christianisme à Corinthe : la « sagesse » chrétienne; les « charismes »; le mariage; l'eucharistie (col. 2409). VII. L'épître aux Humains : la justification et le salut par Jésus-Christ; la vie chrétienne (col. 2128). VIII. Les épîtres de la captivité : la personne et la dignité du Christ. Son rôle dans la création et dans l'Église. Le « mystère » du Christ (col. 2150). IX. Les épîtres pastorales: l'organisation et le gouvernement de l'Église. La défense de la vraie foi ou le sens de l'orthodoxie (col. 2168). X. L'épître aux Hébreux: supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. Dignité du Fils de Dieu; excellence de son sacerdoce. Nature et rôle de la foi; dangers de l'apostasie (col. 2178).

Bibliographie générale. — Les ouvrages sur saint Paul sont innombrables. On ne peut songer à donner une bibliographie complète. Nous mentionnerons seulement les commentaires et travaux modernes les plus importants ou les plus utiles. Nous donnons ici une bibliographie générale; à la fin de chaque section nous donnerons une bibliographie spéciale. Nous ne mentionnerons ni les commentaires anciens ni les travaux généraux sur le Nouveau Testament.

1^{re} *Catholiques*. — Th. Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, Fribourg-cn-B., 1834; Fouard, *Saint Paul, ses missions, ses dernières années*, Paris, 1901; Ix Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905; A. Lemonnyer, *Les épîtres de saint Paul*, Paris, 1908; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. i. Paris, 1908; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, 1929-1930; C. Toussaint, article *Saint Paul*, *Dictionnaire de la Bible* de Vigoureux, t. iv, Paris, 1908; G. Dausch, *Jesus und Paulus*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910; B. Hartmann, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1911; F. Prat, article *Saint Paul*, le paulinisme, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Ix, 1910; du même, *Saint Paul*, dans la collection *Les saints*, Paris, 1922; P. Delntte, *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres*, Esschen-Paris, 1924-1925; G. Gnecchi, V. Ceret et L. Costantin, *San Paolo*, dans la collection *Il pensiero cristiano*, Milan, 1925; Tricot, *Saint Paul*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928; B. Hartmann, *Paulus als Seelsorger*, Paderborn, 1921.

2^{re} *Non catholiques*. — A. Sabatier, *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, 1871.1896;(). Pilederer, *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristl. Theologie*, Leipzig, 1873, 1890; A.-M. Bruce, *Paul's conception of Christianity*, Edimbourg, 1891; G. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, Berlin, 1893; C.-G. Findley, article *Paul* dans le *Dictionary of the Bible*, t. lit. Edimbourg, 1900; P. Peine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902; Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1901; W. Wrede, *Paulus*, Leipzig, 1905; G.-B. Stevens, *The pauline theology*, New-York, 1900; Jülicher, *Paulus und Jesus*, Tubingue, 1907; J. Weiss, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909; P. Fiebig, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 1910, 1912, 1921; H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1911, 1921, 1930; A. Schweitzer, *Geschichte der paulin. Forschung von der Deformation bis zur Gegenwart*, Tubingue, 1911; A. Harnack, *St. Paul and Christianity*, Londres, 1913, A. Menzies-W. W. article *Paul*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edimbourg, 1917; Stalker, article *Paul*, dans le *Dictionary of the Apostolic Church*, t. ii, Edimbourg, 1918; J.-C. Machen, *The origin of Paul's Religion*, New-York, 1921; A. H. Mc Nicle, *New Testament teaching in the light of St. Paul's*, Cambridge, 1922; A. A. Kennedy, *The theology of the epistles*, Londres, 1923; A. Delssmann,

Paulus. Eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze, Tubingue, 1925; P. Peine, *Der Apostel Paulus. Das Bingen um das geschichtliche Verständnis des Paulus*, Gütersloh, 1927; Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue, 1929.

L'Avant la conversion. — 1^{re} L'éducation. 2^{re} Le zélote de la Loi. 3^e Influence de l'Ancien Testament et de la théologie juive; l'exégèse. D Influence de la pensée hellénique et du monde païen.

1^{re} *L'éducation*. — LA Tarse.— Paul naquit dans les premières années de l'ère chrétienne. Sa conversion eut lieu vers l'an 34-35; il devait avoir alors une trentaine d'années. Il était originaire de Tarse, capitale de la Cilicie, ville hellénisée et centre d'études. Act., ix, 11; xxi, 39; xxii, 3. Ses parents étaient « hébreux » et probablement pharisiens. Act., xxii, 6, 26; cf. Il Tim., i, 3. On désignait sous le nom d'« hébreux », par opposition à « hellénistes », les Juifs attachés fidèlement aux traditions et aux coutumes de leurs ancêtres, parlant « hébreu », c'est-à-dire araméen, et fermés aux influences de la civilisation et des idées grecques. La majeure partie des Juifs de Palestine appartenait à cette catégorie, mais il y en avait aussi dans la diaspora. Les parents de saint Paul, de son propre aveu, se trouvaient dans ce cas. Sans aucun doute, ils comprenaient la langue grecque et s'en servaient dans les relations de la vie courante, mais, dans la famille. Ils parlaient l'araméen, qu'ils avaient conservé comme un bien inaliénable et sacré, au milieu des païens. Cf. Phil., ii, 5; Gai., i, 13-14; Act., vi, 1; Luc., xxiii, 38; Joa., v, 2; xix, 20.

Saint Paul dut recevoir une éducation soignée, car sa famille était d'un certain rang; son père était citoyen romain. Act., xxii, 28. Il la commença à Tarse et probablement dans sa famille même. Il apprit l'araméen, qu'il parlait couramment, cf. Act., xxi, 40; xxii, 2. et peut-être aussi l'ancien hébreu avec la connaissance et l'amour de la Loi, comme la chose se pratique encore dans les familles Israélites très attachées à leurs traditions.

Tarse avait des écoles florissantes: on y cultivait les lettres, les sciences et surtout la philosophie. Au dire de Strabon, XIV, v, 13, elle était la rivale d'Athènes et d'Alexandrie. Cf. art. *Tarsus*, dans Hastings. *Dictionary of the Bible*, t. iv, p. 687.

Quelles leçons Paul suivit-il à Tarse et pendant combien de temps? Il est difficile de le dire. Il est peu probable qu'il ait fréquenté les écoles païennes. L'instruction était donnée aux Juifs à la synagogue et par des maîtres juifs. Sans doute, les plus libéraux, c'est-à-dire les plus hellénisés, faisaient étudier à leurs enfants les auteurs païens sous la conduite de maîtres païens; mais ce n'était pas le cas de la majorité. Ceux surtout qui gardaient leurs traditions et observaient scrupuleusement la Loi, c'est-à-dire les pharisiens, faisaient éduquer leurs enfants par des maîtres juifs. Ce dut être le cas de Paul. Avec l'araméen, il apprit le grec, la langue courante du pays. Mais au lieu de lire d'abord Platon, Aristote ou Thucydide, il eut probablement pour livre de classe quelque recension de la version grecque des Septante, en usage parmi les Juifs de la diaspora pour la lecture à la synagogue.

Mais n'exagérons rien. Saint Paul dut avoir quelque connaissance, dès cette époque, des auteurs profanes. Ses épîtres, en effet, supposent une étude assez approfondie de la langue grecque. Toutefois, dans son ensemble, cette langue est le « dialecte commun », non la langue artificielle acquise en fréquentant une école de rhéteur. Cette langue, par ailleurs, n'est nullement de l'araméen traduit, comme on l'a prétendu: elle n'a rien non plus qui sente le terroir natal. Seulement l'Apôtre ne travaille pas son style; B ne poursuit pas la réalisation de cadences rythmiques en vue de

plaire à ses lecteurs, l'un grec cultivé, possédant toutes les ressources de la rhétorique, aurait traité les sujets différemment. Voir le jugement d'Origène sur le style de saint Paul, dans Eusèbe, // J.T. VI, xxv, P. 6., t. xx, col. 584. Mais l'influence de la langue grecque a donné à la pensée de l'Apôtre une souplesse inconnue chez les Sémites. La marque la plus frappante de la pensée sémitique, à savoir le parallélisme synonymique ou répétition symétrique des mêmes mots ou de la même pensée, se rencontre rarement chez saint Paul, en dehors des citations. Il offre beaucoup plus de finesse et de nuances que n'en aurait apporté un Sémite de pensée. Sans doute, sa méthode, rappelle assez souvent celle du rabbinisme; mais elle est aussi très près du genre adopté de son temps chez les Grecs pour l'enseignement de la morale ou de la philosophie populaire. Cf. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-sloische Diatribe*; Lagrange, *L'épître aux Romains*, inlr., p. xlii sq. En outre, l'Apôtre connaît les milieux païens et adopte parfois le vocabulaire des religions de « mystères ». Les trois citations de poètes qui se rencontrent dans ses écrits : Ménandre, I Cor., xv, 33; Aratus, Act., xvii, 28; Épiménide, Tit., i, 12, ne prouvent nullement qu'il ait beaucoup étudié les auteurs classiques. Ces passages sont comme des proverbes d'un usage courant, que chacun était à même de répéter sans avoir beaucoup de lettres. Mais, à la lecture des épîtres, on constate que la pensée grecque, dont la langue était le véhicule, a profondément marqué l'esprit de l'Apôtre.

À quelle époque dut se faire ce travail? On se plaît à nous montrer Paul, dès l'âge le plus tendre, subissant l'influence et respirant l'atmosphère religieuse païenne des cultes officiels et des religions de mystères dans sa ville natale. Cette hypothèse est en contradiction avec tous les textes qui nous renseignent sur son origine et son éducation. Ne confondons point sa première éducation avec le développement de sa pensée par la réflexion et le travail personnel, dans la maturité de l'âge, soit après qu'il eut terminé son éducation à Jérusalem, soit même après sa conversion. Lorsqu'il reviendra à Tarse, il pourra observer de près les milieux religieux, réfléchir sur le caractère des rites païens, entendre des maîtres réputés donnant enseignement de la morale et de la philosophie, comparer l'efficacité des diverses pratiques religieuses s'efforçant de rapprocher l'homme de la divinité. Mais, lors de ces retours à son pays natal, il aura déjà subi de multiples influences : d'abord celle de sa formation rabbinique à Jérusalem, et de son contact avec les divers éléments religieux de la capitale juive, spécialement celle des « hellénistes »; puis celle de ses révélations et de son séjour dans les milieux chrétiens, principalement à Antioche. Avant de rechercher l'apport de ces diverses causes, nous devons le suivre à Jérusalem où il va compléter son éducation.

2. *À Jérusalem.* — On n'est pas renseigné d'une façon précise sur l'époque où Paul quitta sa ville natale pour aller à Jérusalem suivre les leçons de rabbi Gamaliel. Act., xvii, 3; xxvi, i; cf. v, 34 sq. Un passage du *Pirkê Abboth*, v, 27, nous a conservé un programme de vie humaine d'après les traditions rabbiniques : à cinq ans, le jeune Israélite devait lire l'Écriture, à dix ans étudier la Mischna, à treize ans observer les préceptes, à quinze ans étudier le Talmud, c'est-à-dire les commentaires de la Loi. Cf. *Pirkê Abboth*, v, 27, édit. Charles, dans *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford 1913, I, il, p. 710. Ce programme nous permet de tirer une double conclusion : saint Paul dut faire sa première éducation par la lecture de la Bible et l'étude de la Loi; à l'âge de treize ou quatorze ans, il avait terminé ce que nous

pourrions appeler son instruction élémentaire. A ce moment, ses parents l'envoyèrent à Jérusalem se préparer à la carrière de scribe.

Saint Paul, de son propre aveu, suivit à Jérusalem les leçons de Gamaliel le Pharisien. Act., xxvi, 3; cf. xxvi, 4; v, 31 sq. Gamaliel était un des maîtres les plus en vogue à cette époque. Petit-fils du célèbre rabbi Hillel, il jouissait d'une grande autorité. Comme son grand-père, il était libéral et assez large d'idées; cf. Act., v, 34-40. Il savait le grec et en recommandait même, disait-on, l'étude à ses élèves. Il n'avait donc point au même degré que certains de ses compatriotes la haine de l'étranger. A ses leçons se pressaient une foule d'étudiants venus de tous les points du monde juif. Saint Paul dut y nouer des relations; Il y vit peut-être pour la première fois Barnabe et Silas, et il se joignit au groupe ou parti des « hellénistes ». Les leçons se donnaient dans les salles du temple ou sous les portiques de la « cour des païens ». Saint Paul se familiarisa non seulement avec l'Ancien Testament, mais avec les règles de l'exégèse juive et les méthodes des rabbins. Il y apprit les idées et les traditions du judaïsme. Malgré les autres influences qui contribuèrent dans la suite au développement de sa pensée, il ne s'affranchit jamais entièrement des méthodes apprises dans sa jeunesse.

L'instruction de saint Paul était vraisemblablement terminée lorsque Jésus commença son ministère. L'Apôtre ne connut pas le Seigneur pendant sa vie terrestre; ses ennemis le lui reprocheront assez dans la suite. Il leur opposera que, lui aussi, il a vu le Christ glorieux, condition indispensable pour être vraiment apôtre. Cf. I Cor., ix, i; xv, 8; Act., i, 15-22; ix, 17; xvm, 9; xxvi, 17 sq.; xxvi, 15; cf. II Cor., xii, i. Son éducation terminée, il quitta Jérusalem, probablement pour revenir à Tarse. Il n'avait pas plus d'une vingtaine d'années.

2° *Le zéléteur de la Loi.* — Malgré le libéralisme de son maître, Paul devint un pharisien fanatique, un zéléteur ardent de la Loi. Gal., i, 14. A ce moment, rien ne fait encore soupçonner en lui la lutte psychologique révélée par le chapitre vu de l'épître aux Romains. Dans ce passage, la Loi lui apparaît comme une source de fautes : elle lui impose des obligations sans lui donner la force de les remplir. Seule la « grâce du Christ » peut le délivrer de cet état.

Nous retrouvons Paul à Jérusalem peu après la mort de Jésus. Le rôle qu'il commence à jouer dans le parti pharisien suppose qu'il est établi dans la capitale juive. Quelques-uns des siens l'y avaient probablement accompagné. CL Act., xxi, 16. Nous le voyons associé au meurtre de saint Étienne le Diacre, Act., vu, 58-60, et dans la violente persécution qui éclata à cette occasion à Jérusalem : « Il ravageait l'Église; pénétrant dans les maisons, il en arrachait les hommes et les femmes et les faisait jeter en prison. » Act., vm, 1-3. Plus tard, il avouera lui-même qu'il persécutait « l'Église de Dieu », Gal., i, 13-14; I Cor., xv, 9; Act., xxvi, 10-11. Quelque temps après, il reçut des autorités religieuses la mission d'aller à Damas arrêter les chrétiens pour les amener à Jérusalem. Act., ix, 1-5. En accomplissant cette mission, il eut la vision qui détermina sa conversion, vers l'an 35. Il pouvait avoir à ce moment une trentaine d'années, car son activité, son influence et la mission qu'on lui confia supposent déjà une certaine maturité. Cf. Act., vu, 58.

Entre la fin de son éducation et son retour à Jérusalem, il s'écoula donc une dizaine d'années. À quoi furent-elles employées? Il n'est pas téméraire de supposer que le jeune pharisien compléta son instruction, à Tarse, soit en fréquentant quelque école, soit surtout par l'observation, le travail personnel et la ré-

flexion. Mais, d'après le livre des Actes et les épltrcs, le pharisien rigide ne perdit rien de son fanatisme. Lorsqu'il revint à Jérusalem, la culture grecque n'avait point atténué son attachement à la Loi, ni fait naître en lui une sorte de libéralisme religieux. Bien ne dénote chez lui un penchant à accepter une sorte de syncrétisme ou mélange de croyances et de pratiques empruntées à divers cultes.

Toutefois, au contact des milieux intellectuels de sa ville natale, son esprit s'ouvrit aux curiosités religieuses et philosophiques. Il acquit, par ses relations et par l'observation, la connaissance du monde grec. Le sens moral ne fut pas étouffé chez lui par une cûsuistiquo puérile. Très attaché à la Loi, il était déjà à même d'en comprendre l'esprit et la lettre, de distinguer entre la religion spirituelle et le légalisme étroit. Sa culture hellénique en faisait dès ce moment, à son insu, un instrument apte à présenter le christianisme au monde grec. Lorsque nous le retrouvons à Jérusalem. Act., vu, 58, 60, il est adjoint au groupe d'« hellénistes ». A cause de son zèle, de son tempérament ardent et de ses brillantes qualités d'esprit, il est choisi par les autorités juives de la capitale pour porter un grand coup aux chrétiens.

Le tableau ci-dessus, représentant l'éducation de saint Paul et son rôle de persécuteur, est tracé à l'aide des renseignements fournis par les Actes et les épltrcs. Quelle en est la valeur historique? Beaucoup d'historiens à tendance radicale contestent la valeur de ces renseignements. Ils refusent aux passages des Actes toute portée historique, et ils prétendent que les affirmations de l'Apôtre, dans ses épltrcs, ne sont pas à prendre à la lettre. Paul, disent-ils, se défend d'être juif helléniste; c'est donc précisément le grief que lui faisaient les Judéo-chrétiens de Palestine, et sur ce point ils avaient raison contre lui. Pour se défendre, saint Paul est donc obligé de se présenter comme un pharisien zélé fervent de la Loi; mais, en réalité, il n'aurait été qu'un helléniste très libéral, déjà acquis à l'idée d'une religion universaliste indépendante de la Loi, et Imbu de la mystique païenne. Ainsi sa conversion s'expliquerait tout naturellement. Il ne lui en coûtait pas d'abandonner le judaïsme auquel il n'était guère attaché et, d'autre part, grâce à la connaissance des mystères païens, il était déjà familiarisé avec les idées de Dieu sauveur et de mort mystique, idées fondamentales de sa théologie. Il ne lui restait plus qu'à en faire l'application à Jésus, devenu Christ glorieux par sa résurrection.— Il faut donc examiner de près :

1. la valeur des renseignements fournis par les Actes ;
2. la valeur des aflinnations de saint Paul dans ses épltrcs, spécialement dans l'épilrc aux Galates.

1. *Les discours des Actes* sont, dit-on, des morceaux d'éloquence dans le genre de ceux que les auteurs classiques mettent dans la bouche de leurs héros. Saint Luc ne les donne point comme des résumés de sténographie. C'est pourquoi ils demandent à être contrôlés à l'aide d'autres documents.

A cela on peut répondre qu'on ne songe pas à nier la part du rédacteur dans la composition de ces discours, surtout lorsqu'il s'agit d'exprimer des Idées qui cadrent avec une situation et qui résument une doctrine. Il y a là un procédé littéraire ou un genre sur lequel personne ne saurait se méprendre. Le discours à Antioche de Pisidie, Act., xm. 13-11, par exemple, peut être regardé comme le type des exposés que saint Paul faisait d'ordinaire aux Juifs pour leur montrer que Jésus est le Christ et que l'on est sauvé par la foi en lui. Il est, en effet, un exposé général qui rappelle, au moins dans la première partie, les discours de Pierre, Act., i, et celui d'Étienne. Act., mi. C'est ainsi que Paul dut s'habituer à prêcher à Antioche, en compagnie de Barnabe, en y instruisant des foules

nombreuses pendant une année entière; cf. Act., xxi. 22-26; ci. 19-20.

Mois, lorsqu'il s'agit de relater des faits précis, il en va tout autrement. On ne peut rejeter les renseignements d'un auteur en s'appuyant sur une simple conjecture; il faudrait faire la preuve qu'ils sont faux. Or, les renseignements des Actes sont confirmés dans leur ensemble par les documents de l'histoire profane et de l'archéologie. Cf. article *Adrs des apôtres*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, col. 63 sq. Saint Paul, d'après les Actes, fut élevé dans la tradition du pur pharisaïsme et devint persécuteur des chrétiens. Ces données sont confirmées par les c^pllres — les textes ont été cités plus haut. Or, les épltrcs sont des documents dont on ne peut suspecter ni la sincérité, ni l'exactitude.

On s'attaque spécialement aux notices sur Gamaliel, Act., xxii, 3; v, 3-1-10. Dans le dernier passage, nous voyons ce docteur faire un discours assez libéral en faveur des apôtres que l'on vient d'arrêter. Or, dans ce discours. Il commet, dit-on, un anachronisme au sujet de Theudas et ses partisans. En effet, d'après Flavius Josèphe, *Antiq.*, XX. v. t, la révolte de Theudas devrait se placer vers l'an 45. sous le procurateur Cuspius Fadus, c'est-à-dire au moins dix ans après l'arrestation des apôtres mentionnée au c. v des Actes.

D'abord, à supposer — ce qui n'est point établi — que saint Luc ait fait commettre un anachronisme à Gamaliel en rapportant son intervention, cela ne prouverait nullement que celui-ci n'a point été le maître de saint Paul et il ne faudrait point pour cela rejeter le renseignement des Actes, xxii, 3. Sur ce dernier point, saint Luc avait des moyens d'information qui excluent toute possibilité d'erreur. Cf. A. C. Headlam, art. *Ads of the apostles*, dans Hastings. *Dictionary of the Bible*, t. i, p. 30 in fine. Mais, en réalité, d'une part, le discours de Gamaliel rapporté par saint Luc s'accorde avec le caractère de ce rabbin; il en reflète le libéralisme et la moderation. D'autre part, l'on peut estimer que saint Luc offre, comme historien, autant de garanties que Flavius Josèphe. C'est pourquoi plusieurs exégètes sont portés à lui donner la préférence lorsque ses récits ne s'accordent point avec ceux de l'historien juif. Mais, dans le cas présent, est-il bien certain que le Theudas d'Act., v, 36, soit le même que celui de Flavius Josèphe, *Ant.*, XX. v, 1? En effet, d'après les Actes, la sédition de Theudas remonte à une époque déjà passée: celle de Judas le Gallée est plus rapprochée; cf. t. 36: «avant ces jours», et v. 37: «après lui». Ainsi Gamaliel n'efface point la perspective des deux événements; au contraire, il la précise. En outre, Flavius Josèphe donne l'impression que la révolte dont il parle fut réprimée avec plus de vigueur que ne le dit Gamaliel. Aussi, beaucoup d'exégètes se croient autorisés à distinguer deux événements. Cette position est confirmée par un argument philologique. Le mot Theudas ou Théodas n'est que la forme contractée de Théodoros. — comme Cléopas, de Cléopâtre, — il est donc l'équivalent grec de Mathias, nom très répandu chez les Juifs, qui portaient souvent deux noms, l'un hébreu, l'autre grec ou romain. C'est pourquoi on a proposé avec vraisemblance d'identifier le Theudas des Actes avec Mathias-ben-Margalot, qui provoqua une sédition sous Hérode le Grand. Cf. Flavius Josèphe, *An.*, XVII, vi, 2; *Bell. jud.*, i, xxxii, 2; Pirol, art. *Actes des apôtres*, dans le *Supplément au dictionnaire de la Bible*, col. 75; Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 177 sq; Hose. *Les Actes des apôtres*, p. 49.

2. Enfin, dans ses épltrcs, saint Paul, aflinnuc-l-on, se défend d'être Juif helléniste. Or, c'est précisément le grief que lui font ses adversaires, les judéo-chrétiens. Ce sont donc eux qui ont raison et non l'Apô-

Irc. car, lui, il fait son apologie au détriment de In n <rité.

Les deux affirmations de ce raisonnement sont contestables au plus haut point. — a) Saint Paul ne se défend pas d'être helléniste, il affirme seulement qu'il était autrefois très attaché à la Loi. D'ailleurs, beaucoup de Juifs de la « dispersion » étaient dans ce cas. Les « hellénistes » de Jérusalem* auxquels saint Paul s'était adjoint et qui lapidèrent saint Étienne, n'étaient pas précisément des libéraux. On pouvait donc être à la fois Juif helléniste et très attaché aux traditions des « pères ». C'est le cas de saint Paul et c'est pourquoi il s'appelle « hébreu, fils d'hébreux ». — b) En outre, les adversaires de l'Apôtre ne lui font pas d'autre grief que celui d'avoir abandonné les éléments essentiels du judaïsme, et de regarder la Loi comme un obstacle au salut des païens. Ce n'est point à cause de sa conduite passée, mais pour son attitude présente, que les judaïsants le combattent; ils s'efforçaient de le discréditer, spécialement auprès des (râlates, en racontant sa vie d'une façon tendancieuse. Nous n'avons donc pas de motif suffisant pour suspecter les renseignements fournis par les Actes et confirmés par les épîtres. Saint Paul, bien qu'originnaire de la « dispersion », fut élevé dans les traditions pharisiennes et resta jusqu'à sa conversion fermement attaché à la Loi.

L'éducation de saint Paul et les milieux qu'il avait fréquentés avant sa conversion avaient donné à sa pensée une physionomie ou une orientation bien déterminée. Il avait étudié l'Ancien Testament et la théologie juive, il avait pris contact avec le monde païen et la pensée hellénique. Quel est l'apport de chacune de ces causes dans la formation de sa doctrine? Avant de répondre à cette question, il importe d'abord d'écarter une équivoque. Ne nous imaginons pas la pensée de saint Paul fixée de tout point ne varier à un moment précis de sa vie. Cette pensée est pour ainsi dire en marche. Elle se développe au fur et à mesure des circonstances pendant toute la carrière de l'Apôtre. Sans doute, la révélation du Fils de Dieu, sur le chemin de Damas, fixe une fois pour toutes dans son âme la théologie du salut, ou le sens de l'Évangile. Mais les autres facteurs qui se sont exercés sur sa pensée ne l'ont point fait, pour la plupart, seulement une fois; on peut dire qu'ils n'ont jamais cessé de s'exercer d'une façon ou d'une autre, et que la pensée de l'Apôtre s'est développée avec son œuvre même.

Par suite, si nous rattachons à ce moment de sa vie l'influence de l'Ancien Testament, de la théologie juive, celle des milieux païens et de la pensée hellénique, c'est donc à la fois pour indiquer le point de départ de sa pensée et signaler déjà des influences qu'elle pourra subir, à des titres divers, au cours de son apostolat après sa conversion. D'ailleurs, les épîtres ou les Actes ne nous permettent de préciser que le moment où il a exprimé ses doctrines, non celui où il les a conçues pour la première fois dans son esprit.

3. *Influence de l'Ancien Testament et de la théologie juive: l'exégèse.* — Saint Paul, comme tout Juif, voyait dans l'Ancien Testament une autorité divine. Il y puisait une partie de ses idées sur Dieu, créateur, maître, fin de toutes choses; sur la chute originelle, le péché, la résurrection des morts, l'existence et le rôle des anges et des démons. La conception de la transcendance et de la paternité de Dieu, de la providence ou gouvernement divin des choses, du monde futur, récompense des justes, lui était également fournie par l'Ancien Testament. Le monothéisme moral des « prophètes » a profondément marqué sa pensée; c'est à eux qu'il doit, en partie, la conception universaliste de la religion.

Par suite, saint Paul invoque l'Ancien Testament comme une autorité pour démontrer sa doctrine, et il le fait même en s'adressant aux païens convertis. Il y fait spécialement appel pour démontrer le caractère messianique de Jésus, la doctrine de la justification par la foi en dehors des œuvres légales, l'unité du plan divin mise en lumière par l'histoire d'Abraham, le rejet au moins temporaire des Juifs, la vocation des païens, la déchéance universelle. Les chapitres Gai., ni, iv; Boni., ni, iv, ix-xi nous en fournissent de nombreux exemples.

De plus, l'influence de l'Ancien Testament se fait sentir dans le style de l'Apôtre. Si saint Paul n'a point la manière ou la tournure d'esprit sémitique, il emprunte du moins à l'Écriture de nombreux « biblismes », surtout lorsqu'il traite des questions concernant l'Ancien Testament ou le judaïsme.

Pharisien et disciple de Gamaliel, saint Paul doit à la *théologie juive*, les procédés de la *méthode rabbinique* dans l'usage de l'Écriture. Les commentaires rabbiniques s'appelaient *midraschim*, c'est-à-dire *recherches*. Les plus anciens qui nous soient parvenus, le *Mekhilla* (mesure, règle; commentaire d'une partie de l'Exode), le *Sifra* (livre; commentaire du Lévitique) et le *Sifra* ou *Sifra* (livres; commentaire des Nombres et du Deutéronome) ne remontent pas au delà du III^e siècle de notre ère. (On les trouvera dans Ugolini* *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, Venise. 1711-1769, t. xiv, xv, et dans les éditions spéciales: *Mekhilla*, édition Weiss, Vienne, 1865; *Sifra*, édition Malbim, Bucarest, 1860; *Sifra*, édition Friedmann. Vilna, 1861.) Mais les règles de l'exégèse rabbinique remontent beaucoup plus haut. Le célèbre rabbi Hillel, le grand-père de Gamaliel, en avait fixé les principes d'après la tradition et les avait réduits à sept règles. Voir le *baraita* qui est au commencement du *Sifra*; Abbot de rabbi Natan, xxxvii. éd. Schechter, Vienne, 1887. Dans la suite, rabbi Ismaël avait développé en treize règles les sept règles de Hillel. Enfin, rabbi Éliézer ben José el Ha-Gelili au III^e siècle aurait formulé trente-deux règles d'interprétation. Mais aucun de ces rabbins n'avait entendu donner une énumération complète des règles d'interprétation en usage de leur temps; ils n'avaient voulu donner qu'une méthode, ou des principes (*middot*, mesures). Toutes ces règles furent incorporées dans les Talmuds. Les treize règles de rabbi Ismaël ont été publiées par Schechter dans *Het Talmud*, iv, 437 sq.

Les sept règles de « recherches » pour l'interprétation de la Bible étaient les suivantes: 1. L'argument *a minori ad majus*, ou *a majori ad minus*. On en distinguait deux sortes: le raisonnement proprement dit, et la simple suggestion. 2. L'argument d'analogie. — 3. Le rapprochement des textes: un passage pris pour base et déjà expliqué servant de règle pour beaucoup d'autres. 4. La même méthode que dans la règle précédente, mais en partant de deux textes déjà expliqués, au lieu d'un. 5. La conclusion du général au particulier, ou du particulier au général. — 6. L'analogie des passages entraînant l'analogie des explications. Cette règle ne fait pas double emploi avec celle du n. 2; celle dernière ne s'appliquait qu'à l'interprétation de la Loi, tandis que le n. 6 est une règle générale pour toute la Bible. 7. Ismaël supprimait la règle n. 6 et la remplaçait par une autre, à savoir: si deux passages se *contredisent*, cette contradiction doit être résolue par la comparaison avec un troisième passage. — 8. La septième règle consistait à déterminer le sens d'un passage par son contexte. Pour résoudre une difficulté on changeait parfois les lettres ou les voyelles dans la lecture: « bX ne lis pas ainsi, mais ainsi ».

En somme, toutes ces règles ôtaient fondées sur l'analogie (lrs textes ou des faits. Elles s'appliquaient non seulement à *Vhalacha* mais aussi à *Vhaggada*. Souvent, comme point de départ d'un exposé hnggadique, on changeait la lecture traditionnelle d'un mot, en transposant ses consonnes, ou même en leur en substituant d'autres. Le plus souvent, on se contentait de changer les voyelles dans la lecture.

Outre le sens *littéral*, les rabbins admettaient un *sens mystérieux* ou *caché*, qu'il s'agissait de découvrir par la recherche, *midrasch*. Les choses ou les événements exposés dans le sens littéral avalent à leurs yeux un sens symbolique; en d'autres termes, ils étaient figuratifs : ils signifiaient « autre chose » ou annonçaient l'histoire future.

Les Palestiniens donnaient généralement la première place au sens simple ou littéral, mais ne négligeaient point pour cela les autres sens qui étaient multiples. D'ailleurs, ils distinguaient bien en principe le genre *halacha* (voie, conduite, explication de la Loi ou exégèse juridique) du genre *haggada* (narration, discours, exposé). Ce dernier genre comprenait tout ce qui n'était pas de l'exégèse juridique ou explication de la Loi; il comportait donc de l'histoire, du dogme, de la morale, de la légende édifiante. Parfois même on refondait l'histoire biblique pour l'adapter à une situation nouvelle, pour résoudre les difficultés qu'elle pouvait présenter ou même pour donner un enseignement moral. Tel est, par exemple, le cas pour le livre des *Jubilés*.

Tandis (pie l'exégèse juridique. *Vhalacha*, pUis sobre et plus rigoureuse, se pratiquait à Γ · école », l'exégèse haggadique se donnait généralement à la synagogue : c'était la *prédication*. Elle, était beaucoup plus libre que la première, et aboutissait même souvent aux plus étranges fantaisies. Outre le sens simple, on en recherchait un grand nombre d'autres : un mot ou même une lettre signifiaient une phrase entière, c'était le *rémis*; nu encore on voulait édifier et l'on regardait comme « sens » tout ce qui pouvait y contribuer, c'était le *derousch*. Il y avait surtout le *sod* ou sens caché, mystérieux, qui renseignait sur toutes questions religieuses ou pénétrait les secrets divins. Avec de telles conceptions, on se livrait à d'étranges déductions. Par exemple, on était choqué de lire dans Num., xn, 1. que Moïse avait épousé une Éthiopienne. Dans l'explication du texte, on remplaçait *Couchith*,

Éthiopienne », par *jephath muréh*, « belle à voir », car ces deux mots avalent la même valeur numérique, c'est-à-dire 738. Voir le *Targum* d'Onkclos, h. L; cf Hausrath, *Dic Zeit Christi*, t. i, p. 98 sq.; Gfrorcr. *Das Jahrhundert des Heils*, L î, p. 211 sq. Ainsi, on pouvait remplacer un mol par un autre, pourvu que ces lettres représentassent la même valeur numérique, ce <pii n'était (pic l'extension de la septième règle de Hillel. Voir plus haut. *L'épltre de Barnabé* connaît ce procédé de l'exégèse haggadique. Pour montrer qu'Abraham songeait déjà à la croix, il interprète le nombre 318. Gen., xiv, 11. de la manière suivante : 18 II L c'est-à-dire Jésus, et 300 T. (pii représente la croix, *tipttre de Barnabé*. ix, 7-8. La même interprétation se retrouve dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI. xi, 81. Cf. Tertullien, *Ado, Marc.*, m. 22; Pseudo-Gyprien, *De pascha comp.*, η. 10, 18, 20, 22, éd. I lartcl, p. 257. 265. 267 sq. Voir Windsch, *Der Barnabasbrief*, dans *lhandbuch :um A**. 7'. de Llctz-manu. *Die Apostolischen \atcr*, p. 356-357. Le symbolisme des nombres se retrouve dans l'Apocalypse, cf. Allo, *L'Apocalypse de saint Jean*, p. 112 sq., 192 sq. Le nombre de la bête, 666 Néron.

Avec de tels procédés on découvrait dans l'Écriture tout ce que l'on voulait lui faire dire, depuis le simple symbolisme ou figurisme, légitime à cause de l'ana*

logic des choses ou des situations, jusqu'aux sens les plus imprévus.

En outre, les interprètes qui avaient subi l'influence de la philosophie alexandrine, à l'exemple d'Arlstobulc et de Philon, s'attachaient surtout au *sens allégorique* ou symbolique. Ils en arrivaient même jusqu'à négliger totalement le sens littéral ou corporel et à ne voir parfois dans les événements ou les choses de l'Ancien Testament, que de purs symboles. Cette méthode avait à leurs yeux l'avantage de résoudre bien des difficultés et de concilier ainsi la Bible avec la philosophie grecque.

Enfin, les rabbins avaient coutume, en citant l'Écriture, de bloquer ensemble des passages tirés de livres différents, offrant une analogie de pensée, de situation, ou même parfois une simple ressemblance verbale. Les citations composites ou mosaïques de textes s'appelaient *haraz*, enfilade.

Ainsi, dans l'usage ou l'application de l'Écriture, toutes les nuances étaient représentées, depuis le sens littéral jusqu'aux variétés les plus diverses du sens caché : sens figuré, simple adaptation verbale, ou même ornement littéraire pour frapper l'attention des auditeurs. Cf. Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah*, I. if, 1901. p. 710; Durand, art. *Exégèse*. dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. î, col. 1815.

Saint Paul, ^nns aucun doute, a su éviter les excès» des rabbins et des allégorisants de l'école juive d'Alexandrie. Mais sa manière d'invoquer et d'expliquer l'Écriture ne diffère pas essentiellement de celle des docteurs juifs. Il ne faut jamais perdre de vue ce fait lorsqu'on veut préciser la valeur démonstrative ou la portée des textes qu'il tire de l'Ancien Testament. D'ailleurs, à cause des nuances si variées qu'il apporte dans l'usage de l'Écriture, il est à peu près impossible de réduire à un nombre de types précis le sens qu'il donne aux textes, ou l'emploi qu'il en fait.

Ce qui complique encore parfois la difficulté c'est l'emploi du *haraz* dont nous usons parlé. Sai-'. Paul réunit dans une même citation des passages tirés de divers livres de l'Ancien Testament, par exemple. Boni., m. H) sq.; ix, 25 sq.; xi, 26, 31. etc.; xn. 19; II Cor., vi, 16. Dans les citations des rabbins le premier passage était d'ordinaire tiré du Pentateuque, puis on lui en ajoutait d'autres tirés des prophètes et des hagiogniphes. Chez saint Paul, le point de départ n'est pas un passage du Pentateuque. Au i-^e siècle, les Juifs avaient tendance à mettre au même rang les trois divisions de la Bible. Cf. Edersheim. *Life and times of Jesus the Messiah*, I. I. p. 119. Le même procédé, nous l'avons déjà noté, était employé dans la diatribe stoïcienne et chez les scoliales grecs, qui bloquaient les textes en venions ou mosaïques pour les présenter comme un passage unique et homogène. Cf. Bultmann. *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 12 sq., 91 sq.; Lagrange, *Epttre aux Humains*, introduction, p. LIX.

Entin, tout en suivant généralement le texte des Septante, l'Apôtre s'en écarte parfois dans les détails et rend l'original d'une façon plus adaptée à sa pensée. par exemple: Boni., ix, 25-33; x.6-8; II Cor., vi, 17-18. Sans doute, saint Paul a pu avoir un texte dillé-rant légèrement du nôtre, et il a pu suivre une tradition établie chez les Juifs concernant la citation de ces passages. Dans ces cas, les textes invoqués auraient la valeur d'un argument *ad hominem*. Mais n'est-cepas plutôt la méthode des rabbins qui adaptaient les textes pour les faire servir à l'expression de leur pensée? Saint Paul pouvait le faire dans un but de simple exhortation. Ajoutons que, parfois, la citation n'est qu'implicite et ne dépasse pas le simple procédé littéraire. Boni., x, 8-10, cf. Dent., xm, 11-11; mais

parfois aussi l'apôtre attribue les paroles à un livre déterminé, par exemple, dans Rom., x, 15 sq.; Is., ii, 7; Iu i, 1; Ps. xix, 5, etc.

Les formules de citation employées par saint Paul permettent-elles de distinguer dans quel sens il apporte les textes et quelle portée il veut donner à la citation? Il ne semble pas, car les mêmes formules sont parfois employées pour introduire des citations ayant une portée différente. L'on peut comparer, par exemple, Hom., i, 17; in. 10; ix, 13, 33; xi, 26, avec I Cor., vm, 14-15, et Rom., xv, 20-21. Dans tous ces passages, les citations sont introduites par la formule : « Selon qu'il est écrit. » Or, pour les deux derniers, le sens accommodatic est reconnu par le P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 1930, p. 23-24. Pour I Cor., vm, 14-15, il est admis par le P. Comely, *Introductio generalis*, p. 568. Le même auteur l'admet également pour Heb., xm, 5, où la citation est introduite par la formule : « Car il (Dieu) a dit lui-même. » *Ibid.*

Il est donc impossible de ramener toutes les citations de l'Écriture dans saint Paul à un certain nombre de sens bien définis, d'après les formules de citation. Le sens qu'il donne à l'Écriture, ou l'usage qu'il en fait, se dégage avant tout de la nature et du développement de son argumentation.

On peut dire, qu'après le sens littéral, l'Apôtre pratique surtout le sens typique, qui n'est qu'une des formes multiples du sens spirituel, mystique ou caché. Le sens spirituel, κατὰ πνεῦμα, comprenait en effet, chez les Juifs hellénistes, tout ce qui n'était pas sens corporel, κατὰ σῶμα. Saint Paul en retient principalement le sens typique ou figuratif, auquel il attribue une grande portée, I Cor., x, 11 : ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς ἀντιβαίνειν ἐκεῖνοι ...; cf. Hom., v, 11; vi, 17; I Cor., x, 6; I Thess., i, 7; II Thess., in, 9 : Les choses, les événements, ou les personnes de l'Ancien Testament, tout en conservant leur réalité historique exprimée par la lettre, se rapportent « selon l'esprit », aux choses ou aux personnes du Nouveau Testament, surtout à la personne du Christ : « la fin de la Loi, c'est le Christ, pour la justification de tout croyant ». Hom., x, 4. La Loi a pour mission de conduire au Christ, m, 23, clic doit aboutir à la révélation de la foi. *Ibid.* Les choses de l'Ancien Testament doivent donc signifier, figurer celles du Nouveau. Cf. Rom., v, 12-21; I Cor., v, 7; x, 1-11; 6-11; xi, 7-13; xv, 45; Gai., iv, 23-24. Elles ont une valeur prophétique, que l'on découvre à la lumière des événements accomplis et à celle de la révélation chrétienne. Cf. Deut., xviii, 22. Toutefois, dans I Cor., x, 11, saint Paul ne fait qu'apporter un exemple de sens typique; il ne veut pas dire que tout dans l'Ancien Testament a un sens figuratif ayant sa réalisation dans le Nouveau. Cf. S. AUGUSTIN. *De cio. Dei*, W I. n, 3, P. I., t. nui, col. 1 *ibid*, co 26.

Dans Gai., iv, 23-24, l'exégèse spirituelle de l'Apôtre emprunte les termes du vocabulaire alexandrin : « ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα », ces choses sont des allégories »; mais clic s'écarte de celle de Philon, car elle sauvegarde le sens littéral ou la réalité du type. Elle se rattache en cela plutôt au figurisme palestinien qui dérivait de la règle d'analogie. Mais, par la conception de la lettre et de l'esprit, du type et de l'antitype, clic se rapproche du judaïsme hellénistique et des livres de l'Écclésiastique et de la Sagesse. Le livre de la Sagesse, en reprenant l'histoire de l'Ancien Testament, dégage le côté spirituel et moral des faits. Sap., x-xi; Ecc., i, xvn; xi, iv sq.; cf. ikbr., xi, 4 sq. Les patriarches y deviennent des types. Adam, celui de l'homme; Joseph, Loth et Abraham, celui du juste; Moïse, celui du serviteur de Dieu. De même que les Septante avaient remplacé les anthropomorphismes par des équivalents plus aptes à rendre leur

idée de Dieu, de même les livres grecs de l'Ancien Testament notent le côté spirituel des choses : l'esprit avait pour eux plus de valeur que le corps, renseignement moral plus de valeur que l'histoire. Pour saint Paul, la Loi et l'Ancien Testament représentent la « lettre »; le Nouveau, avec le Christ, représente l'« esprit ». Or la « lettre » donne la mort; tandis que l'« esprit » donne la vie. Cf. II Cor., ut, 6-7. On comprend Jusqu'à un certain point (pie des sectes (j'hérétiques aient pu abuser de la doctrine de saint Paul sur l'« esprit », pour rejeter totalement l'Ancien Testament comme oppose au Nouveau. En réalité, saint Paul ne marque pas une opposition entre les deux, mais la différence entre l'imperfection de l'image matérielle et la perfection de la réalité spirituelle.

A côté de ce sens typique, prophétique, si fécond pour expliquer la réalisation de certaines prophéties de l'Ancien Testament, on trouve chez saint Paul l'emploi de l'Écriture dans une foule d'autres sens mystiques ou spirituels, sur la dénomination desquels les auteurs anciens ne s'accordent point. Il est inutile, à notre avis, d'essayer de les classer sous une étiquette définie. Ce sont comme autant de cas d'espèce sur lesquels l'exégète doit prendre position en expliquant les épîtres. D'ailleurs, le fond de la théologie paulinienne n'est nullement Hé à cette manière d'utiliser l'Ancien Testament. Citons deux exemples caractéristiques de sens spirituel : I Cor., ix, 9, ci. I Tim., v, 18; et Rom., x, 18.

Dans le premier passage, la prescription du Deutéronome, xxv, 4 : « Tu ne muselleras pas la bouche du bœuf qui foule le grain », est apportée pour prouver que le prédicateur a le droit de vivre de son ministère. L'Apôtre ne fait pas seulement un rapprochement littéraire, en vertu de l'analogie; il est formel : « Est-ce scion l'homme que je dis ces choses, et la Loi ne les dit-elle pas aussi? Car il est écrit dans la Loi de Moïse : « Tu ne muselleras pas la bouche du bœuf qui foule le grain. » Dieu se met-il en peine des bœufs? N'est-ce pas absolument à cause de nous qu'il parle ainsi? Oui, c'est à cause de nous que cela a été écrit », t. 8-10; cf. I Tim., v, 18. L'Apôtre a bien l'intention de s'appuyer sur une autorité qui n'est point humaine, celle de l'Écriture. A ses yeux, la lettre n'épuise pas toute la signification ou tout l'enseignement donné par la Loi. Sans doute, il ne veut point dire que Dieu ne s'occupe en aucune façon des animaux, ce serait contraire à l'enseignement de l'Ancien Testament et à sa propre pensée, cf. Act., xviii, 24-25; mais que Dieu a caché sous la lettre un enseignement plus élevé, plus important pour les chrétiens, que le précepte matériel. On ne saurait parler dans ce passage d'adaptation ou accommodation littéraire; il y a là un véritable sens mystique ou spirituel.

En est-il de même du passage Rom., x, 18? La réponse est plus difficile. L'apôtre emprunte les paroles du ps. xix, 5 sans annoncer une citation ni invoquer l'Écriture; il fait d'ailleurs de même au t. 6 du même chapitre en citant librement le passage du Deutéronome, xxx, 11-12. Il se contente de dire : « Voici comment parle la justice qui vient de la foi. » Il semble bien que, dans ces deux passages, l'Apôtre aille jusqu'à la simple accommodation littéraire. Sans doute on peut objecter, pour le passage Rom., x, 18 : l'Apôtre volt dans le monde physique, dans les deux et les astres, l'Image du monde spirituel ou du monde chrétien; et les astres qui donnent leur lumière représentent les apôtres, la lumière du monde, cf. Matth., v, 14. Mais saint Paul a-t-il voulu pousser à ce point le figurisme? On ne saurait l'affirmer précisément, parce qu'il n'invoque point ici l'Écriture pour appuyer son affirmation; il se borne à en prendre les termes pour exprimer sa propre pensée.

Enfin, trouve-t-on chez saint Paul, à côté des passages tirés de l'Ancien Testament, des éléments provenant des *midraschim* ou commentaires juifs? La question, semble-t-il, doit être posée d'une façon plus large. Les idées et les traditions du judaïsme, en dehors de la Bible, ont-elles fourni à saint Paul des éléments se retrouvant dans ses épîtres, et présentés dans un but d'édification? L'examen des textes nous permet seul de répondre. En exposant la théologie de saint Paul, nous ferons les rapprochements qui s'imposent, il convient toutefois de mentionner ici quelques détails des épîtres offrant beaucoup d'analogies avec des traditions juives : a) La Loi promulguée par les anges, Gal., m, 19; cf. Flavius Josèphe, *Antiq.*, XV, v, 3; Philon, *De Somn.*, i, 143; *Jubilés*, i, 27; Act., vu, 53; Heb., n, 2. — b) Le « médiateur » entre Dieu et les hommes, Gal., m, 19; cf. Philon, *Vita Mosis*, in. 159-166; cf. *Lib.*, viii, 15; xn, 24. — c) Le rocher qui accompagnait les Hébreux dans le désert, I Cor., x, 4. Cf. *Targum* d'Onkelos. *lu Num.*, xxi, 18 sq.; *Bammidbar ftabba*, i, fol. 182b; article *Bock* dans le *Dictionary of the Bible* d' Hastings. D'après plusieurs interprètes, saint Paul ferait allusion à la légende rabbinique du rocher qui accompagnait les Hébreux pour leur fournir l'eau potable. Mais, en tout cas, si allusion il y a, l'Apôtre en spiritualise les données en montrant que le « véritable rocher était le Christ ». Cf. I Petr., m, 20-21. — d) Ismaël persécutant Isaac, Gal., iv, 29; cf. Gen., xxi, 9 sq. La Genèse ne dit pas qu'Ismaël ait persécuté Isaac; on trouve cette tradition dans *Bereschith Uabba*, i, 15. — e) Les noms des magiciens d'Égypte, Jannes et Jambres (ou Mambrès), II Tim., ii, 8 sq. Sur ce point, Origène se réfère à une tradition ou même peut-être à un apocryphe juif, *In Matth.*, P. G., t. xiii, col. 1637; voir éd. Lommel, t. V, p. 29; Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. iii, p. 403-405. La tradition rabbinique est consignée dans le *Targum de Jonathan*. In *Exod.*, vi, 11.

En toute hypothèse, ces allusions à des données extra-bibliques n'ont, aux yeux de l'Apôtre, que la valeur d'arguments *ad hominem*. Si saint Paul est parfois tributaire du rabbinisme pour sa méthode d'exégèse et la forme de son exhortation, il ne l'est point pour les idées essentielles de sa théologie. Sur ce point, il est aux antipodes du principe juif qui était « le salut par la Loi ». Il a sa doctrine propre du « salut par la foi dans le Christ » et, par suite, sa manière propre d'entendre l'Écriture. Pour lui, l'Ancien Testament a préparé le Christ. Il interprète donc l'Écriture à la lumière de son Évangile, évangile qu'il n'a point appris des hommes, mais qu'il doit à la révélation divine; cf. Gal., i, 11-12; rapproché de Marc., xvi, 22; Rom., xi, 25; xvi, 25; I Cor., n, 7; xv, 51; II Cor., v, 16; Eph., i, 9; m, 3-1, 9; Col., i, 26; n, 2; iv, 3. Sa manière d'entendre le plan divin dans l'Ancien Testament, d'y découvrir les preuves de sa thèse sur le salut est neuve et originale; elle fixe la direction et les grandes lignes de l'interprétation chrétienne pour l'avenir. Sur ce point, l'épître aux Galates et l'épître aux Romains sont deux documents de la plus haute importance.

4° *Influence de la pensée hellénique et du monde païen*. — La pensée hellénique et le monde païen ont marqué, à des titres divers, la pensée de saint Paul.

1. *La pensée hellénique*. — L'influence grecque se reconnaît dans son style et aussi dans sa dialectique. Sa manière de traiter les sujets, surtout dans l'épître aux Romains, rappelle la méthode de la diatribe stoïcienne. Cette méthode, en usage dans l'enseignement de la philosophie morale, tenait le milieu entre le dialogue et le traité. Cependant, la ressemblance n'est pas aussi frappante que plusieurs le croient. Voir

Bullman, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*; Lagrange, *Épître aux Romains*, introduction, p. i. m sq.; Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur*, p. 75 sq.; Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. i, p. 129.

Ses écrits de Sénèque (né l'an 3 ou 4 de l'ère chrétienne) contiennent un certain nombre de passages offrant des analogies, au moins verbales, avec les épîtres de saint Paul, comme aussi avec les évangiles et d'autres livres du Nouveau Testament. Faut-il conclure à une dépendance? D'abord, Sénèque, mort sous Néron, n'a pu avoir connaissance des écrits johanniques ni de l'épître aux Hébreux, et la dépendance, si dépendance il y a, serait donc plutôt du côté du Nouveau Testament. Mais, en ce qui concerne saint Paul, les passages invoqués sont souvent des expressions qui se trouvent déjà chez des écrivains antérieurs et surtout, la ressemblance est plutôt dans les mots que dans les idées. Le panthéisme matérialiste et l'absence d'une conception morale du péché placent les écrits de Sénèque et, en général, les doctrines stoïciennes trop au-dessous du christianisme, pour que l'on puisse parler d'emprunts ou d'influences directes. Les coïncidences verbales entre les écrits de saint Paul et ceux de Sénèque sont dues probablement à l'influence des milieux fréquentés à Tarse par l'Apôtre, une fois son éducation terminée à Jérusalem. Il dut connaître les méthodes de l'enseignement philosophique et retenir un certain nombre d'expressions courantes, par exemple la phrase ἐγὼ ἡδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδοῦμαι ὅπως. II Cor., xii, 15. Cf. Robertson and Plummer, *I Corinthians*, p. 84. 156, 167, 178, 195, 277. 377; Plummer, *II Corinthians*, p. 104, 106, 126, 139, 152, 153, 209, 259. Voir bibliographie à la fin de la section v. Mais il leur donne une signification beaucoup plus élevée, conforme à ses idées religieuses, qu'il tenait pour la plupart de l'Ancien Testament et de la tradition chrétienne et de ses révélations personnelles. Il serait facile de montrer que les idées essentielles du christianisme, chez saint Paul, sont inconciliables avec les doctrines stoïciennes. En effet, la conception de la divinité chez les stoïciens excluait celle de paternité divine en même temps que celle de providence et d'amour divin à l'égard des créatures; il n'y avait aucune place chez eux pour l'idée de salut et de sauveur. Leur doctrine sur la vie future était assez incertaine; dans celle de survivance. L'âme ne pouvait être que soumise à des changements et à des vicissitudes sans fin. guère plus enviables que les expériences de la vie présente. Si saint Paul emprunte des formules à cette philosophie, c'est donc un pur moyen d'expression pour traduire des idées différentes. On reconnaît l'influence de la philosophie stoïcienne principalement dans le discours à l'Aréopage. Act., xvii. Or, on voit clairement qu'il y a là un procédé oratoire plutôt qu'un emprunt doctrinal. Dans la première partie de son discours, 17-25. l'Apôtre enseigne l'existence d'un Dieu non seulement créateur de toutes choses, mais *distinct des créatures et transcendant*; dans la seconde partie, 26-29. en exposant les rapports entre Dieu et l'homme, il montre l'action de la Providence dans l'histoire et il arrive au salut par le Christ, f. 30-31. Avec une doctrine religieuse si nettement exprimée, il serait puéril de voir dans le 28 une doctrine panthéiste. En citant Cléanthe et Aratus, l'Apôtre use d'un procédé littéraire courant, mais sans compromettre l'intégrité de sa doctrine, et sans faire une concession qui aurait été dans le cas présent de fort mauvais aloi. Sur saint Paul et le stoïcisme, voir J.-B. Lightfoot, *Philippians*, p. 278 sq. : S. *Paul and Seneca*; W.-L. Davidson. *The stoic Creed*; Norden. *Agnostos Theos*; Rose, *Les Actes des apôtres*, p. 181; Jacquier, *Les Actes*

<to apôtres, introduction, p. cclxxi sq.; J.-W. Lightley, art. *Stoics*, dans *Dictionary of the apostolic Church*, t. II, p. 526 sq.

On trouve aussi parfois chez saint Paul, nous l'avons dit plus haut, la méthode d'exégèse judéo-alexandrine, qui offre des analogies avec celle de Philon el, de plus, l'Apôtre, dans l'épître aux Colossiens, f. 15-17, expose sa christologie en des termes puisés au vocabulaire philosophique et qui se trouvent, chez Philon, appliqués au *Logos*. Mais on ne saurait pour cela faire de saint Paul un disciple de Philon. Il a su exposer sa doctrine dans le langage qui convenait à ses lecteurs, mais il n'emprunte nullement ses idées à Philon, comme nous le verrons en étudiant sa christologie. On ne peut même prouver qu'il ait lu les écrits du philosophe juif, car les notions provenant de la philosophie platonicienne étaient largement répandues au I^{er} siècle. De même, saint Jean empruntera au judaïsme hellénistique le mot *Logos* pour en faire une application inconnue jusque-là; il s'en servira pour traduire la révélation faite par Dieu de son Fils, dans la personne historique de Jésus. De ces observations nous ne pouvons tirer qu'une seule conclusion : saint Paul avait une culture hellénistique assez profonde, jointe à un sens très développé de l'adaptation; il savait parler à chacun le langage qui lui convenait. Plus loin, en exposant les doctrines, nous ferons des rapprochements plus détaillés entre sa théologie et la philosophie de son temps.

2. *Les religions de mystères*. — Selon plusieurs critiques modernes, saint Paul devrait le fond de ses idées religieuses, au moins pour une bonne part, à l'influence de la piété païenne et des rites des religions de « mystères ». Tel serait le cas pour la notion de salut universel, d'union mystique au Christ; pour la valeur religieuse du baptême et de l'eucharistie; pour l'idée de Jésus, Fils de Dieu, mort pour le salut des hommes et assurant aux fidèles une immortalité bienheureuse. Saint Paul, associant la théologie juive à celle des « mystères » aurait créé un système religieux répondant aux aspirations des diverses races fondues dans l'unité politique de l'empire romain. Cette adaptation, ou plutôt cette transformation, aurait assuré la victoire du christianisme sur le paganisme. Que faut-il penser d'une telle conception des origines chrétiennes?

Il serait contraire à la vérité que de s'imaginer saint Paul ignorant les idées religieuses et les pratiques du monde païen et n'en tenant aucun compte. Mais il ne le serait pas moins que de le dépeindre puisant dans les aspirations de la piété païenne, ou dans les rites des religions de « mystères », les éléments essentiels de sa théologie.

Ces éléments essentiels sont : l'universalité du salut; — l'union au Christ principe de vie spirituelle et divine, et gage d'immortalité; — la mort du Christ cause du salut; — la fol. du baptême et l'eucharistie, conditions et moyens pour réaliser la vie du Christ dans le fidèle. Or, ces éléments se trouvent déjà dans l'enseignement de Jésus ou dans celui des apôtres avant saint Paul; et l'on peut même dire qu'ils ont leur germe dans l'Ancien Testament et le judaïsme. Les notions de salut universel, de vie et d'immortalité auprès de Dieu font déjà partie des doctrines de l'Ancien Testament et du judaïsme. Cf. *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 20« sq. Si l'on veut voir dans l'influence de l'hellénisme une préparation à la révélation chrétienne, il ne faut pas attendre l'époque de saint Paul pour en faire la constatation. Le livre de la Sagesse et l'enseignement de Jésus contenaient déjà des doctrines très précises sur le salut universel et la vie future Immortelle.

De plus, la croyance à la valeur salvifique de la

mort de Jésus faisait partie de la première catéchèse car saint Paul était en communion d'idées avec Barnabe et les autres apôtres, comme le montrent les c. xi et xv des Actes; cf. Act., II, IV. Il n'a point imposé cette doctrine à l'Eglise d'Antioche, dont il n'était ni le chef, ni même le personnage principal.

Le baptême et l'eucharistie remontent à Jésus. Saint Paul a pu en préciser le symbolisme et la valeur mystique, en un sens que n'avait point exposé la catéchèse primitive. Il y a été amené à la fois par les circonstances et par la révélation qu'il avait eue du Fils de Dieu, principe de sa propre vie spirituelle. En effet, l'idée d'une communication de vie divine faite aux chrétiens par Jésus-Christ, dès ce monde, se rencontre pour la première fois dans les épîtres de saint Paul. Mais elle était déjà dans l'enseignement de Jésus, puisque nous la retrouvons présentée comme telle par le quatrième évangile. Cf. Joa., XIV, 23; XV; cf. I, 12; ne 15-10; XX, 31. Il y a plus : l'idée d'union à Dieu, ou de vie intime auprès de lui, et dont il est la source, était déjà en germe dans l'Ancien Testament et elle n'était point étrangère au judaïsme. Cf. Ps., XXXV, 9; Is., LX, 1-5; Ps., XVI, 10; Prov., XV, 21; cf. Joa., I, I. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Introduction, p. CLXIV; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 136 sq.

Ainsi, pour donner raison à la thèse en question, il faudrait ou bien supprimer (l'Évangile avec la catéchèse première telle qu'elle se présente dans les Actes, ou bien supposer que ces deux sources du christianisme primitif ont été écrites sous l'influence de la doctrine paulinienne. Ni l'histoire, ni la critique ne légitiment une conclusion aussi radicale.

Cependant, en présentant le christianisme au monde gréco-romain, saint Paul a été obligé de se servir de la langue grecque. Or, une langue est aussi une manière de penser et de sentir. Pour exposer les doctrines et les pratiques religieuses, il a dû se servir de termes compris par les païens et exprimant des idées analogues. Ces termes, il ne pouvait les vider totalement de leur contenu, et il ne pouvait présenter les idées et les rites qu'en les substituant ou en les comparant à des croyances ou des pratiques offrant avec le christianisme quelque analogie. L'Apôtre avait trop le sens de la réalité pour négliger un tel moyen d'apostolat. S'il y a influence des religions païennes, c'est donc plutôt par contraste. S'il y a adaptation de la part de l'Apôtre, ce n'est qu'en substituant à des rites grossiers d'autres rites plus parfaits dans leur symbolisme et leur efficacité. Mais, de ce qu'il y a une analogie entre les rites païens et les rites chrétiens, il n'y a pas nécessairement pour cela dépendance. L'efficacité et la valeur religieuse de ces rites n'est pas la même dans saint Paul et les religions de « mystères ». Par exemple, supposons que saint Paul oppose au « salut » des mystères païens, Jésus le véritable « sauveur » du monde. Le salut dans les mystères païens n'est que la délivrance des dieux infernaux et des maux qu'ils infligent; il n'est point, comme dans saint Paul, une délivrance du péché et une garantie de vie; il n'a pas un caractère moral. En outre, ce salut cherché dans les mystères païens n'est point un salut universel; il ne peut atteindre tous les hommes, car le dieu d'où il émane n'est pas le Dieu de tous les hommes. Pour saint Paul, au contraire. Dieu est le Dieu unique, voulant le salut spirituel de tous les hommes et ayant réglé un plan en vue de cette fin. Entre le christianisme de saint Paul et les mystères païens, il y aura toujours la différence fondamentale qui sépare le monothéisme moral du polythéisme. En outre, lorsque l'Apôtre oppose les rites chrétiens aux rites païens, il entend opposer la puissance divine du Seigneur Jésus-Christ à la puissance des démons; cf. I Cor., X, 11-20. Que

les pratique!» païennes lui aient fourni parfois l'occasion de formuler le sens des rites chrétiens, ce n'est pas douteux. Il a même pu à ce moment en préciser le symbolisme et la valeur en ajoutant des données nouvelles à la prédication première des apôtres; par exemple en ce qui concerne le baptême, l'eucharistie, l'union mystique au Christ glorieux. En exposant chaque point de doctrine nous justifierons cette manière de voir. Mais chercher à expliquer l'esprit de saint Paul et le fond de sa doctrine par l'influence de l'hellénisme et des religions païennes est un parti pris inconciliable avec les éplâtres et les Actes.

1° *Catholique**. Hose, *Lr. Actes <lt. apôtres*, Paris, 1905; S. Prolin, *Grnécr dr la /tenséc dr saint Paul*, dans *Hrni/e augustinienne*, 1908. p. 102; HeinUch. *Dcr Einfluss Philo* au/ die atteste chrisUPhc Exegesc*, Munster-cn-W., 1908; Durand, art. *Exégèse*, dans le *Dictionnaire apologétique*, l. i. col. 1815, 191 l; P. BntiHol, *Saint Paul*, dans *h. Correspondant*. 10 avril 1911. p. 3 sq.; E. Jacquier, *nrt.Afys-tires païen* et saint Paul*, dans le *Diction. a/tal.*, t. in, 1916; M.-J. luigrangc. *Épttre aux Romains*, rd. 1916 (noir sur le baptême, p. 119-152); A. Stelninann. *Die Apostelgeschichte*, dans *Die heilige Schrift des Xeurii Testaments*, Bonn, 1921; A. Wikcnlinujwr, *Die Apostelgeschichte und ihr Grschichtsvcrtr*, Mun.-cn-W.* 1921, dans *Sruteslamcnllliche Abhandlungcn*, t. vm, p. 3-5; Van Strvknisc, (ünrrlynck, *Commentarius in Actu* apostolorum*, Bruges. 1923; E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926; B. Alio, *lx* dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences philosophiques* et théologiques*. t. xv, 1926. p. 5-31; Pirot, art. *Actes des apôtres* dans le *Supplément au Dictionnaire de la Hibr*, 1926; A* Wikenhauser, *Die Chrislismgstik des heil. Paulus*, dans les *Riblishe Zeit/ragcn*, XIP sér., focs. 8-10, Munster-en-W.. 1928; M.-J. luigrange, *lx judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.

2° *Non catholiques*. — Hirschfrld, *llalachische Excgsc*, Berlin, 1810; Hagudlsche Excgsc. Berlin, 1817; W. Bâcher, *Die Agada dcr Tannaiten*, Strasbourg, 1881; *Die Agada drr palestiniichen Amorâcr*, Strasbourg, 1892; l.. DobsCIIÛtz, *Die rin/ache liibch xcgrsc drr Tannatm*. Halle, 1893; J.-B. Ughtfoot, *S. PauTs Epistle to the Philippians*, 12e éd., Londres. 1S96; Schwartz, *Die hcrmrnculische Analogie*, Vienne, 1897; Thackeray, *The relation of S. Paul tocontemporary Jewish thought*, Londres. 1900; Schwartz, *Dcr hcr-niccutisrhe Syllogismus*, Vienne. 1901; *The jewish Encyclopedia*, art. *Middot, Midrash*, t. vm, New-York et Londres, 1901; W.-L. Davidson, *The Stoic Creed*, Fdiinlmrg, 1907; J. (ivfTcken, *Kynika und Vertvandlrr*, Heidelberg, 1909; Ed. Norden. *Die antlkc Kunstpsa*, lx*ipzig, 1909; Huitmanu, *Dcr Silil drr paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Gœttingue, 1910; BonhöfTcr, *Epiklrr und dus Xcur Testament, Versuche und Vorarbeiten*, l. x, Giessen, 1911; G. Wendland, *Die hcllenisch-râmische Kultur*, Tubinguc, 1912; Ed. Norden, *Agnosias Theos, Untrrsuchungen zur Eormen-Geschlchte religidser Retie*, Leipzig, 1913; Clemen, *Dcr Ein/hiss dcr Mystricnreligionrn auf da* atteste Christrntum*, Giessen, 1913; Kennedy, *S'. Paul and the mystery religions*, Londres, 1913; Th. Wilson, *S'. Paul and paganism*^ Édimbourg, 1927.

IL LA CONVERSION. La hévilaiion du Fils de l)n:u. — 1° Le fait de la conversion. 2° Les effets de la conversion: la révélation du Fils de Dieu. 3° Les autres révélations.

1° *Le fait de la conversion*. — La conversion de saint Paul a été, sans contredit, l'événement de sa vie le plus important et le plus fécond en résultats religieux et doctrinaux. Sur le chemin de Damas, l'Apôtre a vu et entendu le Christ ressuscité, Il a reçu la révélation du Fils de Dieu et.cn même temps, sa mission d'apôtre des gentils. Act., ix, 5 sq.; xxvi, 11 sq. ; Gai., i, 15-16. Il y n donc pour l'historien et le théologien un intérêt capital à déterminer, d'une part, les causes de cette conversion et à saisir, d'autre part, l'influence de cet événement sur la formation de la théologie paulinienne.

Le livre des Actes nous donne trois relations de la conversion de saint Paul : la première sous forme de simple récit, Act., IX, 1-19; les deux autres sous forme de discours prononcés par saint Paul. Act., xxn*

5-16; xxvi, 12-20. Ces trois relations concordent sur tous les points essentiels. Si elles diffèrent, ce n'est que sur des circonstances extérieures au fait lui-même, détails concernant les impressions éprouvées par les compagnons de l'Apôtre. Ces différences ne portent point atteinte à la réalité du fait. Voir Pral, *La théologie de saint Paul*, t. r, i- édil., p. 16, note.

Ceux qui rejettent la valeur historique de ces relations s'appuient avant tout sur des raisons d'ordre philosophique; ils nient la possibilité du surnaturel et l'intervention de la Providence dans le gouvernement des choses.

En dehors de l'école hollandaise, représentée par van Manon, articles *Old Christian literature, Paul, Philemon, Philippians*, dans *Encyclopedia biblica*, et qui regarde les écrits et les doctrines de saint Paul comme un produit du n- siècle, on peut ramener à deux tendances ou deux classes les opinions des historiens sur la conversion de l'Apôtre.

Les uns voient dans sa conversion et sa doctrine le résultat d'un long travail intérieur, aboutissant par une *évolution naturelle*, à une crise psychologique faussement interprétée par l'auteur des Actes et par saint Paul lui-même. L'Apôtre aurait déjà été chrétien à son insu avant la vision du chemin de Damas. Les auteurs qui proposent cette explication réduisent la conversion de saint Paul aux proportions d'un fait purement naturel. Parmi eux, on peut citer Holston, *Dus Evangelium des Paulus*; Pfeleiderer, *Dcr Paultnismus* et, en général, tous ceux qui substituent, à l'action de la Providence, l'évolutionnisme rigide dans l'explication des origines chrétiennes. Voir ITat, *La théologie de saint Paul*, t. n, 1929, p. 571-572.

A ce groupe peut se rattacher Deissmann, *Paulus*, niais avec cette différence* que l'auteur ne se prononce point aussi catégoriquement contre le caractère miraculeux de la vision. Il constate que les apparitions et les révélations dont parle l'Apôtre aboutissent à ces formules : « Dieu a révélé son Fils en moi », ci. Gal. r i, 12. 15; « le Christ vit en moi... », cf. Gal., n. 20; Phil., i, 21 ; i Thess., ni. 18. La conversion aurait été préparée par les expériences et les déceptions du jeune pharisien s'efforçant vainement d'atteindre l'idéal de sainteté <lt;u'il avait conçu en lisant les livres saints. A l'expérience religieuse de l'Apôtre, il faudrait joindre la connaissance qu'il avait déjà acquise de Jésus, tout en persécutant ses disciples. Par suite, il ne faudrait pas dire « la christologie » de saint Paul, mais ses « expériences et ses révélations du Christ ». Le Christ spirituel, vivant et présent, n'appartient point pour lui au passé; il est une réalité, une puissance du présent, une « force » qui agit en lui.

Au deuxième groupe de critiques appartiennent tous ceux qui admettent un *revirement subit* dans la vie de l'Apôtre.revirement occasionné par la révélation du chemin de Damas. Cette interprétation est seule conforme aux données des Actes et de l'éplre aux Galates. L'idée d'une lente évolution psychologique est inconciliable avec ces documents. Cf. Ad., ix, 1 : « Paul respirant encore la menace et la mort contre les disciples du Seigneur... »

Toute la question se réduira donc à Interpréter le fait même de la vision. Les rationalistes diront que saint Paul a été halluciné, qu'il est visionnaire dans sa conversion et jusque dans ses raisonnements ». Lolsy, *Ppttre aux Galates*, p. 11. Ils chercheront dans la psychologie des névroses l'explication de son génie et de sa personnalité. Saint Paul reconnaît sa faiblesse* son Infirmité, Gai., iv, 13-11. il déclare qu'il y a une « épine dans sa chair ». 1l Cor., xi?, 7 sq., qu'il y a là un contraste avec les dons de Dieu et la grâce qui le rend capable d'accomplir son œuvre. Les critiques radicaux voient dans cette faiblesse même la cause de son

succès et de sa force. Interprétant faussement le passage de l'épître aux Gâtâtes, iv, 14, ils cherchent jusque dans l'épilepsie l'explication de son tempérament d'apôtre cl de son action surnaturelle. Cf. James Stalker, art. *Paul*, dans *Dictionary of the apostate Church*, 1, u. p. 155. Étrange aberration! Expliquer le génie surnaturel de l'Apôtre par une infirmité, quelle quelle soit, considérée par lui-même comme une entrave et une humiliation, est un défi porté au simple bon sens.

Les exégètes catholiques, avec tous ceux qui croient à l'intervention de la Providence dans le gouvernement des choses, attribuent la vision et la conversion de saint Paul à une influence surnaturelle, à un miracle. Cette interprétation est exigée par les documents qui relatent le fait; le caractère surnaturel de l'événement se dégage de tous les récits. Elle est exigée également par le revirement brusque et durable survenu dans la conduite de l'Apôtre; parmi ceux qui ne veulent point admettre le miracle, beaucoup avouent que la conversion et l'œuvre de saint Paul sont inexplicables. En effet, les résultats d'ordre religieux et moral, fruits immédiats de la prédication, spécialement les miracles, témoignages de l'Esprit-Saint, Gai., in, 5; puis l'établissement du christianisme dans le monde, la transformation religieuse et morale d'une multitude d'âmes, voilà autant de marques du divin, échappant aux misérables explications du psychologue ou de l'historien des religions ».

Toutefois, ce n'est point diminuer l'action de la Providence que de rechercher quelles causes, quelles influences elle a mises en jeu pour arriver à ses fins. Ne pourrait-on pas reconnaître une préparation négative à la conversion de l'Apôtre dans un besoin profond de justice et de sainteté que la Loi était Impuissante à satisfaire? En traitant, plus loin, de l'impuissance de la Loi, et même de son rôle néfaste, d'après saint Paul, nous verrons que l'Apôtre s'était probablement, dès avant sa conversion, posé le problème de l'origine psychologique du péché, et s'était demandé quel était le remède à l'état de faiblesse où se trouvait actuellement la nature humaine, au point de vue moral. Mais l'idée ne lui était jamais venue de rejeter la Loi comme un fardeau embarrassant. Il y était, au contraire, resté fermement attaché Jusqu'au jour où la révélation du Christ lui avait montré le salut. Cf. Gai. m; Rom., m, iv, vu; I Cor., xv, 5G.

On peut voir aussi une préparation indirecte à la conversion de l'apôtre, dans la connaissance que le persécuteur avait acquise de Jésus et de son Évangile, en s'efforçant d'étouffer le christianisme naissant, Nous le voyons mêlé au groupe d'hellénistes qui disputent avec saint Étienne; cf. Act., vi, 8-10; vu, 58; vin, 3, Dès ce moment, il a une certaine connaissance des doctrines et des pratiques du christianisme, spécialement de la mort et de la glorification du Christ. Il sait ce que les chrétiens enseignent sur Jésus : sa vie surhumaine, ses miracles, ses doctrines. Il entend saint Étienne dire à ses derniers moments : « Je vois le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu... », « Seigneur Jésus, recevez-mon esprit! ». Les chrétiens regardaient Jésus comme le Fils de Dieu. Lui-même s'était donné comme tel pendant sa vie. Une fois ressuscité, il était pour les chrétiens « le Seigneur » ; on lui appliquait les psaumes n et ex. Paul devait avoir quelque connaissance de ces notions. Mais il regardait de telles doctrines comme des blasphèmes, comme un scandale pour les Juifs, et il frémissait de colère dans son âme de pharisien.

Peut-on aller plus loin et présenter le jeune Paul comme sollicité par des appels divins auxquels il ne répondait point? Le coup décisif de la grâce n'en serait ni moins efficace ni moins fécond. Corneille de

Lapierre nous dépeint le jeune persécuteur résistant aux premières sollicitations de la grâce : *In Ad.*, jx, 5; cf. xxii, 10; xxvi, 11 : *Innuit Christus Paulum hactenus contra se quasi stimulum calcitrasset : stimulis enim miraculorum sanctitatis et disputationum sancti Stephani ac adhortationum sancti Iarnaba (ut habet ejus vita) crebro Christus pupugerat mentem Sauli, ut in se crederet... Porro durus conscienliis peccantis stimulus est, ipse ejus remorsus et oblatratio... Nunc dubium hunc conscienliis stimulum non raro Saulum sensisse*, éd. Vivis, t. xvn. p. 212. Getl's interprétation du *stimulus* est admise par Salmeron, Beelen, Palrizzi, Mcnochius; mais elle est rejetée par Knabenbauer, Prat, Jacquier, car un certain nombre de passages paraissent bien contredire cette explication : saint Paul affirme en même temps sa bonne foi et son dévouement entier à la cause du judaïsme; cf. I Tim., i, 13; Act., xxvi 9; Gal., i, 11; Act., xxvi, 19; il se croyait obligé de persécuter l'Église de Dieu. Le passage invoqué, Act., xxvi, 11, ne ferait point allusion à une lutte psychologique dans l'âme de l'Apôtre. L'application de ce proverbe reviendrait à ceci : « Il te serait préjudiciable et inutile de résister à l'appel que je t'adresse en ce moment, ou de lutter contre moi et mon Église. »

Quoi qu'il en soit, toute explication qui veut sauvegarder la vérité des textes, et être recevable, doit présenter la conversion de l'Apôtre comme un passage soudain du pharisaïsme le plus militant à l'évangile du Christ.

2° *Les effets de la conversion : la révélation du Fils de Dieu.* — Dans quelle mesure la révélation du chemin de Damas a-t-elle contribué à la formation de la doctrine de saint Paul? L'Apôtre ne le dit pas. Mais en déclarant : « Il a plu à Dieu de révéler son Fils en moi », Gal., i, 15-16, il fait clairement allusion à cet événement. Il a donc, à partir de ce moment, la certitude que Jésus, celui qui persécutait et dont il connaissait l'histoire, est vraiment le Fils de Dieu, qu'il est vivant, ressuscité et glorieux. Seigneur, participant à la puissance divine, chef des chrétiens, c'est-à-dire de l'Église de Dieu, et (puisque c'est en lui et non dans le judaïsme qu'il faut chercher le principe de la justification, du salut et de la vie spirituelle, ou vie mystique intérieure.

Ainsi « la révélation du Fils de Dieu » ne se borne point à la connaissance de la filiation divine; elle porte surtout sur l'idée de Fils de Dieu, principe de salut et de vie spirituelle. L'Apôtre est éclairé non seulement sur la notion fondamentale de filiation divine », mais encore et surtout sur l'action salvifique du Christ glorieux ; Jésus, par sa mort volontaire, a sauvé l'homme; par sa résurrection il est devenu principe de vie; c'est donc en lui seul qu'il faut chercher le salut et la vie. Cette doctrine essentielle de l'enseignement apostolique s'impose à l'esprit de l'Apôtre grâce à l'apparition surnaturelle de Jésus ressuscité; saint Paul devient un témoin de sa gloire et de son action divine; il le reconnaît comme Seigneur, comme chef de l'Église qu'il persécute; comme la tête d'un organisme vivant, dont les chrétiens sont les membres; enfin, comme principe de salut pour tous les hommes, puisqu'il reçoit la mission de prêcher ce salut aux païens : « Je t'envoie pour leur ouvrir les yeux, afin qu'ils se tournent des ténèbres à la lumière, et de la puissance de Satan à Dieu, pour qu'ils reçoivent par la foi en moi, le pardon des péchés et l'héritage avec les sanctités. » Act., xxvi, 18. Dès ce moment, saint Paul est déjà en possession des éléments essentiels de sa doctrine : le salut par la foi dans le Christ, Fils de Dieu, à l'exclusion de tout autre moyen. Cette révélation contenait implicitement l'inutilité de la Loi, à laquelle l'Apôtre se trouvait arraché par la vision

même. Ainsi les côtés positif et négatif de sa doctrine lui sont déjà acquis dès le premier moment de sa vie d'apôtre. Il est en possession de son « évangile » et il pourra dire en toute vérité que cet évangile « n'est pas d'un homme », qu'il ne l'a « ni reçu, ni appris », mais qu'il le tient « d'une révélation de Jésus-Christ ». Gai., i, 12, Il n'aura plus qu'à en faire l'exposé ou, pour ainsi dire, la théorie, au furet à mesure que les circonstances l'exigeront. Ces développements se rattacheront à divers moments de son apostolat : le rôle de la Loi sera exposé à l'occasion de la crise galat; la doctrine de la justification et du salut de l'homme formera la partie essentielle de l'épître aux Romains; les développements de la christologie trouveront place dans les épîtres de la première captivité.

Les historiens qui se réclament de la méthode dite de l'histoire des religions, c'est-à-dire de l'évolutionnisme rigide appliqué à l'origine et au développement du christianisme, cherchent dans les mythes païens l'origine de la foi de saint Paul au Fils de Dieu, mort et ressuscité pour le salut de tous les hommes. Voir E. Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. m, col. 966; A. Schweitzer, (*ieschichte der paulinischen Forschung*; C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das atteste Christentum*; Burlon Scott Easton, *The pauline Theology and Hellenism*, dans *Amène, joarn. of theology*, t. xxi, p. 358; Bartmann, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*; Mangelot, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, dans la *Revue du clergé français*, t. lxxxiv, 1913, p. 1-32, 257-289; Lagrange, *Le sens du christianisme*, p. 269; *L'école du syncrétisme judéo-païen*; *L'épître aux Romains*, éd. 1916, p. 17; A. Wikenhauser, *Die Christumystik*, p. 92 sq.

S'il y a entre les dieux soutirants, morts et ressuscités du paganisme, et Jésus-Christ mort et ressuscité pour sauver les hommes, certaines analogies, elles sont beaucoup trop vagues et lointaines, pour que l'on puisse songer à une dépendance, soit par emprunt direct, soit même par réaction de la part de saint Paul. Allis, Osiris et les autres personnages mythologiques mis en avant ne sont pas, au temps de saint Paul, des dieux morts et ressuscités. En outre, comme l'ont fait remarquer Schweitzer, Jacquier et Lagrange, le syncrétisme que l'on rapproche du christianisme est une construction artificielle faite d'éléments empruntés à diverses religions, mais qui n'a jamais existé telle quelle au i^{er} siècle; la thèse syncrétiste s'appuie sur un anachronisme.

En outre, les souffrances des dieux païens, et c'est le point essentiel, ne sont point supportées en vue du salut des hommes, ni regardées comme utiles pour ce salut. Bien plus, la notion même de salut diffère essentiellement chez saint Paul et dans les religions païennes. Le mot σωτηρια, au sens eschatologique, ne se rencontre que dans la littérature hermétique, tout au plus au i^{er} siècle après Jésus-Christ. Dans les hymnes orphiques, le sens des mots « sauveur », « sauver », est très vague, et cette littérature ne date point d'avant Père chrétien. Dans les mystères païens, le salut consiste à échapper aux périls de l'enfer, c'est-à-dire aux embûches des esprits infernaux, non à recevoir le pardon et à être délivré du péché avec ses suites. Chez les païens, on cherche à se rendre favorable la divinité pour traverser sain et sauf les périls qui attendent l'âme après la mort; tandis que, chez saint Paul, on se libère du péché, et on évite ainsi la condamnation, la perle, la mort. La doctrine de l'Apôtre a une portée morale qui ne se rencontre pas chez les auteurs païens et qui vient en partie de l'Ancien Testament.

D'autre part, l'idée mystique de participation à la vie d'un Dieu sauveur n'est pas un emprunt aux

cuites d'Adonis et de Mithra; car la ressemblance ne s'étend ni à la conception du salut, ni à son mode de réalisation. Le point essentiel de la doctrine paulinienne, c'est-à-dire la foi en Jésus crucifié, Fils de Dieu, envoyé par son Père pour sauver l'humanité par sa mort rédemptrice, est une conception étrangère au paganisme.

S'il fallait rechercher les antécédents des doctrines pauliniennes, on trouverait déjà la notion de Fils de Dieu dans l'Ancien Testament. Le Messie avait été proclamé par Dieu « son Fils », engendré par lui; Ps. il, 4, 7-8; cf. Ps. ex. Puis, Jésus lui-même s'était révélé Fils de Dieu Matth., xi, 25-30 – Luc., x, 21-24. Ce passage des synoptiques sur les rapports entre le Père et le Fils suppose une tradition riche en enseignements christologiques. Ces enseignements devaient fournir le thème du IV^e évangile, cf. Joa., xx, 30-31; Joa., x, 34, où la notion de Fils *propre* de Dieu est rattachée à l'Ancien Testament. Ps. lxxxii (héb.). 6-7. Ainsi, Jésus-Christ réalisait aux yeux des chrétiens les prophéties de l'Ancien Testament. La notion de Fils de Dieu est insinuée dans les discours de saint Pierre. Act., ii, n; cf. Matth. xvi, 16-17; xxii, 41-46, et parallèles; xxvi, 63-61. et parallèles. Saint Paul la mettra plus en relief dans sa catéchèse. Nous sommes ici sur un terrain plus solide qu'en cherchant dans certains rites d'initiation l'origine de cette notion.

L'idée de la mort salvifique du Christ pouvait avoir son origine dans la doctrine juive de l'expiation. Puis, cette mort avait été prédite dans Isaïe, i. n-un, prophétie exposée dans l'enseignement des premiers apôtres; cf. I Petr., ii, 21-25. Surtout, Jésus avait attaché à sa mort cette signification, qui fut dès le commencement un article de la foi chrétienne. Cf. Marc., x, 45 (Matth., xx, 28); Marc., xiv, 24 (Matth., xxvi, 28). Saint Paul, déjà avant sa conversion, avait pu avoir quelque connaissance de cette doctrine, tout en la repoussant comme blasphématoire, injurieuse à l'égard de Dieu et du Messie. La révélation sur le chemin de Damas la lui fit accepter comme vraie, en lui faisant connaître d'une manière expérimentale le Christ et son œuvre de salut. Plus tard, ses relations avec les chrétiens et de nouvelles révélations lui en feront comprendre toute la portée. Il la rattachera alors à l'Ancien Testament, comme avaient fait les premiers apôtres, I Cor., xv, 3; Luc., xxiv, 25-27; I Petr., ii, 21-25.

3° *Les autres révélations.*—Les révélations de l'Apôtre ne se bornent pas à celle du Fils de Dieu avec ses conséquences. Il déclare. II Cor., iv, 6 : « Il (Dieu) a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire de Dieu, dans la face (ou : la personne) du Christ »; cf. I Cor., ii, 10 sq. : « C'est à nous que Dieu a révélé ces choses (la sagesse chrétienne, l'évangile du Christ) par son Esprit. » Ces deux textes visent la prédication chrétienne; les vérités enseignées par saint Paul et les autres prédicateurs ne sont point une sagesse humaine, elles viennent de Dieu qui les a révélées par l'Esprit-Saint. D'ailleurs, Jésus avait promis à l'apôtre d'autres révélations. Act., xxvi, 16 : « Je te suis apparu pour te constituer ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai encore; » cf. Act., ix, 15 sq. et xxii, 15. L'Apôtre fait sans doute allusion aux paroles que Jésus lui fit dire par l'intermédiaire d'Ananie, cf. Knabenbauer, *Actus apostolorum*, p. 117; mais il a aussi conscience d'avoir reçu du Christ ou de l'Esprit d'autres révélations. Au Temple de Jérusalem, Act., xxii, 18, i) fut « ravi en esprit et vit le Seigneur »; au commencement de sa première mission, il fut « ravi dans le paradis et entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de révéler »,

11 Cor., xn, -l; · une révélation · le détermina à monter à Jérusalem pour y exposer son évangile. Gai., n, 2. Au cours de la deuxième mission à Troas, Il eut une vision qui le détermina à passer en Macédoine, Act., xvi, 10; il en eut une autre à Corinthe, où le Seigneur lui dit : « Sois sans crainte, mais parle, et ne te tais point. Car je suis avec toi, et personne ne mettra la main sur toi pour te faire du mal; car j'ai un peuple nombreux dans cette ville. » Ad., χvπi, 9-10. A la fin de la troisième mission. L'Esprit-Saint l'assure que des chaînes et des persécutions l'attendent. Act., xx, 23; cf. xx!, I. Enfin, pendant sa captivité à Césarée, le Seigneur lui apparaît et lui dit : « Courage! de même que tu as rendu témoignage de moi à Jérusalem, il faut aussi que tu me rendes témoignage à Borne. ■ Act., xxiii, 11.

Ainsi, l'Apôtre avait conscience, non seulement d'avoir reçu de Dieu son évangile ou sa doctrine, mais d'être éclairé et guidé par lui dans son apostolat, d'accomplir son œuvre sous l'action de l'Esprit-Saint (cf. Act., xm, 9), de recevoir d'en haut les révélations et les impulsions divines qui seules faisaient sa force et son succès.

Voir bibliographie à la fin de la section m, col. 236 l.

III. Dr. LA CONVERSION AU CONCILE DE JÉRUSALEM. La catéchèse. — 1° Expérience et réflexion. 2° Contact avec les milieux chrétiens après la conversion. 3° Première mission : la catéchèse.

1° *Expérience et réflexion.* — Des sa conversion saint Paul possède les éléments essentiels de sa doctrine. A Damas, il se met « aussitôt à prêcher dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu*, à démontrer aux Juifs « qu'il est le Christ ». Act., ix, 20, 22. Il parle « avec assurance au nom du Christ ». « au nom du Seigneur ». Act., ix, 26-28. Dès le commencement de son apostolat, le Christ est l'objet essentiel de sa prédication : Jésus est Fils de Dieu, Messie glorieux; c'est en son nom, par son autorité qu'il faut prêcher l'Évangile. L'Apôtre s'applique moins à exposer l'œuvre de Jésus pendant sa vie mortelle, qu'à le présenter comme ressuscité, comme le Seigneur glorieux exerçant son action sur les fidèles et sur l'Église. Toutefois, il importe de le remarquer, saint Paul n'oppose jamais le Christ glorieux au Christ historique. Le texte qu'on invoque souvent pour soutenir cette thèse. Il Cor., v, 16, n'a point la portée qu'on veut lui donner. D'après ce passage, le Christ est mort « pour tous », puis il est ressuscité pour eux et devenu principe de vie, *non selon la chair, mais selon l'Esprit*. Ou on peut l'entendre encore : la notion que saint Paul avait du Christ avant sa conversion, *notion charnelle*, s'est évanouie avec les préjugés du pharisaïsme pour faire place à une notion qui n'est *point selon la chair*; cf. Gal.» i, 13; I Tim., i, 13. En tout cas, saint Paul reconnaît non seulement la réalité, mais l'efficacité de la vie et de la mort de Jésus dans l'ordre du salut; seulement la personne du Christ est désormais pour lui une réalité d'ordre spirituel et transcendant.

Entre le t. 20 et le f. 22 du c. ix des Actes, il y a une nuance significative qui marque probablement un changement de situation. Au t. 20, les premières déclarations de l'Apôtre excitent surtout la surprise, tandis qu'au t. 22 il est plein de courage et confond victorieusement les Juifs de Damas, leur démontrant que Jésus est le Christ ». Dans le premier cas, il s'agit vraisemblablement d'un simple exposé; dans le second, on a l'impression d'une argumentation en règle avec toutes les ressources tirées de l'Écriture et de la dialectique. C'est entre ces deux versets qu'on place vraisemblablement le séjour en Arabie mentionné Gai., i, 17. Après ce séjour dans la solitude, l'Apôtre revenu à Damas, y parle avec plus de maîtrise et de

maturité, et il y accomplit un ministère assez prolongé, t. 23, ημέρα ἰκανή.

Que fit saint Paul en Arabie? Nous n'avons aucun renseignement explicite sur ce point; l'Apôtre mentionne le séjour uniquement pour marquer l'indépendance de sa mission. Mais il dut se préparer par la réflexion et la prière à remplir sa mission d'apôtre; il dut recevoir du Seigneur une connaissance plus profonde de l'Évangile; cf. Gai., i, 12; Eph., m, 3. L'interprétation probable que nous avons donnée de Act., ix, 20, 22, fournit un point d'appui à cette hypothèse, proposée par Knabenbauer, *In Act.*, p. 170, et Comely, *In Gal.*, p. 108. On peut se le figurer se livrant au travail de la réflexion sous l'influence de l'Esprit-Saint, pénétrant le sens de l'Ancien Testament, y découvrant, à l'encontre de l'exégèse judaïque, le plan divin de salut par la foi en dehors de la Loi, esquissant dès ce moment une histoire religieuse de l'humanité d'accord avec le fait de l'Évangile ou le salut chrétien.

Mais il semble (pie la question soit plus large. Le travail de la réflexion chez l'Apôtre ne saurait se limiter à un moment de sa vie. Avant le sentiment de la réalité, marque des intelligences fortes et des hommes d'action, il a développé et adapté en quelque sorte aux divers milieux, au cours de son apostolat, les principes chrétiens déposés en lui par ses premières révélations. On s'en convaincra facilement en examinant les motifs qui l'ont poussé à écrire ses épîtres, et en ont déterminé le caractère et le contenu. A chaque catégorie de lecteurs, il parle le langage qui convient, il expose les doctrines exigées par leur situation et leurs besoins religieux. Par exemple, il reconforte les Thessaloniciens, non seulement en leur rappelant les principes fondamentaux de l'Évangile sur le salut chrétien, mais en s'appuyant parfois sur des traditions de l'apocalyptique juive. Il adresse aux Galates une apologie indignée de son ministère et de son évangile. Il envoie à l'Église de Corinthe les réponses à de multiples questions de foi, de morale et de discipline, en y mettant les nuances doctrinales exigées par chaque cas. Aux Romains, il expose la doctrine du salut par l'Évangile » en apportant des arguments suggérés par sa connaissance du monde juif et du monde païen. Aux Colossiens, il prouve la dignité divine du Christ et son empire souverain, compromis dans l'esprit de certains fidèles par des spéculations sur les puissances ». Dans l'épître aux Ephésiens, il fait une synthèse du plan divin de salut et expose les devoirs de vie spirituelle qui en découlent. A Timothée et à Titus, il donne des instructions pour l'organisation et le gouvernement des Églises dont ils ont la charge. Tour à tour missionnaire, apologiste, moraliste, théologien, philosophe, il ne perd jamais de vue la réalité, il vise toujours à l'action religieuse, et celle action conditionne en grande partie ses développements théologiques. Aucune de ses lettres n'est un traité abstrait, toutes sont des moyens d'apostolat destinés à réaliser la vie religieuse. C'est donc l'histoire qui expliquera non l'origine, mais la variété et les nuances des doctrines exposées dans les épîtres. D'ailleurs, il n'est pas possible de préciser, dans ces développements doctrinaux, ce que l'Apôtre doit à des révélations directes ou au travail de la réflexion. Il suffit au théologien de savoir que les épîtres sont inspirées — ce qui ne veut point dire « révélées » dans tout leur contenu — et qu'elles renferment renseignement authentique de l'Esprit-Saint.

2° *Contact avec les milieux chrétiens après la conversion.* — A lire certains passages des épîtres, on serait tenté de conclure que saint Paul ne doit rien ou presque rien à la tradition chrétienne primitive : « L'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme; je ne l'ai ni

reçu ni appris d'un homme, mais par révélation de Jésus-Christ. » Gai., i, 11. i) faut entendre surtout par là les éléments essentiels ou le principe de son évangile : on est sauvé par la foi dans le Christ, indépendamment de la Loi. En d'autres termes, le christianisme est une religion autonome et universelle. Pour en devenir membre, il n'est point nécessaire de passer par le judaïsme. Jésus ne s'était pas prononcé explicitement sur cette question, mais il avait énoncé des principes et prédit un avenir du « royaume de Dieu » qui faisait pressentir une rupture définitive avec le judaïsme. Cette rupture, saint Paul devait la consommer. La révélation du « Fils de Dieu » lui avait appris non seulement la dignité du Christ, mais lui avait montré du même coup toute la portée de son œuvre avec les conséquences qui en découlaient. Les autres révélations — nous les avons mentionnées plus haut, col. 2354 — apparaissent surtout comme des inspirations du moment, guidant l'Apôtre dans son apostolat et sa conduite. Il est impossible de déterminer à quel point elles ont influé sur le développement de sa pensée.

Cependant, dans plusieurs passages, l'Apôtre se réfère au Seigneur comme source, et cela pour appuyer des doctrines ou des faits appartenant à la tradition première des apôtres; cf. I Cor., xi, 23; I Thess., iv, 15; I Cor., vu, 10-11. Parfois, il fait appel à la tradition elle-même; cf. I Cor., xv, 1-3, 11; I Thess., i, 9-10; cf. Act., n. m, x, 34-13. Ainsi, tout en reconnaissant l'indépendance de la mission de saint Paul, il a intérêt à rechercher dans quelle mesure ses rapports avec les milieux chrétiens, après sa conversion, ont pu être pour lui une source de renseignements. On répondra ainsi à cette question : A-t-on le droit d'opposer saint Paul à la tradition apostolique primitive? Ne doit-on pas plutôt le considérer comme représentant, dans une certaine mesure, cette même tradition?

Saint Paul, après sa conversion, a dû recevoir de la tradition apostolique primitive des renseignements sur la vie, les miracles, les discours de Jésus, la cène, la passion. En effet, il a été en contact avec des disciples et des historiens de Jésus appartenant à la première génération chrétienne, saint Luc et saint Marc. Nous le voyons prêcher à Antioche, dans l'Eglise naissante, sous la conduite de Barnabé; cf. Act., xi, 25-26. Il n'innovait point, car il n'avait point l'autorité pour cela, n'étant, aux yeux des chrétiens d'Antioche, ni le chef, ni même le personnage principal de cette Eglise. Il ne faisait donc que continuer une œuvre déjà commencée, que marcher dans un sentier déjà tracé. En effet, des hommes venus de Chypre et de Cyrène avaient prêché le Seigneur Jésus aux Grecs, Act., xi, 20; alors Barnabé, venu de Jérusalem, s'en était réjoui et avait continué cet apostolat en compagnie de Paul. Act., xi, 25-26.

Quel était le thème de la prédication à Antioche? On prêchait le « Seigneur Jésus ». Act., xi, 20. c'est-à-dire sa vie, sa mort, sa résurrection et sa glorification à la suite du Seigneur. Ce thème, qui n'est autre que la substance de la tradition évangélique, avait été développé par Pierre aux habitants de Jérusalem, Act., n. 22-36, et au centurion Corneille, Act., x, 36-43. Tel devait être aussi l'objet de la prédication de Barnabé, qui appartenait à l'Eglise de Jérusalem. Act., xi, 22. On exposait la vie, la mort et la résurrection de Jésus, principe de salut; Jésus est le Christ glorifié, le Seigneur; celui qui est baptisé en son nom obtient le pardon de ses péchés, et reçoit le don du Saint-Esprit, Act., n, 38; « tout homme qui croit en lui reçoit par son nom la rémission des péchés ». Act., x, 43. Telle est la doctrine que l'on devait prêcher aux Grecs, c'est-à-dire aux païens, à Antioche, en leur annon-

çant le « Seigneur Jésus », lorsque saint Paul y fut amené par Barnabé. Act., xi, 25. Ici, il collabora pendant un an à l'apostolat avec les chefs de l'Eglise, en plein accord avec eux. Il n'y introduisit donc aucune doctrine fondamentale nouvelle. Il dut, au contraire, y apprendre des éléments de la tradition primitive. Il est donc réellement un représentant de cette tradition, un témoin de la valeur historique des faits exposés dans la prédication à la première génération chrétienne. Il serait donc puéril d'opposer en principe la doctrine de saint Paul à celle des premiers apôtres. Nous verrons plus loin qu'il voulait être en communauté de doctrines avec l'Eglise de Jérusalem, et qu'il était d'accord avec les autres apôtres pour admettre les païens à la foi sans leur imposer la Loi. Cf. Act., xv, 22-29; Gai., n. 7-10.

Enfin saint Paul n'a probablement ni utilisé, ni même connu nos évangiles actuels; la date de la plupart des épîtres ne permettant pas de l'établir. Mais il a pu connaître, outre la tradition orale, des rédactions de la prédication chrétienne.

Ainsi, on ne saurait admettre en principe que la doctrine de saint Paul est totalement indépendante de la tradition première. Ce fait peut, d'ailleurs, se concilier avec certaines déclarations où l'Apôtre dit tenir son enseignement du Seigneur. En rapportant l'institution de l'eucharistie et en exposant la signification de la cène, I Cor., xi, 23, il dit : « J'ai reçu du Seigneur, ce que je vous ai transmis. » En exposant la doctrine des fins dernières pour consoler les Thessaloniciens, il se réfère à « une parole du Seigneur ». I Thess., iv, 15. En proclamant l'indissolubilité du mariage, il fait appel à un « précepte du Seigneur ». I Cor., vu, 10.

Ces trois points de l'enseignement chrétien étaient déjà contenus dans la prédication des premiers apôtres. Saint Paul avait pu en avoir connaissance soit à Jérusalem, soit surtout à Antioche. Or, de ces trois textes, seul le premier, à ce qu'il semble, fait appel à une communication directe du Seigneur. Les deux autres doivent probablement s'entendre d'une parole » ou d'un « précepte » du Seigneur transmis par la tradition. Sans aucun doute, saint Paul n'a pu recevoir directement et personnellement du Seigneur des enseignements sur des points qui formaient déjà une partie essentielle de la prédication chrétienne, comme l'institution de l'eucharistie et la célébration de la cène. Mais il a pu également les connaître par la tradition. Dans cette seconde hypothèse, ces révélations lui en auraient seulement donné la pleine intelligence. Elles lui auraient fait saisir toute la valeur mystique de la « communion avec le Christ ». C'était un point que la première catéchèse avait laissé dans l'ombre, ou sur lequel la révélation n'avait peut-être point encore atteint son plein développement. Ainsi, l'Apôtre a pu présenter « le repas du Seigneur » comme un repas de sacrifice plus parfait que ceux des cultes païens et destiné à les remplacer, puisque l'empire du Seigneur Jésus-Christ prenait la place de celui de Satan. Saint Paul aurait connu, par révélation, moins les faits ou les institutions que leur valeur religieuse.

Dans I Cor., xv, en rappelant la résurrection de Jésus, il déclare : « Je vous ai transmis par enseignement, τυχρῶχα, en premier lieu, ἐν πρώτοις, ce que j'ai reçu, παρ' ἐλχθον : que le Christ est mort pour nos péchés d'après les « Écritures », qu'il a été enseveli; qu'il est ressuscité le troisième jour d'après les « Écritures »; qu'il est apparu à Céphas, puis aux « douze », c'est-à-dire aux « apôtres », puis à plus de cinq cents frères réunis dont la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres; enfin, après tous les autres il m'est

apparu à moi aussi, comme à « l'avorton ». I Cor., xv, 3-3.

La mort, la résurrection et les apparitions de Jésus étaient les faits exposés en premier lieu par saint Paul et les prédicateurs chrétiens : « C'est ainsi que nous prêchons », t. 11. Ces faits avaient été attestés par de nombreux témoins, dont beaucoup vivaient encore. Saint Paul dit qu'il les a « reçus », mais il n'ajoute pas : ' du Seigneur ; la formule est beaucoup moins précise que dans I Cor., xi, 23. Devra-t-on dire qu'il en a eu communication directe de la part du Seigneur, en dehors de toute intervention humaine et de toute influence des milieux chrétiens? C'est ainsi que l'ont entendu saint Jean Chrysostome, saint Thomas, et que l'entend Comely, *In I Cor.*, p. 152, cf. p. 335-337. Le P. Prat, *op.cit.*, p. 36, est d'avis qu'il « peut très bien devoir la connaissance de ces faits à des témoins oculaires ».

Ici, l'Apôtre veut surtout montrer que les points essentiels de son enseignement sont les mêmes pour tous les prédicateurs chrétiens et qu'ils sont attestés par des témoins encore vivants, qu'ils offrent donc toutes garanties au point de vue historique. L'Apôtre ne veut point insister sur la manière dont il a eu connaissance de ces vérités; mais, en se mettant parmi les « témoins » des apparitions, il invoque son propre témoignage, sa propre expérience. Il est lui-même le témoin du Christ ressuscité. Jésus, en lui apparaissant, lui a appris directement la réalité de sa résurrection, de sa glorification, et l'a chargé d'être le témoin de ces faits. Cf. Act., xxv, 16 sq.; xxn, 9 sq.; ix, 4-6, et 10 sq. Ananie fut chargé également par le Seigneur d'exposer à Paul toute la portée de sa vision. Saint Paul peut donc faire appel à une communication directe, lorsqu'il prêche la résurrection et la glorification de Jésus. Cela est conforme à Gai., i, 12 sq. D'ailleurs, ce mode de connaissance ne s'oppose nullement à l'idée de tradition; saint Paul invoque à la fois sa propre expérience, son propre témoignage et celui de la tradition concrétisée dans les apôtres, dans les nombreux témoins indiqués, I Cor., xv, 6, 7, et aussi dans le fait que les autres prédicateurs annoncent la même doctrine; cf. t. 11 : soit moi, soit eux. Ainsi l'Apôtre, bien qu'ayant reçu « son évangile par révélation », n'en est pas moins un témoin authentique de la tradition ou catéchèse apostolique. Opposer, dans ce passage, tradition à révélation serait méconnaître la psychologie paulinienne et séparer deux modes de connaissance que l'Apôtre n'a point l'intention de distinguer, puisqu'il se place lui-même avec les témoins qui garantissent la vérité de l'Évangile.

3° Première mission : la « catéchèse » de saint Paul, — Le discours de saint Paul à Antioche de Pisidie, rapporté dans les Actes, xm, 16-41, nous donne la physionomie de la prédication paulinienne; il nous fait connaître à la fois sa méthode et l'essentiel de sa doctrine.

L'Apôtre s'adresse d'abord aux Juifs, Act., xm, 5; cf. xiv, 1; xvi, 13; xvn, 2, 10, 17; xvm, 4; xix, 8, car Israël avait reçu les promesses et c'est à lui que l'on devait en premier lieu annoncer le salut messianique; cf. Kom., i, 16; n, 9; I Cor., ix, 20. Mais il était surtout l'apôtre des « gentils », Bom., i, 5; xi, 13; Gai., i, 16; π. 7-9, et c'est à eux qu'il s'adressait après avoir offert le salut aux Juifs. D'ailleurs, dans le présent discours, Act., xm, il s'adresse aux Juifs et aux prosélytes, ce dernier élément étant le plus accessible à la foi nouvelle.

Ce discours a une importance capitale, car il peut être regardé comme un discours « type ». ainsi que ceux de saint Pierre dans Act., ii, 14-36, 40; m, 12-26; x, 31-18. cf. xi, 15-17. Il contient la catéchèse de saint Paul, comme ceux de Pierre contiennent la

catéchèse des premiers apôtres. Il y a donc le plus grand intérêt, pour le théologien, à dégager le contenu doctrinal de ce passage en le comparant à l'enseignement du chef des apôtres, c'est-à-dire à l'enseignement de l'Église primitive, peu de temps après l'ascension du Sauveur.

L'Apôtre retrace d'abord à grands traits l'histoire du peuple d'Israël jusqu'à David, afin de rappeler la promesse de Dieu, à savoir : de susciter à Israël un sauveur de la race de David. C'était là un point essentiel de la tradition messianique; cf. Hom., i, 4.

Ce sauveur, c'est Jésus. Il a été annoncé par Jean à tout le peuple d'Israël, y. 24-25; cf. Luc., m, 15; Joa., i, 29. Or « cette parole de salut » s'adresse à tous, est précitée à tous, et non pas seulement au peuple juif, parmi lequel Jésus a vécu. En condamnant Jésus, les habitants de Jérusalem et leurs chefs « ont accompli les paroles des prophètes ». Sa mort n'est donc point un opprobre, puisqu'elle a été prédite par les Écritures. Ici l'Apôtre ne donne aucune référence, pas plus que dans le passage I Cor., xv, 3; il pense sans doute à Is., lvi, 7; Ps. xxn, 15; Zach., xm, 7; cf. Matth., xxvi, 31. La première épître de saint Pierre, n, 21-25, enseigne également que Jésus est mort pour nos péchés, et cela en des termes qui rappellent Isaïe.

Bien plus, Dieu a ressuscité Jésus. Celui-ci est apparu à ceux qui étaient venus avec lui de Galilée et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple. Ainsi, la mort de Jésus ne doit pas être un scandale, car non seulement elle a été prédite par l'Écriture, mais elle a été suivie de sa résurrection et de sa glorification; c'est là un fait attesté par de nombreux témoins. Comparer avec I Cor., xv, 3 sq.

Cette résurrection est l'accomplissement de la promesse faite par Dieu aux Israélites, elle est conforme à l'Écriture : « Selon qu'il est écrit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui! » Ps., n, 7, cf. Act., m, 22 (Deut., xvm, 15). Jésus, en effet, a été envoyé par Dieu et déclaré Fils de Dieu au moment de son baptême et de sa transfiguration. Matth., m, 17; xvn, 5; et parallèles. Il a reçu, à maintes reprises, le témoignage divin sur sa « filiation ». Matth., xi, 27

Luc., x, 21-22; Joa., v, 19 sq.; x, 36. Il s'est montré Fils de Dieu par ses œuvres. Joa., v, 36; vm, 54; x, 37, 38. Tel serait, d'après Knabenbauer, avec Cajétan, Beelen. Bède le Vénérable, le sens attribué au psaume n par l'Apôtre : Dieu a établi Jésus Messie, et lui a rendu témoignage à titre de Fils.— Cependant, Salmeron. Corneille de Lupterre, dom Calmet, Patrizzi, Felten et même Bède, dans *Ittractationes in actus apostolorum*, en se référant à saint Ililaire, croient que saint Paul a appliqué le texte à la résurrection. Pour décider entre ces deux interprétations, il faudrait pouvoir fixer avec certitude le sens du mot ἀναστήσα, 33: cf. Ut m. 22 26.

Devra-t-on le traduire : « avant suscité » ou « avant ressuscité Jésus »? L'expression ἐκ νεκρῶν, jointe à ἀνέστησε au v. 34, montre qu'au v. 33 le participe n'a point le sens de ressusciter, mais de « susciter ». Cf. Knabenbauer, *In Actus*, p. 231. Cependant, dans la pensée de saint Paul, c'est bien la résurrection d'entre les morts, et non la simple manifestation à titre de Messie, qui est invoquée comme preuve; cf. Kom., i, 4; Ileb., i, 15; et surtout Act., xm, 29-31. C'est en vertu de sa filiation divine que Jésus a été ressuscité et constitué Messie glorieux et Seigneur. Cette filiation, avec les prérogatives qu'elle comportait pour l'avenir, avait déjà été proclamée dans le psaume n. Les Juifs regardaient ce texte comme messianique. Mais, sous l'ancienne Loi, n'ayant point encore reçu la révélation complète de la sainte Trinité, ils ne voyaient point toute la portée de ce titre de Fils donné par Jahweh à son Christ *. Ils y reconnaissaient du

moins une dignité exceptionnelle, faisant du Messie le lieutenant et même l'associé du Tres-i haut, tandis que saint Paul, après les déclarations de Jésus sur sa qualité de Fils de Dieu, et surtout à la suite de ses propres révélations, reçues sur le chemin de Damas, donnait à ce titre sa pleine signification de Fils propre. Pour lui, Jésus n'était point devenu Fils de Dieu par sa résurrection. Le Messie possédait déjà cette qualité avant son incarnation.

L'Apôtre s'en expliquera plus à fond dans la suite lorsqu'il dira. Gnl., iv, 1 : Lorsque les temps furent accomplis, Dieu *envoya son Fils*, né d'une femme, né sous la Loi »; cf. Kom., i, 4-5; Phil, n, 6 sq.

Non seulement la dignité de Fils de Dieu, mais la résurrection avait été prédite dans l'Ancien Testament. Au y. 34, l'Apôtre dit expressément que Jésus a été ressuscité des morts » et il continue ce fait par plusieurs passages de l'Écriture. La résurrection de Jésus est d'abord l'accomplissement des promesses faites à David : « Je vous donnerai les choses saintes promises à David, promesses certaines (ou : accomplies). Le texte est tiré d'Isaïe, l v, 3. d'après les Septante, et avec une légère variante. Dieu avait promis à David une alliance éternelle et au Messie un règne sans fin; cf. Il Kcg., vu, 12-17; Ps., cxxxv, 11 ; lxxxix. 35-37. La chose se trouvait réalisée par la résurrection : Jésus une fois ressuscité ne devait plus mourir, mais vivre d'une vie immortelle et sans fin. Cf. Kom., vi, 9 : « Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus; la mort n'a plus d'empire sur lui. » Ce fait a la plus haute portée dans la théologie paulinienne de la justification et de la vie mystique.

L'Apôtre cite un autre texte plus précis concernant la résurrection du Messie, c'est le psaume xvi, 10 : « Tu ne permettras pas que ton saint vole la corruption. » Or, David est mort et a vu la corruption. Ce n'est donc point de lui, mais de l'un de ses descendants que cette parole a été dite. Mais Jésus, que Dieu a ressuscité, lui a point vu la corruption. En lui s'est donc réalisée la promesse faite à David. Ainsi, la résurrection de Jésus est une preuve de sa messianité d'après l'Écriture. Les Juifs appliquaient ce texte au Messie; saint Paul leur montre qu'il est une preuve de la mission divine de Jésus. Cf. Jer., xxx. 9; Ez., xxxiv, 23; xxxv, 24. Le même argument avait été apporté par saint Pierre, mais avec plus de développements, dans Act., II 25-31.

Au t. 38, l'Apôtre tire la conclusion : le pardon des péchés est obtenu par le moyen de Jésus, διὰ τοῦτου, le Messie ressuscité : « Par lui, quiconque croit est justifié de toutes les souillures dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse, ἐν νόμῳ Μωϋσέω ». La pensée de saint Paul n'est point que par la Loi on pouvait déjà être justifié, ou recevoir le pardon au moins d'une certaine catégorie de fautes. Son affirmation est générale; la Loi ne pouvait ni remettre les péchés, ni justifier. Les passages Gai., ii, 11; Kom., m, 20; x. 3-1, ne laissent aucun doute. Saint Paul formule donc pour la première fois la doctrine de (universalisme du salut par la foi au Christ, sans les œuvres de la Loi.

En comparant le discours de saint Paul. AcL, xm, à ceux de saint Pierre, Act., n, m, x, on trouve dans tous ces passages le même fond commun de doctrines et d'idées; ce qui n'a d'ailleurs rien de surprenant puisque saint Paul ne fait que continuer et étendre l'œuvre commencée par les autres apôtres. Si l'on excepte la déclaration, propre à saint Paul, sur l'impuissance de la Loi, xm, 38-39, sa doctrine est identique dans toutes les lignes essentielles à celle de Pierre. Mais, chez celui-ci, l'expression est parfois différente et la pensée comporte des nuances qui lui donnent une physionomie plus judaïque ou plus

primitive, surtout dans Act., n, m. il est donc instructif de rappeler ici les points essentiels de sa catéchèse, pour bien marquer la position de saint Paul à l'égard de l'enseignement des premiers apôtres.

Au c. π des Actes, saint Pierre applique au temps messianique la citation de Joel qui se termine par cette déclaration : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé », f. 21. Invoquer le nom du Seigneur, dans l'Ancien Testament, c'est être fidèle au culte de Jahweh; de plus, être sauvé, c'est avoir part au salut d'Israël. Saint Pierre applique le passage à Jésus, à qui il attribue la même dignité qu'à Jahweh. et il entend le salut du salut messianique.

Cette notion de Seigneur appliquée à Jésus est significative pour le développement de la christologie. De même, dans II Thess., i, 7, le Christ est pour saint Paul ὁ Κύριος, le Seigneur; le jour de Jahweh est le jour du Seigneur Jésus ». II Thess., n, 1-2. La notion de Seigneur s'applique donc indistinctement à Dieu le Père et à Jésus ressuscité.

Saint Pierre, en parlant de Jésus, dit : « Cet homme autorisé de Dieu, ἀνδρα αποδεδειγμένοι ἀπο τοῦ θεοῦ, auprès de vous, par des miracles, des prodiges et des signes. » Cette expression pourrait à la rigueur signifier que Jésus, ayant une origine divine — ἄπὸ — a été manifesté dans son humanité, par ses miracles. Mais il est plus probable qu'il s'agit là simplement du témoignage que Dieu lui a rendu par les miracles, preuves de sa mission. Comme dans le second évangile, Jésus a manifesté sa dignité de Fils de Dieu par sa puissance; mais saint Pierre ne fait que l'insinuer. Il ne met pas en avant la notion de Fils de Dieu, sans doute pour ne pas heurter les convictions monothéistes de ses auditeurs, en leur proposant une doctrine qu'ils n'étaient point encore préparés à entendre. Dans la suite de son discours, il n'apportera point, comme saint Paul, le texte *hodie genui* le du ps. n. mais il citera le psaume ex que Jésus lui-même avait invoqué pour marquer la double filiation du Messie : fils de David scion la chair, fils de Dieu par sa nature divine; cf. Matth., xxn, 41-46. Saint Paul, qui devait développer dans Kom., i, 3-4. cette idée déjà en germe dans la catéchèse première, n'en dira pas moins : « (Dieu) a fixé un jour où il jugera le monde selon la justice, par l'homme qu'il a désigné [ou constitué, établi], et qu'il a accrédité auprès de tous en le ressuscitant des morts. » Act., xvn, 31. Comme saint Pierre, saint Paul met ici en relief l'humanité glorifiée de Jésus sans mentionner explicitement sa nature divine.

Comme saint Paul, saint Pierre note que la résurrection de Jésus est conforme à l'Écriture, t. 24. il invoque lui aussi le psaume xvi, et se compte parmi les témoins du Christ ressuscité. Bien plus, la descente du Saint-Esprit est un signe que les temps messianiques sont arrivés. Jésus « a reçu du Père l'Esprit-Saint promis », v. 33. Puis, une fois élevé dans la gloire, il l'a répandu lui-même sur les fidèles; cf. Act., i, 4. A quel moment Jésus a-t-il reçu le Saint-Esprit? Dans le passage, x, 38. saint Pierre dit expressément : « Dieu l'a oint (sacré) d'Esprit-Saint et de puissance. » il y a là une allusion à l'incarnation d'après plusieurs Pères (Ambroise, Cyrille de Jérusalem) : la plénitude des grâces de l'Esprit-Saint lui fut donnée l'on de l'incarnation. Mais saint Alhanase l'entend du baptême, où Jésus reçut extérieurement aux yeux des Juifs la consécration messianique avant de commencer son ministère. Cf. Is., lxi, 1. Les deux opinions ne s'opposent point, car la manifestation extérieure de l'Esprit-Saint au baptême n'a été (pic la déclaration officielle de la filiation et de la messianité de Jésus.

Au lieu d'apporter comme saint Paul le ps. n, pour marquer la glorification de Jésus, saint Pierre cite le ps. ex. Dans ce psaume, le Messie est appelé

Seigneur, du nn'nie titre que Jahweh, ct de plus, étant à la droite de Dieu, il jouit de la même puissance et a droit aux mêmes honneurs. Tout cela ne peut convenir à David qui n'est point monté nu ciel, mais à Jésus ressuscité; ainsi Dieu « Γη fait Seigneur et Christ, Κύριον καὶ Χριστόν », t. 36.

Ainsi, l'idée de Κύριος , «Seigneur, maître », appliqué à Jésus-Christ, se rattache à l'Ancien Testament el à la révélation du Christ glorilié. Mais, en ce qui concerne l'expression, les chrétiens de Palestine disaient en araméen, *Mdrand*, cf. I Cor., xvi, 22. Les hellénistes, lisant dans les Septante le mot Κύριος appliqué à Jahweh. trouvaient naturel de l'attribuer nu Messie glorieux, investi d'une autorité divine. D'ailleurs, le mol κύριος était devenu dans le monde oriental un prédicat divin, ct l'emploi de cc terme par saint Luc ct saint Paul ne pouvait que faciliter l'intelligence dc la christologie aux esprits dc culture hellénisti- que.

Dans le discours \cl.,m, 12-26, saint Pierre rappelle que Dieu a glorilié ■ son serviteur Jésus », t. 13; il reproche aux Juifs d'avoir * renié le Saint ct le Juste», termes messianiques dans le judaïsme; d'avoir « fait mourir le chef, ἀρχηγόν, dc la vie », r. 15; cf. Joa., x, 28; xvn, 1 sq., c'est-à-dire celui qui *conduit* au salut et à la vie. qui donne la vie surnaturelle, qui est le principe dc cette vie. Ce terme ne semble point une affirmation explicite de la nature divine du Messie; cf. Knabenbaucr, Jacquier. C'est par < la foi cn son *nom* » que les apôtres ont accompli un miracle: foi « qui vient dc lui ». c'est-à-dire qui est obtenue par lui, ct dont il a proclamé l'efficacité; cf. Matth., xvn, 19; Luc., xvn, 6. C'est la « foi des miracles », non la foi paulinienne.

Le chef des apôtres conclut cn disant qu'il faut se repentir cl sc convertir, m. 19, ct qu'il n'y a dc salut qu'en Jésus ct qu'au nom dc Jésus, iv, 12.

Le discours dc Pierre au centurion Corneille, Act., x, accentue le côté universaliste du salut. Dieu *ne fait point acception de personnes*, t. 31; le Christ est le .Seigneur dc tous; il est établi juge des vivants cl des morts, t. 13; · tous les prophètes rendent témoignage que *quiconque croit en lui*, reçoit par son nom (c'est-à-dire par sa puissance, parson action), la rémission des péchés ». Ici les termes se rapprochent visiblement des formules pauliniennes; cf. Rom., ni, 22, 25. Saint Pierre, s'adressant à des païens «craignant Dieu », ne mentionne que la fol en Jésus-Christ comme condition dc salut, il ne dit rien des observances légales; scs auditeurs devaient en conclure qu'il n'y étaient point assujettis. Tandis que saint Paul dira nettement, ct aux Juifs mêmes, que la Loi est inefficace dans l'ordre du salut. Act., xm, 38.

En résumé, la catéchèse dc saint Paul, d'après le discours des Actes, xm, contient déjà les lignes essentielles de renseignement paulinien. Par ailleurs, elle est d'accord avec renseignement chrétien primitif; il serait donc puéril d'opposer les deux grands apôtres. L'idée dc Jésus mort et ressuscité. Christ ct Seigneur glorieux, principe de salut pour les fidèles, n'est point spéciale à saint Paul. La résurrection, pour saint Pierre comme pour saint Paul, est la preuve décisive, la pleine manifestation d'une vérité déjà révélée progressivement cn Jésus ct par Jésus au cours de sa vie publique, a savoir sa messianité ct sa lilial ion divine. Cf. Matth., m. 17 cl parall.; Matth., xi, 27 Luc., x. 22; Matth., xvn, 5 cl parall.; Matth., xvi, 17; xxn, 41-16 el parall.; xxvi, 63-61 ct parall. C'est donc en Jésus ressuscité, le Christ cl Seigneur glorilié, que réside le principe de salut, Act., n, 38 : ' Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom dc Jésus-Christ (c'est-à-dirc *par son autorité* ct dc manière à lui appartenir) pour obtenir le pardon

de vos péchés; cl vous recevrez le don du Saint-Esprit. »

Toutefois, l'apôtre des gentils accentue davantage la notion de Fils de Dieu, en invoquant le ps. n, plutôt que le ps. ex. Il marque plus fortement l'universalisme du « salut par la foi ». Enfin, il proclame *ouvertement* l'inelllcacité de la Loi dans l'ordre de la justification et du salut. Sur cc dernier point, mais la seulement, il csl spécifiquement paulinien, en formulant le principe qui doit dégager le christianisme du judaïsme.

Sans doute les discours de saint Paul, comme ceux de saint Pierre, ne sont que des résumés cl. dans leur forme actuelle, ils ont perdu quelque chose dc leur couleur originale. Cependant, le caractère primitif des paroles dc saint Pierre perce encore à travers lu rédaction grecque de ses discours; el la doctrine chère à saint Paul apparaît nettement dès sa première mis- sion.

A In bibliographie donnée ii l'article ACTKS DES apôtres, ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques*, — J. Knabenbauer, *Commentarius In Actus apostolorum*, Paris, 1899; V. Hose, *Comment Paul a connu te Christ*, dans *Revue biblique*, 1002, p. 321-346; E. Moskr, *Die Bekehrung des hriliQcn Paulus, Eine exegetischkriUsche Untrrsuchung*, Munster-cn-W., 1907; M.-I. Lagrange, *Le sens du christianisme*, Paris, 1918, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, 1919, p. 419-180; *L'hermétisme*, *ibid.*, 1921. p. 181-497; 1925, p. 82-104; 1926, p. 210-261; B. Allô, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences philosophiques et théoto- giques*, t. xv, 1926, p. 5-31; J. Coppens, article *Bap'émr*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Rible : .Mystère'* païens el baptême chrétien, col. th13-921. On trouvera une abondante bibliographie sur la conversion de saint Paul dans Moskc, *op, cit.*, el dans E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 797 : lji conversion dc saint Paul, note L

2° *Non catholiques*, — A la bibliographie donnée A la lin de la section i, ajouter les ouvrages suivants : C. Anderson Scott, *The Gospel according to S, Paul*, dans *Expositor*, t. n, 1900, p. 202-210; W. Bousset, *Kgriot Christos*, Gœl- tlnguc, 1921; R. Reitzciistein, *Die httenislischen Mgste- rienreligionen*, Leipzig, 1927, voir *Revue biblique*. 1928, p. 153.

iv. Le concile de Jéhusalem et l'éplthe aux GaLATES,OU LE SALUT PAH JÉSUS-CHIST SANS LA LOI.

1° La Loi ct Γ < évangile » dc saint Paul : deux conceptions du salut. 2° Le conflit; solution dc la <question de principe au concile de Jérusalem. 3° Les preuves dc « l'évangile paulinien ». 4° Nature de ht Loi; son rôle dans l'histoire du salut d'après saint Paul.

1° *La Loi et « l'évangile · dr saint Paul : deux concep- tions du salut.*

1. *· illeur de la Loi chez les Juifst* - Au temps de saint Paul, le caractère distinctif du judaïsme était le «système légal ». Les rapports entre Dieu et le peuple d*Israël étaient établis cn principe dans l'ordre légal el national. La Loi, c'est-à-dire In *Thora*. ou les cinq livres de Moïse, ainsi que les com- mentaires auxquels elle avait donné lieu, contenaient les prescriptions à ta fois civiles cl religieuses, qui devaient, aux yeux des Juifs, régler la conduite inté- grale de l'homme. La Loi avait même clé présentée, dans les Livres sapientiaux de l'Ancien Testament, comme l'incarnation dc la divine sagesse; un passage «le l'Ecclésiastique était formel :

Tout cclin c'c*»t le livre de l'alliance du Dieu très haut
C'est la Loi que Moïse a donnée,
Comme héritage des nssemblées dc Jacob.
Elle fait déborder la Sagesse comme le Phison,
Et comme le Tigre au temps dc> fruit* nouveaux.
(Eccli., XXIV, 22-23.)

La Loi représentait donc la volonté immuable de Dieu ct ne pouvait être sujette aux changements comme les lois humaines; elle était éternelle; cf. *Livre dJienoch*, xeix, 2, IL Jésus déclan· qu'il ne vient

pas détruire la Loi, mais < l'accomplir », πληρῶσαι, c'est-à-dire la rendre parfaite, ou lui faire donner tous ses fruits en lui faisant atteindre sa fin; Matth., v, 18; Luc., XVI, 17; cf. Horn., x, L τέλος γὰρ νόμου Χριστό. Parler de la supprimer eût paru un blasphème; mais, en réalité, Jésus prépare sa suppression non seulement en lui faisant atteindre sa fin, mais en la transformant, en lui donnant un esprit nouveau : il remplace la lettre par l'intention et par la valeur morale du précepte.

Pour le Juif, la Loi, prise dans la matérialité de sa lettre, était comme un bien de famille inaliénable : « Si nous sommes privés de nos biens, de nos villes ou de nos autres avantages, il nous reste notre Loi immortelle », s'écrie Flavius Josèphe, *Contr. Apion.*, n, 38, éd. Naber, t. vi, p. 287. Après la ruine de Jérusalem, l'auteur de *l'Apocalypse de Haruch* dira : « Nous n'avons plus rien si ce n'est le Très-Haut et sa Loi. » *Apoc. de Haruch*, lxxv, 3.

En fait, la Loi était, pour le Juif, non seulement la règle de toute la vie, mais le gage du salut dans le monde à venir. Cf. Ps. xix, 8; IV Esdr., vu, 129 (dans le texte latin : t. 57-59); ix, 31; xiv, 22. La Loi devait être, pour le Juif, à la fois un remède au mal physique et au mal moral, c'est-à-dire au péché. Elle devait garantir, par son observation, l'accomplissement des promesses faites dans l'Ancien Testament et, par suite, mettre l'Israélite Adèle en possession des biens messianiques dans le royaume de Dieu futur. Rabbi Gamaliel III (vers 250, l'un des rabbis Juda le Prince) disait : « Il est avantageux de joindre l'étude de la Thora aux occupations du siècle, car la peine que l'on prend en ces deux choses efface les péchés. » *Pirké Abboth* (principal traité de la *Mishna*), n. 2. éd. Bcr-I Holtzmann, p. 38-39.

Le livre de l'Écclésiastique, en identifiant la Loi avec la sagesse divine, semblait en faire une hypostase. Eccli., xxiv, 8. La Loi apparaissait ainsi à cette époque comme l'expression la plus parfaite de la « sagesse », de la parole divine. Par ailleurs, le livre de la Sagesse présentait la « sagesse » comme « une pure émanation de la gloire de Dieu tout-puissant ». Sap., vu, 25-26. Aux yeux des Juifs, cette sagesse était la Loi elle-même; en la recevant, Moïse avait vu un relict de la « gloire » de Jahweh. Ex., xxxin. 28; XXXiv, 1 sq. On comprend pourquoi les Juifs regardaient la Loi comme éternelle et divine. Les textes dans ce sens abondent dans les écrits du judaïsme : « Celui qui affirme que la Loi n'est pas venue du ciel, celui-là n'aura point de part au monde à venir. » *Sanhédrin*, x, 1. « Celui qui dit que Moïse a écrit un seul verset en le tirant de son propre fond, celui-ci est un menteur et un contempteur de la parole de Dieu. » *Ibid.* « Que l'étude de la Loi soit la règle de ta vie. » SchainmaT, dans le *Pirké Abboth*, t. 15, p. 28-29. « Celui qui a acquis les paroles de la Thora, a acquis la vie du monde à venir. » Hillel, dans *Pirké Abboth*, ii, t7, éd. Beer, p. 16-17. On trouvera de nombreuses citations rabbiniques sur la valeur et la durée de la Loi dans L. Strack et P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922, p. 211 sq.

Celui qui ne connaissait pas la Loi était même regardé comme maudit; le quatrième évangile y fait allusion : « Gette populace qui ne connaît pas la Loi, ce sont des maudits. » Joa., vu, 19. Aussi, les écoles élémentaires pour les enfants, les synagogues et les écoles de scribes avaient pour but principal d'assurer l'étude et la pratique de la Loi. Le psaume i, qui est un hymne à la Loi, résume le programme religieux du pieux Israélite : *Ileatus vir, qui non abut in consilio impiorum. ...sed in lege Domini voluntas ejus, et in tege ejus meditabitur die ac nocte.* Ps. i, 1-2.

En parlant de la Loi, nous distinguons, d'un côté, l'obligation morale, c'est-à-dire le point de vue de la conscience Hé à l'intention, et, de l'autre côté, l'élément rituel ou formel. Les prophètes les plus anciens avaient accentué le premier, en montrant qu'il était indispensable pour plaire à Dieu; le service de Dieu était avant tout, à leurs yeux, affaire de disposition morale et d'intention. Mais, après l'exil — Ézéchiel, au temps de l'exil, marque l'époque où a déjà commencé la transformation — le point de vue cérémoniel ou légal occupa davantage les esprits. On en vint peu à peu à confondre la valeur morale de l'acte avec sa « sainteté » légale. De là, à ne plus viser qu'à l'observation matérielle de la Loi et des traditions, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi, et le point de vue moral se trouva fondu, pour ainsi dire, dans le point de vue légal, et absorbé en lui.

En fait, au III^e siècle, le « système légal » distinguait le Juif et le séparait du païen. En observant la Loi à la lettre, l'Israélite faisait la volonté de Dieu; il n'était donc point pécheur comme les autres hommes. Le païen, n'ayant point la Loi, ne pouvait faire la volonté de Dieu; il était donc nécessairement pécheur aux yeux des Juifs.

Dans cette conception de la religion, les rapports de l'homme avec Dieu étaient réglés en vertu d'un contrat : ils étaient ceux d'un débiteur avec son créancier. Trop souvent, on croyait à la valeur d'un acte indépendamment des dispositions du cœur. Cf. Marc., vu, 1-13 et parallèles : le serment du *Qorban*. Voir aussi les reproches de Jésus aux pharisiens. Matth., xxiii, 23 sq.; Luc., xi, 39 sq. Saint Paul dira des Juifs : « Ils ont du zèle pour Dieu, mais non selon la connaissance (ils ont un zèle mal éclairé). » Rom., x, 2. La vie des pharisiens était réglée jusque dans les moindres détails par la Loi et surtout par ses commentaires.

Au formalisme de la Loi, s'ajoutait le fanatisme national : pratiquer la Loi et haïr l'étranger, c'est-à-dire le pécheur, résumait les sentiments du Juif religieux, en Palestine, au III^e siècle. La Loi était, en effet, regardée comme un patrimoine national. Elle garantissait l'accomplissement des promesses faites à Israël, promesses comprenant le salut de la nation, aussi bien que la vie dans le monde futur. Ainsi, dans l'esprit du Juif, l'intérêt de la nation était lié à la pratique de la Loi. Il fallait donc tout souffrir plutôt que de la violer ou de l'abandonner. Cf. Flavius Josèphe, (*Cont. Apion.*, n, 38; i, 8; i, 21, éd. Naber, t. vi, p. 287, 191, 213).

Toutefois, l'idée de pureté d'intention, de conscience morale n'avait point disparu. Une parole remarquable de Simon le Juste (antérieur à J.-C., cf. Flav. Josèphe, *An.*, III, 5, et iv, 10), rapportée par Antigone de Socco dans le *Pirké Abboth*, en est la preuve : « Il (Simon le Juste) avait coutume de dire : Ne soyez point comme des serviteurs qui servent leur maître dans le but de recevoir une récompense; mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître d'une manière désintéressée; et que la crainte du ciel soit sur vous. » *Pirké Abboth.*, éd. Beer, p. 7-9. Ce n'était point là un cas isolé, il devait y en avoir bien d'autres. Mais, dans l'ensemble, les pharisiens étaient avant tout des serviteurs formalistes et intéressés. Quiconque observait la lettre de la Loi était à leurs yeux assuré de la récompense : « Ta récompense sera proportionnée à ton travail. » *Pirké Abboth.*, \, 26, parole de Ben-Hé-Ilé, pseudonyme ou initiales; la parole est conservée en araméen et doit venir de Hillel. Cf. éd. Beer, p. 156-157. Voir une formule analogue, mais ayant un sens tout différent, dans I Cor., 8.

Ainsi toute pratique religieuse et morale était conditionnée par la lettre de la Loi : l'idée d'obligation en

conscience existait sans aucun doute, niais elle était celle d'obéissance religieuse A la lettre de la Loi et aux traditions qui la complétaient. C'est par là que l'on obtenait la Justice et que l'on parvenait au salut. Et, comme la Loi était le privilège d'Israël, aucun homme ne pouvait être sauvé qu'en pratiquant la Loi, c'est-à-dire en passant par Israël ou en se faisant d'abord Juif. Ainsi, la propagande Juive qui tendait à amener tous les peuples au service de Jahweh n'avait de l'universalisme que l'apparence; elle était faite, en réalité, au profil du peuple Juif.

En outre, la circoncision était le rite initiateur du judaïsme. Elle était donc indispensable à quiconque voulait appartenir à Israël. Elle était le signe de l'élection : « Elle est une alliance éternelle », est-il dit dans le *Livre des jubilés*, xvi, 11, et encore : « Tout Israélite qui n'est pas circoncis le huitième jour appartient aux fils de la perdition », *ibid.*, xv, 26; Il doit être supprimé de la face de la terre. La Loi de la circoncision est éternelle ». *Ibid.*, xv, 13; xvi, 27. Ceux qui oublient cette alliance sont comme les païens, pour eux il n'y aura « ni pardon, ni rémission pour le péché de cette erreur éternelle ». *Jubilés*, xv, 31. Il faut noter que le *Livre des jubilés*, écrit pendant la période grecque de l'histoire juive, réagit contre l'influence de la culture hellénique. Bien des Juifs se dispensaient de la circoncision ou cherchaient à en faire disparaître les traces ; cf. El. Josèphe, *Ant.*, XII, xv, 1; I Mac., i, 16; I Cor., vu, 18. C'est pourquoi cet apocryphe veut donner la plus haute idée de la circoncision et de la Loi. Il pousse même ses affirmations jusqu'à l'absurde : « Elle (la circoncision) a été observée par les deux ordres d'anges les plus élevés; ils ont été créés ainsi dès le jour de leur création. » *Jubilés*, xv, 27. — Même, si un Israélite a pratiqué l'idolâtrie, enseignaient certains docteurs, il faudrait faire disparaître la circoncision avant qu'il soit jeté dans la Géhenne. Cf. F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie mis Targum, Midrasch und Talmud dargestellt*, p. 51-52, cf. traité *Erubin*, 19 a.

De telles exagérations n'étaient sans doute point la doctrine commune du judaïsme officiel, mais plutôt une façon d'exalter jusqu'au paradoxe un rite, marque distinctive du peuple de Dieu. Mais la théologie Juive discutait sur les rapports entre la Justification d'Abraham et sa circoncision. Quand Abraham fut circoncis, Dieu lui-même intervint. F. Weber, *op. cit.*, p. 255. La circoncision fut pour Abraham une observation anticipée de la Loi et lui valut d'être le père des nations»; cf. *Wajikra Rabba*, 2 sq., Weber, *ibid.*, p. 255. Ce fut à cause de la circoncision d'Abraham que son fils Isaac naquit comme « une descendance bénie ou sainte ».

Saint Paul s'attaquera au principe même de cette doctrine en montrant, dans le c. iv de l'épître aux Romains, que la foi d'Abraham fut antérieure à sa circoncision; que la valeur de celle-ci fut conditionnée par la foi. et que, par suite, les promesses et les privilèges attachés par les Juifs à la circoncision dépendaient en réalité de la foi. En un mot, l'Apôtre prouve que le titre donné par la loi devient inutile et vain si on en a un autre, c'est-à-dire la Loi, permettant d'exiger en Justice les avantages de la promesse. Boni., iv, 13 sq. La Loi, étant venue longtemps après Abraham, ne constitue donc point une annulation de l'alliance conclue en vertu de la foi, avec le père des croyants; elle n'est qu'une disposition parallèle et transitoire. GnL, m, 17-18.

Pour bien saisir toute la portée du conflit religieux entre saint Paul et les judaïsants, pour comprendre la doctrine de l'Apôtre formulée à l'occasion de cette lutte en faveur de la conception universaliste de la

religion, il faut dire comment les Juifs concevaient les rapports, d'une part entre la Loi et le péché et, d'autre part, entre la Loi et le salut, deux thèmes sur lesquels insistera particulièrement saint Paul.

2. *Rapports entre la Loi et le péché chez les Juifs.* — Le péché consiste essentiellement dans la violation des ordonnances et des commandements de la Loi, *Jubilés*, t, 10; xxxiti, 16; et aussi dans l'abandon des traditions orales, *ibid.*, xxxiii. Mais même si l'on transgressait les ordonnances de la Loi sans le savoir, on commettait un péché. le péché d'ignorance, ce que nous appelons le péché matériel. Ainsi toute espèce de violation de la Loi était une faute, et il n'y avait pas de faute sans violation de la Loi mosaïque. En effet, toute obligation étant déterminée par la lettre de la Loi ou les traditions, il n'y avait pas d'autre loi en dehors de la Loi; toutes les lois humaines n'étaient que des dérivations de cette Loi, loi éternelle et sagesse divine. Le païen était donc inévitablement pécheur, puisqu'il n'observait pas les prescriptions de la Loi. Saint Paul rétablira la notion de loi naturelle et de conscience. Hom., il, 11 sq.; cf. iv, 15 sq.

En outre, l'Apôtre nous dira qu'avec la Loi est venue la connaissance du péché et que le péché n'est pas imputé là où il n'y a pas de Loi. Hom.» v, 13, 20; vu, 5-15; Gai., m, 19. Cette doctrine est la conséquence même de l'idée que les Juifs avaient de la Loi ; car celle-ci était à leurs yeux toute loi. Un passage du *Livre des Jubilés* éclaire ce point. L'auteur veut excuser le crime de Ruben rapporté dans la Genèse, xxxv, 21-22. Un tel crime, sous la Loi, aurait été puni de mort; cf. Deut., xxxii, 32; Lev., xx, 11. Mais, observe l'auteur, « A cette époque (c'est-à-dire au temps des patriarches) n'avait point été révélé le commandement, ni le jugement, ni la Loi dans sa plénitude pour tous. Mais en ces jours (au temps de Moïse, sous la Loi) elle est révélée comme une loi de saisons et de jours, une loi éternelle pour toutes les générations. Et pour cette Loi il n'y a point de fin de jours; pour la violation de celle Loi il n'y a point d'expiation et tous les deux (les deux coupables) doivent être supprimés du milieu de la nation », *Jubilés*, xxxm. 16-17; cf. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I. n, p. 6. La telle est la raison pour laquelle Ruben, tout en étant coupable, ne fut point puni de mort. Plus tard, les rabbins tentèrent de l'excuser complètement. Cf. *The Jewish Encyclopedia*, art. *Reuben*, in *rabbinical and apocryphal literature*, I. x, p. 386.

Saint Paul dira de son côté : « Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression », Boni., iv, 15; et : « Là où il n'y a pas de loi, le péché n'est pas imputé (comme crime capital) », Hom., v, 13, et encore : « La Loi a été donnée pour les transgressions », Gai., m, 19, et : « La loi est intervenue pour faire abonder la faute. » Boni., v, 20. Ainsi, pour saint Paul, la Loi — aussi bien la défense faite à Adam, Gen., i, 17, que la loi de Moïse — a causé la mort en portant une défense sous peine de mort.

Ainsi, déjà avant saint Paul, la Loi était regardée comme une source de culpabilité et, par suite, une cause de mort. Mais les tenants du judaïsme officiel ne la regardèrent point pour cela comme un fardeau et ils n'étaient point tentés de la rejeter, car elle était pour eux la garantie du salut.

3. *Rapports entre la Loi et le salut chez les Juifs.* — En général, les Juifs admettaient que les « œuvres de la Loi », c'est-à-dire l'observation des préceptes imposés par la Loi, garantissaient l'accomplissement des promesses faites par Dieu à Abraham et par les prophètes au peuple d'Israël. Si, d'un côté, la Loi était cause de péché, elle était aussi, d'un autre côté, un remède efficace au péché, car elle triomphait du « mauvais penchant ». Les justes regardent la mort

suns crainte. dit PAponilypsc syriaque de Baruch, « car ils ont une provision de bonnes œuvres conservées dans les trésors ». *Baruch syr.*, xiv, 12. La justification réside dans l'observation de la Loi; *ibid.*, xi, 3; le salut s'acquiert par les œuvres, *ibid.*, u, 7; la prière d'Ézéchiass fut exaucée « parce qu'il avait confiance dans ses œuvres ». *ibid.* xxi, 3-5; cf. n, 2.

Dans cette conception du salut le pardon était obtenu par les « œuvres ». Celles-ci constituaient l'équivalent nécessaire, le prix en quelque sorte de la rémission. Par la justice acquise, justice personnelle, l'homme rétablissait l'ordre après la faute.

Bien plus, les justes défunts, surtout les anciens, par le mérite de leurs « œuvres » devaient sauver Israël malgré les fautes de ses membres, *Baruch syr.*, xiv, 7; *1xxx*, 10; *1xxx*, 2. Ainsi, l'idéal moral et religieux était réalisé par l'observation de la Loi. La volonté était capable de l'accomplir et la Loi même communiquait à l'homme la force nécessaire pour marcher dans le droit chemin. Telle est la position du pharisaïsme strictement orthodoxe, dans le courant du I^{er} siècle de notre ère.

Un enseignement analogue se retrouve dans le IV^e livre des Macchabées, livre non canonique, mais très instructif, composé entre l'an 63 av. J.-C. et l'an 38 après. L'auteur déclare que la raison est capable de maîtriser la passion, mais que la Loi est encore plus puissante, IV Macch., n, 4-6; 8-15; la Loi est capable d'exercer, dans le domaine de l'esprit, un empire souverain. Un passage de l'Ecclésiastique se rapproche de cette doctrine : « Celui qui observe la loi maîtrise son penchant naturel (probablement : le mauvais penchant). » Eccl., xxi, 1.

Les rabbins enseignaient que la Loi était un remède donné par Dieu contre le « mauvais penchant ». Nous lisons dans la *Mischna*, traité *Kiddushin*, 30 b (Talm. Bab.) : « J'ai (c'est Dieu qui parle) créé le mauvais penchant, 17III j'ai créé pour lui la Loi, comme moyen de guérison (de salut). Si vous (prenez à la Loi toute votre attention, vous ne tomberez point en son pouvoir. » En attribuant à Dieu la création du mauvais penchant, les Juifs ne voulaient point faire de Dieu la cause du mal. Ils évitaient cette conclusion en faisant de la Loi le remède au mal moral.

À côté de ce courant de doctrines que l'on pourrait appeler optimiste à l'égard de la Loi, on en rencontre un autre, surtout dans la seconde moitié du I^{er} siècle de notre ère, que l'on peut qualifier de pessimiste. Il était le fruit d'expériences ou d'observations individuelles plutôt qu'un thème d'enseignement rabbinique. Certains esprits avaient conscience que la Loi n'avait point atteint son but, à savoir, de racheter Israël. Ce n'était plus elle qui soutenait leur espérance, c'était l'attente de l'âge messianique futur, avec l'intervention du Messie. Tel est le point de vue de certains éléments du IV^e livre d'Esdras, rédigé définitivement au commencement du II^e siècle. La Loi y est présentée comme un fardeau. Elle a apporté la connaissance du péché, et c'est à cause d'elle que les Juifs périssent. Un passage surtout est remarquable : « Nous qui avons reçu la Loi et qui avons péché, nous devons périr, avec notre cœur qui a été reçu par la Loi, mais la Loi ne périt point, car elle habite dans la gloire. » IV^e livre d'Esdras, ix, 36. L'auteur explique sa pensée à l'aide d'une comparaison assez curieuse. La Loi a été donnée au peuple; elle devrait donc être faite pour le peuple. En effet, d'ordinaire c'est le contenu qui disparaît tandis que le contenant ou réceptacle demeure. Or, dans le cas du peuple et de la Loi, c'est le contraire qui a lieu : le peuple, qui est comme le « réceptacle » de la Loi puisqu'il a reçu la Loi, doit périr; et c'est la Loi, c'est-à-dire le « contenu », qui demeure. Voir Charles, *op. cit.*, t. n, p. 602.

Ainsi, d'après le IV^e livre d'Esdras, la Loi est Impuissante à sauver l'homme de la condamnation. C'est pourquoi un petit nombre seulement d'Israélites seront sauvés. IV Esdr., vii. 12; ne, 15, 127-140. Cf. m, 20-21 ; iv. 26-27; vii, 35; vii. 11, 47, 67.

En conséquence, il n'y a d'autre moyen de salut que la miséricorde de Dieu : « O Seigneur, ta justice et ta bonté seront manifestées si tu es miséricordieux envers ceux qui n'ont point une provision de bonnes œuvres. » IV Esdr., vii, 32-36; cf. vii, 77. Dans ce livre, le salut par la justice personnelle et les œuvres de la Loi est beaucoup moins assuré qu'il l'est dans l'*Apocalypse de Baruch*. Mais l'auteur ne met nullement en doute la valeur des œuvres; il maintient au contraire la doctrine courante du judaïsme. Seulement il sent que la Loi est impuissante à procurer le salut, et qu'elle devient, de ce fait, une cause de perdition. La ressemblance est assez frappante avec saint Paul, Rom., vii. 3 sq. Comme Esdras, l'Apôtre constate que la Loi est sans force; mais, comme il possède la « loi de l'Esprit de la vie », en Jésus-Christ, il est affranchi de la Loi, qui devient inutile. Le fait d'avoir trouvé le salut dans le Christ, le Fils de Dieu, principe à la vie de vie spirituelle et de vie morale, lui apporte l'assurance de la vie future et l'apaisement que l'auteur du IV^e livre d'Esdras cherche en vain. La Loi lui apparaît désormais comme inutile et incompatible avec la nouvelle « économie », c'est pourquoi il la rejette.

Or, le IV^e livre d'Esdras est postérieur à saint Paul. Dépend-il de l'Apôtre, ou représente-t-il un courant d'expériences déjà faites et répandues dans le judaïsme au premier siècle? La première hypothèse nous paraît peu vraisemblable. Ce livre ne traduit ni emprunt, ni réaction contre l'Apôtre. Sans doute, en maintenant la Loi, il adopte une solution radicalement opposée à celle de saint Paul; mais, s'il avait voulu réagir contre la solution chrétienne, il n'aurait pas manqué d'exalter cette Loi au lieu de déplorer son impuissance. Il est donc plus vraisemblable qu'il y avait dans le judaïsme, au I^{er} siècle, un courant moins formaliste que celui du pharisaïsme orthodoxe, sentant l'insuffisance et, pour ainsi dire, la faillite de la Loi au point de vue moral et religieux. Il y aurait là une préparation négative au christianisme, une voie ouverte à l'évangile de l'Apôtre. Cette préparation existait sans aucun doute chez beaucoup de Juifs de la Dispersion, imbus de civilisation grecque et moins attachés à la Loi que les Juifs parlant l'araméen. En Palestine même, l'enseignement de Jésus, contrastant avec celui du pharisaïsme, devait répondre aux aspirations de beaucoup d'âmes outrées par le formalisme des scribes. Le Maître donnait à la Loi un esprit nouveau; lire Matth., v, 17 sq.; xn, 1 sq.; Marc., n, 27-28; ni, 1 sq.; Malth., xi, 28-30; XXII, 1 « Luc., xi. 16. Au concile de Jérusalem, saint Pierre parlait dans le même sens que saint Paul, Act., xv, 10-11; cf. Boni., vif. 7 sq. Saint Etienne reprochait aux Juifs de n'avoir pas « gardé » la Loi, Act., vii, 53; Il était l'écho de l'enseignement de Jésus.

L'Le principe paulinien et la Loi. — Saint Paul, par son éducation, sa culture hellénistique, les milieux où il avait vécu, était déjà préparé à comprendre l'universalisme de la religion. Avant sa conversion, tout en restant fermement attaché à la Loi par devoir et par tradition, il avait sous les yeux des faits qui en démontraient journellement la faillite. Déjà avant lui, on avait compris dans certains milieux juifs, que la Loi avait produit une surabondance de transgressions et de culpabilité, et qu'elle avait été cause de mort. Mais personne, chez les Juifs, n'avait jamais proposé de la rejeter comme moyen de salut et de l'abandonner; c'eût été à leurs yeux un blasphème.

Au moment de sa conversion, saint Paul, en recevant

la révélation du Fils de Dieu, comprit que Jésus, le Christ ressuscité, donnait ce que les Juifs attendaient de la Loi. Il était source de justice, de grâce, de vie spirituelle et de sainteté; en lui était la garantie de la résurrection. Horn., v, 20-21; vi, 1-14; vin. 3 sq. Son action salvifique s'étendait non seulement aux Juifs, dont il était le Messie, mais à tout homme sans distinction de race ou de nationalité, le plan divin de salut englobant tous les hommes. Dans une telle conception des choses, que devenait la Loi? Elle n'avait plus de raison d'être, puisqu'on avait trouvé le remède aux maux dont elle l'avait pu guérir. Son rôle est donc terminé. Dans l'exécution du plan divin elle n'est plus, aux yeux de l'Apôtre, qu'un épisode ayant son commencement et sa fin. Avant la Loi, on était sauvé par la foi; l'Écriture le prouve par l'histoire d'Abraham. Or, la Loi devait conduire au Christ. Ce rôle est maintenant achevé, puisque le Christ est venu. D'ailleurs, l'expérience a démontré qu'elle n'est principe d'aucune force morale; elle se borne à imposer des commandements. Elle est donc source de péché. À l'égard du salut elle est devenue un obstacle qu'il faut surmonter, un fardeau dont il faut se débarrasser. un ennemi qu'il faut vaincre. Bonne en elle-même, puisqu'elle a rempli le rôle que la Providence lui avait assigné, elle appartient désormais au passé. L'universalisme, la conception morale et spirituelle de la religion avec Jésus-Christ comme centre, principe de vie nouvelle et garantie de salut, remplace maintenant la religion légale et le particularisme juif.

2e *Le conflit; solution de la question de principe au concile de Jérusalem.* — 1. *Le conflit.* — Jésus était le Messie des Juifs. Or, comment un Messie juif pouvait-il être principe de salut autrement qu'en Israël? Comment pouvait-il l'être en dehors de la Loi, à la pratique de laquelle avaient été liées les promesses? Comment pouvait-on être juste sans observer le code de la justice? Comment les païens pouvaient-ils bénéficier de cette grâce sans passer par Israël, c'est-à-dire sans se soumettre à la circoncision et à la pratique de la Loi?

Telles étaient les questions que ne pouvait manquer de faire naître dans un esprit juif la doctrine prêchée par saint Paul dans ses missions chez les païens. Dès le commencement de son apostolat, peu de temps après sa conversion, les Juifs non convertis lui avaient fait une violente opposition, à Damas et à Jérusalem, Act., ix, 23, 29, comme plus tard à Thessalonique, Act., xvii, 5 sq. Ils le poursuivaient pour attenter à ses jours.

D'un autre côté, la fraction des nouveaux chrétiens restés pharisiens par tempérament, le combattait également, d'une façon moins violente, mais plus sournoise, en exerçant une sorte de contre-apostolat pour modifier sa doctrine et maintenir ce qu'elle regardait comme les droits imprescriptibles de la Loi. Un conflit existait déjà à l'état latent entre ces judaïsants et l'Apôtre. Il éclata à Antioche, vers l'an 50, et donna lieu au concile de Jérusalem, où fut traitée la question de principe : rapports entre la Loi et le salut des païens. Puis, les menées des judaïsants provoquèrent, dans les Églises de Galatie, une crise qui obligea saint Paul à exposer, dans l'épître aux Galates, l'origine divine et la légitimité de sa doctrine, c'est-à-dire : le « salut par l'évangile de Jésus-Christ sans la Loi ».

2 *Le concile de Jérusalem.* — « Quatorze ans plus tard ». Gai., ii, 1, saint Paul monta de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Titus. — Le point de départ de cette note chronologique reste incertain. Faut-il entendre « quatorze ans » après sa conversion ou après son premier voyage à Jérusalem? À ne considérer que le texte, les deux manières peuvent se soutenir avec

à peu près autant de vraisemblance. Dans les deux cas, saint Paul fait observer qu'il prêchait l'Évangile depuis de longues années, lorsqu'il résolut d'aller à Jérusalem, traiter la question de principe relative à l'admission des « gentils » à la foi chrétienne.

Il monta à Jérusalem à la suite d'une révélation, Gai., n, 2, ce qui exclut toute idée de contrainte ou d'invitation officielle. Il n'éprouvait lui-même nullement le besoin de faire cette démarche, car il n'avait aucun doute sur la légitimité de ses positions. Mais il agissait pour couper court aux récriminations des prédicateurs judaïsants; cf. Act., xv, 1 sq. Ces opposants étaient venus de Judée, et ils avaient peut-être plus d'un partisan parmi les judéo-chrétiens d'Antioche. Ils enseignaient « aux frères » cette doctrine : « Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » Act., xv, 1. Cette thèse donna lieu à une vive discussion, à la suite de laquelle il fut décidé que Paul et Barnabé iraient à Jérusalem traiter la question avec les apôtres et les anciens ». Saint Paul voulait exposer son œuvre et faire constater son accord de principe avec les apôtres. Il enlèverait ainsi leurs armes à ses adversaires et leur montrerait qu'il ne court, ni n'a couru en vain ». Gai., n, 12. Encore fallut-il une inspiration divine pour le décider à faire cette démarche.

À Jérusalem il exposa, sans doute d'abord aux fidèles, puis, en particulier, aux « notables », c'est-à-dire aux apôtres, l'évangile prêché par lui aux païens. Mais survinrent de « faux frères », pour attenter à sa liberté ». Il fut donc l'objet de vives attaques. non de la part des « notables », les apôtres, mais de la part d'un groupe de judaïsants restés pharisiens fanatiques. S'il ne s'agit pas des mêmes personnages que nous avons vus à Antioche et qui avaient provoqué la conférence, il s'agit du moins de judaïsants professant les mêmes doctrines et appartenant au même parti d'opposition. L'Apôtre leur tint tête et ne leur céda en rien. Gai., ii, 3-5. Voiries variantes du texte dans Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, IIe, part. h. I., et les discussions dans J.-M. Lagrange, *Épître aux Galates*, 1918, 28-31. Il leur résista, afin de sauvegarder la « vérité de l'Évangile », pour le bien des Galates. La preuve qu'il n'a cédé en rien aux judaïsants, c'est que Tite, qui était grec, c'est-à-dire païen d'origine, et en outre compagnon et collaborateur de l'Apôtre, ne fut pas même contraint à la circoncision. Dans la situation présente, son cas devenait une affaire de principe : la question de l'obligation fondamentale de la Loi, celle de la circoncision, se trouvait résolue dans le sens de saint Paul. Quant aux « notables », ils n'ajoutèrent rien » à l'exposé de l'Apôtre, dans la ligne de la question traitée, par conséquent n'imposèrent aucune obligation au sujet des observances légales. Ils reconnurent sa mission d'apôtre des « gentils » au même titre que celle de Pierre, apôtre des circoncis : l'une et l'autre venant de Dieu. Jacques, Céphas (Pierre) et Jean lui « donnèrent la main, ainsi qu'à Barnabé, en signe de communion ».

La divergence entre le récit de l'épître aux Galates, ii, 3-5, et celui des Actes, c. xv, est assez sensible. Elle constitue une difficulté classique dans l'exégèse du Nouveau Testament. Un autre voyage de saint Paul à Jérusalem est mentionné, Act., xi, 29-30. Auquel des deux voyages mentionnés, Act., xi, 29-30, et xv, 1 sq., correspond celui indiqué dans l'épître n, 1 « quatorze ans après... »? La majorité des exégètes modernes l'identifient avec le voyage raconté, Act., xv, à l'occasion du concile de Jérusalem, et le datent de l'an 49, 50, ou 51 au plus tard.

Si l'on compte les quatorze ans en partant du premier voyage mentionné dans l'épître, ce premier voyage devrait se placer en l'an 35-37, et la conversion de saint

Paul trois ans plus tôt, c'est-à dire en 32-31. Mais, si l'on compte les quatorze ans depuis la conversion, celle-ci se placera en l'an 35, 3G, ou 37 au plus tard.

La date 35-37 pour la conversion de saint Paul est plus facile à concilier avec l'histoire générale; carie roi Arctas ne fut maître de Damas que sous Caligula (37-11). Saint Paul n'a donc pu s'enfuir de Damas, • sous le roi Arétas », 11 Cor., xi, 33, qu'à partir de l'an 37, ou infime 38. En comptant « trois » ans de la conversion à l'évasion,— durant ces trois ans se place le séjour en Arabie, — on peut dater la conversion de l'an 35.

On le voit, le système qui compte les *quatorze ans» à partir de la conversion est le plus facile à accorder avec l'histoire générale.

Voici, d'après ce système, les dates essentielles plus ou moins approchées, des événements racontés dans l'épître.

Année 35. — Conversion, Act., ix, 1-22. Saint Paul pouvait avoir une trentaine d'années; cf. Act., vn. 58; vin, 3; ix. 1-2.

Années 35-38. — Prédication à Damas; — séjour en Arabie, Gai., i, 17; — retour à Damas. En tout, trois ans.

Année 38. — Évasion par le rempart, dans la corbeille, sous le roi Arétas, II Cor., xi, 33; — premier voyage à Jérusalem, Gai., i, 18 sq.; — départ pour la Syrie et la Cilicie, Gal., i, 21.

Année 44. — Voyage à Jérusalem, avec Barnabé, pour porter un secours à l'occasion de la famine, Act., xi, 30; — retour à Antioche avec Marc, Act., xn, 25. Ce voyage n'est pas mentionné dans l'épître.

Années 45-19. — Première mission. Act., χιπ-χιν; — saint Paul à Antioche, Act., xiv, 27; xv, 1 sq.

Années 19-51. — Concile de Jérusalem, Act., xv, 1-29; Gai., n, 1 sq.

Ce système suppose l'identité des voyages, Gai., n, 1, avec Act., xv. Cette identité n'est pas acceptée par tous les exégètes; mais clic paraît la solution la plus satisfaisante. En effet, *il y a accord foncier* entre les deux récits : *Mêmes acteurs principaux*, Paul et Barnabé venant d'Antioche, Pierre et Jacques représentant l'apostolat auprès des Juifs. *Il/Ane question traitée*, les judaïsants veulent imposer la circoncision aux païens convertis. Ont-ils raison, ou faut-il laisser aux païens convertis leur liberté en face de la Loi? *Mêmes discussions*, quoique rapportées beaucoup plus longuement par les Actes. *Même solution de principe*, ne pas imposer aux « gentils » l'essentiel de la Loi. Les Actes mentionnent des réserves : on maintient certaines prescriptions pour éviter le scandale des faibles. Saint Paul n'en parle pas, car cela aurait pu affaiblir sa thèse aux yeux des Galates. Mais ces réserves visaient la communauté d'Antioche, où des judéo-chrétiens vivaient côte à côte avec les païens convertis. C'était la solution d'un cas particulier. *Même récit de la mission de saint Paul* chez les « gentils » et *même approbation de son apostolat* par les dirigeants de l'Église de Jérusalem ; par conséquent, *même défaite des judaïsants*.

Mais, lorsqu'on compare les deux récits, on y remarque une foule de divergences de détail, qui seraient de nature à faire impression, si l'on exigeait d'eux une concordance matérielle. Aussi plusieurs exégètes se refusent à voir dans ces deux documents le récit d'un même événement. Ln question reste libre et peut être librement discutée. Mais il convient d'apporter ici les remarques suivantes :

Les deux récits du premier voyage de saint Paul à Jérusalem, Gai., 1, 18 sq., Act., ix, 26-30, diffèrent aussi sensiblement. Or, on explique ces divergences par le but et le caractère de chaque récit, sans essayer d'en faire deux événements différents. Il peut donc en

être de mémo pour les récits. Gai., n, 1-10; Act., xv 1 sq., puisque les divergences entre les Actes et l'épître ne constituent point ici un ras particulier.

Le but et la tendance des deux récits ne sont évidemment pas les mêmes. Saint Luc, en faisant œuvre d'historien, s'applique à montrer l'accord fondamental des deux formes d'apostolat, celui de saint Paul et celui des autres apôtres. Tandis que saint Paul rétablit l'exactitude de certains faits travestis par les judaïsants à son préjudice. *H veut montrer que l'on n'a rien changé à son évangile*, après qu'il l'eut exposé aux dirigeants de l'Église-mère. Il s'attache donc surtout à exposer les faits en question, mais il ne raconte pas intégralement les événements. Il fait un plaidoyer en sa faveur, sans trahir la vérité, mais en présentant les choses de manière à faire impression sur les Galates. Ainsi, la différence des ■ genres littéraires » explique les divergences entre les deux récits. La plupart des objections tirées des détails du récit tombent d'elles-mêmes.

Mais on objecte, entre autres : Pourquoi saint Paul ne fait-il pas mention du *décret des apôtres*, Act., xv, 23 sq.? Certains critiques radicaux en ont conclu que Paul ne l'avait pas connu, et que, par suite, ce décret n'était pas authentique, mais avait été ajouté plus tard pour faciliter les rapports entre païens convertis et judéo-chrétiens. C'est là une conjecture injustifiée. Saint Paul connaissait bien le décret. Au cours de son deuxième voyage, il en donne connaissance aux fidèles, les Actes l'indiquent clairement : « En passant par les villes, *ils enseignaient* aux fidèles à observer les décisions des *apôtres et des anciens* (cf. Act., xv, 23 : *Les apôtres, les anciens et les frères*, etc...) de Jérusalem. Et les Églises se fortifiaient dans la foi et croissaient de jour en jour. » Act., χvi, 4. Mais, dans sa lettre aux Galates, l'Apôtre ne juge pas utile de parler explicitement de ces décisions, à cause des prescriptions négatives qu'elles contenaient : s'abstenir des xlandes offertes aux idoles, du sang, de la chair étouffée et de l'impureté. La mention de ces prescriptions, destinées à faciliter les rapports entre les judéo-chrétiens et les païens convertis dans les Églises où le premier élément était important, aurait paru, aux yeux de certains, affaiblir l'argumentation de l'Apôtre. Ce qui lui importait avant tout, c'était de Justifier son apostolat et sa doctrine, en montrant l'origine et en établissant que cet apostolat avait été approuvé par le concile même de Jérusalem.

Dans cette hypothèse,— celle de l'identité de Act., xv, 1 sq., et Gal., n, 1-10,—l'épître n'aurait pu être écrite qu'après l'an 49-51, date du concile. Si l'on admettait, avec Weber, que l'épître a été composée avant le concile et que le voyage Gai., n, 1, correspond à celui d'Act., xi, 29-30, on se heurterait à une difficulté chronologique presque insurmontable. La date de ce voyage serait, en effet, l'an 44, ou au plus tard 45. Si l'on date la conversion de « quatorze ans » plus tôt, on a l'an 30. Si on la date de dix-sept ans plus tôt, on a l'an 27. Or, ces deux dates paraissent inacceptables pour les raisons exposées plus haut.

3e *Les preuves de l'« évangile paulinien »*.—Après la conversion des Galates, des docteurs judaïsants leur avaient prêché la nécessité de la circoncision et de la Loi pour être sauvés. Ils présentaient saint Paul comme un nouveau converti qui n'avait point été le disciple immédiat de Jésus, qui n'enseignait point une doctrine authentique, mais qui laissait les païens dans l'ignorance du judaïsme pour les gagner plus facilement au Christ. A leurs yeux, sa doctrine par la foi au Christ sans les œuvres de la Loi, était imparfaite. Il fallait la corriger et la compléter. Gai., i, 6.

Les Galates étaient sur le point de se laisser entraî-

ncr au judaïsme, au grand détriment de l'Évangile. A crtte nouvelle, l'Apôtre leur écrit une lettre indignée, pour leur montrer que l'observation de la Loi, non seulement n'est pas nécessaire, mais qu'elle est néfaste si on en fait un moyen ou une condition de salut. Dans un plaidoyer vigoureux, il s'applique surtout à prouver la légitimité de son apostolat et de sa doctrine; son apostolat est légitime puisqu'il le tient directement de Jésus-Christ et de Dieu le Père; sa doctrine est divine et ne peut, à aucun titre, être modifiée. L'Apôtre le prouve par une série d'arguments dont les uns sont d'ordre historique, les autres d'ordre scripturaire.

Les *arguments historiques* sont de deux sortes, les uns fournis par la *oie de l'Apôtre*, c. i-n, — les autres, par l'*expérience* des Galates.

Saint Paul, en racontant sa *oie*, montre qu'il tient son évangile non des hommes, mais de Dieu seul. Avant sa conversion, il était très attaché au judaïsme, et ardent persécuteur de l'Église. Après, il s'est retiré au désert où il n'a vu aucun apôtre si ce n'est Pierre. Son évangile a d'ailleurs été approuvé par les notables de l'Église de Jérusalem, c'est-à-dire de l'Église-mère; et lui-même, à Antioche, n'a pas hésité à reprendre publiquement Pierre, qui revenait aux pratiques légales, et tenait à l'écart les convertis du paganisme, pour ne pas offusquer les Juifs.

L'argument décisif en faveur de l'évangile paulinien est sans contredit la vision et la révélation du Fils de Dieu sur le chemin de Damas. C'est l'événement miraculeux qui transforme l'Apôtre et l'éclaire sur le mystère du salut. Saint Paul avait fait là une expérience qui lui donnait une conviction inébranlable sur sa mission et sur la doctrine du salut. Elle était pour lui la première des preuves.

Mais les Galates ne pouvaient connaître cet événement que par le témoignage de saint Paul et par les résultats ou les effets produits en eux par son apostolat.

Les Galates ont fait des *expériences* qui confirment la doctrine de l'Apôtre : « Avez-vous reçu l'Esprit par les œuvres de la Loi ou par l'acceptation de la foi?... Avez-vous fait une telle expérience en vain? Car ce serait en effet en vain. Celui qui vous *dispense l'Esprit*, celui qui *opère parmi vous des miracles*, le fait-il donc en vertu des œuvres de la Loi, ou par suite de votre acceptation de la foi? » Gai., m, 2-5.

Le thème principal de l'évangile prêché par saint Paul aux Galates était le « tableau de Jésus-Christ crucifié », Gai., i, 1, c'est-à-dire la doctrine du salut par la mort et la résurrection de Jésus; des œuvres de la Loi, il n'avait pas été question. Or, l'adhésion des Galates à cet évangile du Christ avait produit en eux *des effets spirituels*, où se reconnaissait indubitablement l'action de Dieu. Ces effets spirituels comportaient un double aspect : d'abord, les Galates avaient « reçu l'Esprit », t. 5. Nous savons tout ce que renferme, pour saint Paul, cette expression « recevoir l'Esprit »; c'est recevoir le principe de vie nouvelle qui dirige l'homme dans l'ordre moral et religieux, qui le délivre du péché et de la chair, qui le transforme intérieurement, et même extérieurement dans sa conduite, qui lui donne enfin la garantie de la vie future. Cf. Horn., c. vin. Les Galates avaient donc fait une expérience intérieure qui se traduisait par une transformation morale visible, et où ils devaient reconnaître l'action surnaturelle de Dieu. Il y a plus. Cette communication de l'Esprit avait été accompagnée de « miracles », *δυνάμεις*. c'est-à-dire de manifestations extérieures de la puissance divine; cf. I Cor., xiv, 1-19; II Cor., xii, 12; Rom., xv, 19; 11 Thess., n, 9; Heb., n, 4; cL Act., n, 22; xv, 12. Une doctrine et un apostolat en faveur desquels se produisaient de tels signes, pouvaient-ils ne pas être

approuvés par Dieu? Expériences intérieures, témoignages extérieurs divins, voilà quels étaient pour les Galates, et quels doivent être pour tous les chrétiens les signes du véritable évangile.

Les judaïsants, en présentant la Loi comme nécessaire au salut, avaient dû faire *appel à l'écriture*. Ils avaient dû surtout puiser des arguments dans l'*histoire d'Abraham*, le père des croyants. La foi et la justification du patriarche étalent un thème que Ton devait nécessairement aborder, chez les Juifs, en traitant le problème du salut. Le premier livre des Macchabées, faisant allusion à Gen., xv, 6, dit : « Souvenez-vous des œuvres que nos pères ont accomplies de leur temps, et vous recevrez une gloire et un nom immortel. Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve, et sa foi ne lui a-t-elle pas été imputée à justice? » Macch., n, 51-52. Philon a composé sur Abraham tout un traité, où l'histoire du patriarche est souvent transformée en d'ingénieuses allégories, éd. Cohn-Wandel, t. iv, p. 1-60. Le *Medulla*, commentaire rabbinique sur l'Exode, s'exprime ainsi : « Grande est la foi, par laquelle Israël a cru à Celui qui a parié, et dont la parole a créé le monde. Comme récompense de la foi d'Israël dans le Seigneur, le Saint-Esprit habite en eux... De la même manière tu trouves qu'Abraham notre père a hérité de ce monde et du monde futur, uniquement par le mérite de la foi par laquelle il a cru au Seigneur; car il est dit : « Et il crut au Seigneur, et celui-ci le lui compta comme justice. » *Mechilta*, In Exod., xiv, 31; cf. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. xiv, c. 201-202; J.-M. Lightfoot, *The Epistles of S. Paul, Galatians*, p. 160. Saint Jacques, dans son épître, invoquera lui aussi l'exemple d'Abraham pour appuyer sa doctrine sur la justification. Jac., n, 21-22.

D'après les Juifs, Abraham avait observé la Loi par anticipation lorsqu'il avait été circoncis, et c'est ce qui lui avait valu la promesse d'être le père de peuples nombreux ». Cf. Weber, *op. cit.*, p. 255. Cette thèse devait être réfutée; c'est à quoi saint Paul s'applique dans Gai., m, 6-18. Il expose la portée doctrinale de la justification d'Abraham, et fournit des textes de l'Ancien Testament pour appuyer sa doctrine.

Les *vrais* (Ils d'Abraham sont ceux qui imitent sa foi. La promesse : « Poules les nations seront bénies en toi », Gen. xii, 3, s'étend aux gentils, qui sont justifiés par la foi et non par la Loi. En un mot, les vrais fils d'Abraham sont tous les croyants. En effet, ceux qui s'attachent aux œuvres de la Loi comme moyen de salut tombent sous le coup d'une malédiction, d'après Deut., xxvii, 26; ci. xxi, 23; tandis que « le juste vivra en raison de sa foi ». Habac., n. 2. La Loi n'est pas fondée sur la foi », c'est-à-dire s'appuie sur un principe différent, principe stérile qui est celui du *pur commandement*, au lieu d'être un *principe de vie* comme la foi, par laquelle on reçoit l'Esprit. Cf. Lev., xvm, 5.

De plus, à considérer l'histoire du plan divin, les « promesses » ont été faites à Abraham et à sa postérité », c'est-à-dire au Christ, *en vertu d'un pacte*. La Loi, venue longtemps après, n'a point annulé ce pacte, autrement la promesse serait devenue vaine et illusoire.

La même doctrine se retrouve dans le c. iv de l'épître aux Romains, mais présentée seulement en fonction de l'exposé général du plan divin et non pour les besoins de la controverse judaïsante :

Ce qui est accordé à raison des œuvres n'est pas une faveur gratuite, mais *un dû*; tandis que sans les œuvres, la foi *est comptée* comme justice, c'est-à-dire entraîne la justice à titre de grâce. Ainsi en fut-il d'Abraham; car sa foi fut comptée comme justice

dans l'état d'incirconcision. La circoncision ne fut pour lui que « la marque de la justice » obtenue par la foi. Ainsi devint-il le père des croyants non circoncis (païens convertis), et des circoncis (Juifs) qui imitent la foi (ΓAbraham. En d'autres tenues, les vrais Ois d'Abraham, les héritiers de la promesse, sont tous les croyants, gentils ou Juifs. En effet, la promesse faite à Abraham était fondée non sur la Loi, mais sur la foi. Maintenant, si du fait d'observer la Loi on était héritier de cette promesse, la foi deviendrait inutile et la promesse serait réduite à néant. Le titre donné par la foi serait illusoire et vain, puisqu'on en aurait un autre, c'est-à-dire la Loi, permettant d'exiger en justice. Or, ce qui est écrit à propos d'Abraham l'est aussi « pour nous qui croyons en Celui qui a ressuscité des morts Jésus, Noire-Seigneur, lequel a été livré à cause de nos péchés, et est ressuscité à cause de notre Justification ». Rom., iv, 23. Ainsi, la foi d'Abraham est le type de la foi chrétienne.

Les *judalsants* avaient probablement exposé aux Galates, d'une façon tendancieuse, la conduite de l'Apôtre. D'après eux, saint Paul, n'ayant pas connu le Christ pendant sa vie terrestre et ne Payant pas vu, cf. I Cor., ix, 1; xv, 8, n'avait reçu de lui ni son évangile, ni sa mission. Il n'y avait de vrais apôtres que ceux de la première heure, disciples immédiats du Christ. Saint Paul leur était inférieur et devait leur rester subordonné. Son évangile devait être conforme au leur et, s'il s'en écartait, il fallait le corriger. Ils prétendaient sans doute que sa conduite avait été blâmée et sa doctrine corrigée par eux lors de sa venue à Jérusalem. Saint Paul aurait été obligé de se soumettre lorsqu'il était auprès des apôtres, mais, lorsqu'il était loin d'eux, il persévérerait dans son opposition à l'Église primitive. Il y avait là, de sa part, un opportunisme qui faisait peu d'honneur à son caractère et montrait la fausseté de sa thèse.

L'Apôtre avait donc dû préciser sa conduite après sa conversion, principalement ses relations avec l'Église-mère de Jérusalem. Il insiste sur la vérité de son récit, Gai., i, 20 : « Ce que je vous écris, ce ne sont pas des mensonges. » Il rétablit les faits en montrant dans quelles circonstances il a vu les apôtres à Jérusalem; il expose les motifs et les résultats de ses visites.

Il montre enfin comment il a affirmé à Antioche, en face de saint Pierre, son autorité et l'indépendance de son apostolat. Cette scène est racontée dans la section Gai., n, 11-21; on est convenu de l'appeler « le conflit d'Antioche ». La section se divise en deux parties; dans la première, t. 11-11, saint Paul raconte la scène; dans la seconde, j. 15-21, il expose sa doctrine sur la Justification, doctrine qui motive sa conduite.

D'abord, la scène, t. 11-11. Lorsque Céphas, c'est-à-dire Pierre, vint à Antioche, saint Paul lui résista « en face », parce qu'il était « en faute », c'est-à-dire adoptait, de bonne foi, une ligne de conduite qui pouvait, aux yeux de l'Apôtre, tourner au détriment de l'Évangile. En effet, certains personnages étant arrivés « d'auprès de Jacques », saint Pierre cessa de manger avec les païens convertis, et se tint à l'écart par crainte des « Juifs ». Il entraîna même avec lui, dans cette attitude équivoque, d'autres Juifs, ainsi que Barnabé. Il « dissimula » ses véritables sentiments par crainte des judéo-chrétiens nouvellement arrivés.

Ceux-ci ne sont point présentés comme envoyés par Jacques. Ils viennent seulement « d'auprès de Jacques »; ils appartiennent à son entourage; mais ils sont intransigeants et exagèrent les tendances de l'Église de Jérusalem. On peut même supposer qu'ils sont « envoyés par Jacques », non dans le but de faire opposition à saint Paul, mais pour d'autres motifs. En tout cas, ils n'ont point reçu de Jacques la mission

de maintenir les pratiques légales; mais ils y restent attachés et ne croient pas pouvoir les abandonner légitimement. Ils demeurent formalistes, sans être nécessairement « partisans de la circoncision »; ils sont seulement « de la circoncision », c'est-à-dire Juifs convertis. Gai., n, 12. Saint Pierre se laisse impressionner par leur attitude, et, sans doute pour éviter un conflit avec eux, n'ose point leur déplaire. Alors vint Paul, voyant « qu'il ne marchait pas droit selon la vérité de l'Évangile », c'est-à-dire prenait une attitude qui pouvait tourner au détriment de cet Évangile, l'interpelle en présence de tous et lui reproche sa conduite. Pierre, étant Juif, se comportait d'abord à la manière des « gentils », c'est-à-dire négligeait les prescriptions légales et ne les imposait point aux gentils. Maintenant, par son attitude et *Vautorité de son exemple*, il va obliger les « gentils » à vivre en Juifs.

Il est clair que saint Paul attache à l'exemple de saint Pierre la plus haute portée. Il le regarde comme un personnage éminent parmi les apôtres. Cette scène, loin de fournir un argument contre la primauté de Pierre, en est plutôt une attestation indirecte.

L'attitude de Pierre, précisément parce qu'il était « le chef », a parfois offusqué ou embarrassé les exégètes. On a imaginé que le Céphas en question ne serait pas saint Pierre. Mais c'est là une conjecture sans fondement, une opinion particulière qui n'a jamais été prise en considération par la tradition. On a voulu aussi voir dans cette scène, une espèce de conférence contradictoire, concertée d'avance, un conflit fictif pour frapper les esprits et faire éclater la vérité. Il est vrai, l'expression *κατὰ πρόσωπον*, « en face », prise isolément, pourrait signifier *secundum speciem*, « en apparence ». Origène et saint Jean Chrysostome, *In Galatas*, h. L. P. G., t. I xi, col. 641 s'y sont laissé prendre. Saint Jérôme a abandonné cette opinion après l'avoir d'abord admise. *Dial. ado. Pelagian.*, i, 23, P. L., t. xxm, col. 516. On voulait avant tout excuser Pierre de toute faute; c'était de pure apologétique.

Or, même dans l'hypothèse d'un *conflit réel*, — ce qui est admis actuellement par tous les exégètes, — rien ne permet de soupçonner que Pierre ait agi contre sa conscience.

Saint Paul estimait que l'altitude de saint Pierre, en pareille circonstance, fournirait aux judalsants de nouvelles armes contre lui. D'accord sur les principes, comme le montre le t. U, ci. Act., xv, 7 sq. > Gal., n, 3, 6, 9, les deux apôtres avaient une façon différente d'en comprendre l'application. Tertullicien a bien caractérisé l'acte de saint Pierre en disant : *Concensationis fuit oitium, non prirdicationis. De proscriptione*, XXIII, P. L. (1844), t. n, col. 36.

En reprenant saint Pierre, et plus tard en relatant le fait dans l'épître aux Galates, saint Paul affirme à la fois son autorité d'apôtre, l'indépendance de son évangile, l'unité de sa conduite et la fermeté de son caractère. Cette fermeté ressort d'autant plus que Banniht lui-même s'était laissé influencer par l'altitude de saint Pierre.

Cette scène se place avec probabilité à la fin du premier voyage apostolique, vers l'an 49, peu avant le concile. Antioche était déjà, à ce moment, une communauté importante, et le concile n'avait pas encore réglé la question des observances légales. — On peut la placer également, avec non moins de probabilité, après le concile. En effet, saint Paul la rapporte après la réunion de Jérusalem, comme un fait nouveau et relativement récent, (elle dernière opinion, on le comprend, ne peut s'admettre que si l'on place la composition de l'épître aux Galates après le concile, comme nous l'avons fait.

Dans la *deuxième partie* de cette section, t. 15-21, l'Apôtre expose la doctrine de la justification par la foi, indépendamment des œuvres de la Loi ou observances légales. — On considère généralement ces six versets, non comme « suite des paroles adressées à saint Pierre, mais comme le résumé du discours prononcé à Antioche, à la suite de la scène racontée dans les f. 11-14. D'autres regardent ce passage comme un exposé doctrinal adressé uniquement aux Galates. Cette dernière solution est moins probable, car nous avons là une suite naturelle, ou une conclusion de la scène d'Antioche. Ces versets sont très bien en situation, adressés à toute l'assemblée après l'invective contre saint Pierre.

L'Apôtre esquisse un exposé de la doctrine qui fera l'objet de l'épître aux Romains. Les idées essentielles sont les suivantes :

L'homme est justifié par la foi au Christ Jésus, non par les œuvres de la Loi; c'est pourquoi saint Paul, tout Juif qu'il est, a cru à Jésus-Christ.

Si, en acceptant la foi sans les pratiques légales, on devenait pécheur, — c'était la thèse des judaïsants, — le Christ serait « ministre de péché ». Si, après avoir rejeté la Loi, on la reprend, on avoue, par le fait même, qu'on l'a violée d'une façon coupable en la rejetant. puisqu'on maintient son caractère obligatoire.

Mais le rôle de la Loi est terminé : « Par la Loi, je suis mort à la Loi. » Parole assez énigmatique. Selon une opinion probable, en conduisant au Christ, en montrant qu'il faut l'écouter, Deut., xviii, 15, la Loi s'est détruite elle-même, puisque son rôle est terminé; ce n'est plus à elle qu'il faut obéir, mais au Christ. Cf. saint Jean Chrysostome, *In Gai., h. I., P. G., t. lxi, col. 611-615.* — Un peut l'entendre également : *Par la loi de la foi* (cf. Rom., iii, 27; la loi de l'Esprit, cf. Rom., viii, 2; la loi du Christ, cf. Gai., vi, 2), *je suis mort à la loi de Moïse.* Saint Jean Chrysostome suggère cette interprétation en se référant à Rom., viii, 2, *P. G., ibid.* Cette opinion se rencontre également dans l'Ambrosiaster, *P. L., t. xvi, (1815) col. 35L* Elle est suivie par le P. Lagrange, *Gâtâtes*, p. 51. Elle s'accorde avec le contexte et se rattache à la doctrine mystique de l'Apôtre. Le baptême est une mort et une résurrection mystique. Rom., vi, 3 sq. Mourir à la Loi c'est être crucifié avec le Christ, c'est mourir avec lui, afin de vivre de sa vie même, tout en demeurant « dans la chair », c'est-à-dire en ce monde. Tout cela, par la grâce du Christ, la foi « au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi », n, 20. En conséquence, si la justice était le fruit de la Loi, le Christ serait mort inutilement; cf. Gai., v, 23.

Ainsi l'Apôtre, sans quitter le terrain de la controverse, expose le thème essentiel de sa doctrine, thème qu'il reprendra et développera longuement dans l'épître aux Romains.

Quels étaient au juste les adversaires de saint Paul? S'agit-il d'un groupe de chrétiens dissidents et fanatiques, issus du judaïsme, ou bien faut-il y voir l'Église-mère judéo-chrétienne de Jérusalem, établie par les disciples immédiats du Christ, et ayant à sa tête saint Jacques, « le frère du Seigneur »? En d'autres termes, saint Paul lutta-t-il seulement contre un groupe de perturbateurs sans scrupules, demeurés pharisiens, ou contre l'Église primitive de Jérusalem? C'est bien le problème le plus important posé par l'épître aux Galates. L'Église, sous l'action de saint Paul, va-t-elle se diviser en deux tronçons, ou seulement éliminer de son sein des agitateurs qui n'avaient point le sens chrétien?

La solution la plus conforme aux données de l'épître aux Galates est que les adversaires de saint Paul étaient des judaïsants intransigeants et fanatiques, se réclamant sans doute des apôtres et spécialement de

saint Jacques, mais outrepassant leurs instructions ou leur enseignement en présentant la Loi comme indispensable au salut.

En effet, l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem admettait que les païens pouvaient être sauvés sans l'observation de la Loi et que la foi au Christ n'exigeait pas la circoncision. Saint Paul, saint Jacques et les autres autorités de l'Église judéo-chrétienne avaient été d'accord sur ce point au concile de Jérusalem; cf. Act., xv; Gai., ii. Il y avait donc entre eux communauté de vues, et la thèse du salut par la foi seule — c'est-à-dire sans la Loi — n'était pas partie d'Hère à l'Apôtre.

Or, l'épître combat des judaïsants intransigeants et fanatiques, aux yeux desquels la circoncision et les observances légales étaient une condition indispensable au salut. Le ton et le contenu de l'épître ne laissent aucun doute sur ce point. Lire Gai., t, 6-9; m, 1 sq.; v, 3-4, 6, 12; vi, 15; ces textes, rapprochés de Act., xv, 1, 5, montrent que saint Paul avait pour adversaires d'anciens pharisiens devenus chrétiens, mais restés zéloteurs de la Loi et voulant allier le judaïsme à la foi nouvelle. L'Apôtre leur oppose que, sans la Loi, par l'union au Christ, on est enfant d'Abraham, héritier de la promesse du salut, la Loi n'étant pas un complément, ni une modification de cette promesse, mais une disposition transitoire.

Dans ces conditions, il est impossible d'identifier les judaïsants combattus par l'Apôtre, avec l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem. Au c. v, 10, lorsque l'Apôtre s'écrit : « Celui qui jette le trouble parmi vous en portera la peine, quel qu'il soit », il ne fait point allusion à saint Jacques, chef de l'Église de Jérusalem. Il s'agit d'un autre personnage, chef des judaïsants fanatiques. En effet, d'après l'épître, ce n'est point en saint Jacques qu'il faut chercher l'inspirateur des judaïsants de Galatie. Car les deux apôtres, nous l'avons vu, Act., xv, et Gai., n, étaient d'accord sur les questions de principe. Saint Paul, qui s'efforçait de rester uni à l'Église de Jérusalem et se sentait en communion de doctrine avec ses dirigeants, n'aurait jamais lancé l'anathème contre saint Jacques et ses disciples. L'évêque de Jérusalem n'avait point envoyé des judaïsants à Antioche pour combattre la doctrine de saint Paul; le passage Gai., n, 12, n'exige nullement cette interprétation. Son épître et les traits sous lesquels la tradition nous le dépeint s'accordent avec cette thèse. Il n'avait aucune tendance pharisenne; il était attaché à la « loi parfaite », Jac., i, 25, c'est-à-dire à la loi chrétienne; il recommandait les œuvres de charité, non les observances légales; cf. Jac., n, 14-26. Voiries commentaires sur l'épître aux Galates, spécialement Lagrange, *introd.*, p. xxxviii sq.; J. Chaîne, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. lxiix sq.

4° *Nature de la Loi; son rôle dans l'histoire du salut, d'après saint Paul.* — Le régime de la foi remplace donc celui de la Loi, c'est là un point essentiel dans la doctrine paulinienne : l'Apôtre rejette la Loi comme moyen de salut. Mais on se demande quels sont exactement les motifs pour lesquels il la rejette et, de plus, s'il a regardé comme abolie toute la Loi dans son ensemble, ou seulement les observances rituelles ou cérémonielles, tout en maintenant l'élément moral. Pour répondre à cette double question, il suffit de préciser comment l'Apôtre envisage le caractère ou la nature de la Loi et son rôle dans l'histoire du salut.

1. *Caractère ou nature de la Loi.* — La Loi est intervenue pour que la faute, *παράπτωμα*, abonde », Rom., v, 20; c'est-à-dire par la Loi les fautes ont été multipliées, puisque, d'une part, il y a eu violation de commandements nouveaux et, d'autre part, les péchés déjà défendus par une loi antérieure ont revêtu une

culpabilité nouvelle car Ik *ont devenus In violation d'une nouvelle défense. « Les passions des péchés (qui poussent nu péché), *que la Loi excitait*, se montraient actives dans nos membres afin de porter du fruit pour l' mort », Boni., vu, 5; cf. I Cor., xv, 56 : « La puissance du péché, c'est la Loi. »

Avoir multiplié les fautes, avoir été l'auxiliaire de la chair pour porter des fruits de mort : voilà le résultat de la Loi d'après l'Apôtre, Ce triste bilan contraste avec celui de la Nouvelle Alliance, dont les ministres sont ministres non < de la lettre qui tue », mais de « l'Esprit qui donne la vie ». Le ministère de l'ancienne alliance est un • ministère de mort », un « ministère de condamnation ». II Cor., ni, 5 sq. Aux Israélites, Il n'est pas dévoilé que l'ancienne Alliance, et avec elle la Loi, a été abolie « dans le Christ ». Mais, Jusqu'à ce jour, toutes les fois que Moïse est lu, ■ un voile est étendu sur leurs cœurs ». Toutefois, s'ils se convertissent au Seigneur, le voile sera enlevé. • Or, le Seigneur c'est l'esprit, et là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. » Cf. II Cor., ni, 11-17.

C'est donc parce que Jésus-Christ a apporté la « vie dans l'Esprit » et la liberté, que la Loi se trouve abolie. Elle est devenue un obstacle à la justification, une puissance ennemie contre laquelle il faut lutter. C'est pourquoi saint Paul n'a pas hésité à l'abandonner pour chercher la justideation dans le Christ. Gai., n, 15-16.

Les Galates, après avoir < commencé par l'Esprit », c'est-à-dire après avoir reçu l'Esprit-Saint au début de leur vie chrétienne, veulent « Unir par la chair », en acceptant la Loi comme nécessaire au salut, Gai., in, 3; l'Apôtre estime que c'est là une conduite insensée. Cf. Born., vu, 5.

L'impuissance de la Loi est spécialement accentuée dans Gai., ni, 10-13. < En effet, tous ceux qui s'appuient sur les œuvres de la Loi sont sous la malédiction, car il est écrit : « Maudit quiconque n'est pas • constant à observer tout ce qui est écrit dans le livre • de la Loi », f. 10; cf. Deut., x.xvii, 26.

En cherchant la justification dans la Loi, on encourt la malédiction au lieu d'avoir part à la bénédiction d'Abraham. Cette *malédiction*, prononcée par l'Écriture même, *ne résulte pas de la pratique de la Loi*; mais elle demeure suspendue comme une menace pour le cas où l'on n'observerait pas *toute* la Loi; or, l'expérience de chaque jour montrait qu'il en était ainsi. Cf. Boni., π, 13; ni, 20; iv, 15; Act., xv, 10. La Loi est donc régime de *malédiction* et d'*impuissance*, au lieu d'être régime de *grâce* et de *force morale*.

Ce caractère ressort encore plus vivement dans la suite du passage : « Que par la Loi nul ne soit justifié devant Dieu cela est manifeste puisque *le juste vivra par la loi*. Or, la Loi ne procède pas de la foi, mais (elle dit) : *Celui qui accomplira ces commandements vivra par eux*. » Gai., m, 11-12.

La pensée de saint Paul apparaît clairement si nous rapprochons ce passage de Rom., iv, 4 sq. : < A celui qui accomplit une œuvre, ἐργαζομένην, le salaire est donné *non comme une chose gratuite*, mais comme *une chose due*. » En d'autres termes, le caractère de gratuité de la justice est incompatible avec le régime de la Loi qui promet une récompense à titre de salaire.

Mais il est beaucoup plus difficile de saisir le *fondement scripturaire* de cette doctrine dans les deux textes de l'Ancien Testament invoqués par l'Apôtre, le premier tiré d'Habacuc, n, 4, le second, du Lévitique, xviii, 5.

Le texte d'Habacuc, dans l'Ancien Testament, n'oppose point la foi à la Loi. Il montre simplement la valeur de la foi ou fidélité à Dieu. Saint Paul tient avant tout à rattacher sa doctrine à un texte classique de l'Ancien Testament; mais il ne prétend pas que ce

texte renferme explicitement cette doctrine. Le prophète annonce que *la fidélité à Dieu et la confiance dans ses promesses* délivreront les Juifs de la captivité de Babylone; la conduite normale de Dieu est d'accorder la délivrance, le salut à la fidélité, à la foi de l'homme. L'Apôtre y trouve donc légitimement un enseignement sur la justification, qui est la délivrance la plus éclatante dans l'économie religieuse : L'homme est Justifié en vertu de son adhésion à l'Évangile, adhésion qui est un acte complexe, analogue à la fidélité et à l'attachement des Israélites exilés, à l'égard de Jahweh et de ses promesses. Cf. Rom., i, 17; H. b, x, 38.

Le second texte, celui du Lévitique, est apporté pour prouver la mineure de l'argument, c'est-à-dire que la Loi ne procède pas de la foi mais ne tient compte que des œuvres. En effet, le Lévitique ne dit pas : • Celui qui *croira* », mais : « Celui qui *jera*. »

Toutefois, une objection vient naturellement à l'esprit : les justes de l'Ancien Testament, qui aimaient Dieu, ne pouvaient le faire sans pratiquer la Loi. Par suite, la foi et l'imour commandaient la pratique de la Loi; et, d'autre part, la Loi même commandait la foi et l'imour. Comment l'Apôtre peut-il, dans ces conditions, faire contraster deux passages qui paraissent converger au même but?

Notons d'abord que le Lévitique parle de *tous les préceptes en général*, et c'est bien ainsi que l'entend saint Paul, car Il vise la Loi dans son ensemble. C'est ainsi également que l'avait entendu Ézéchiél, xx, 10-11; cette formule s'appliquait, dans sa pensée, à toutes les lois que Dieu avait données aux Juifs : « Je les fis sortir du pays d'Égypte et les conduisis au désert. Je leur donnai mes préceptes et leur fis connaître mes ordonnances, par lesquelles l'homme qui les pratique aura la vie. » Ez., xx, 10-11. On ne saurait donc résoudre la difficulté en restreignant le texte du Lévitique aux seuls préceptes cérémoniels.

On a essayé également de distinguer une double signification dans l'expression • avoir la vie ». La vie promise dans le texte du Lévitique, xviii, 5, ne serait point la même que celle qui est attachée à la foi dans Habacuc, n, 4. La vie garantie par la Loi ne serait qu'une longue existence terrestre, ou encore l'exemption de la peine de mort portée contre les violateurs de la Loi. Cette manière de voir est adoptée, avec des nuances, par un certain nombre d'anciens commentateurs, tels que l'Ambrosiaster, saint Jérôme, saint Thomas, Cajétan, Salmeron, Corneille de Lapierre. Saint Augustin l'admet également dans son commentaire, *Expositio epist. ad Gai., h. L. P. L.* t. xxxv, col. 2119; mais, ailleurs, il se rallie à l'opinion qui est celle de saint Jean Chrysostome, comme on le verra bientôt.

On ne peut nier que le but immédiat de la Loi, qui était un « code » pour un peuple, pour une nation, ne fût de procurer le bonheur de ce peuple comme tel, c'est-à-dire en cette vie. Cependant saint Jean Chrysostome, saint Augustin, *Contra duas epist. Pclag.*, IV, v, 10, *P. L.*, t. xi.iv, col. 616. *in fine*. Estius et d'autres sont d'avis que les deux textes cités par l'Apôtre concernent la même vie, c'est-à-dire la vie éternelle; mais que l'observation des commandements ne tire point d'elle-même sa valeur salutaire, elle la puise dans la foi à laquelle elle s'ajoute.

En fait, en citant ces textes, l'Apôtre n'oppose pas précisément deux « vies », l'une obtenue par la foi, et l'autre par la pratique de la Loi. Il fait seulement contraster deux principes ou deux régimes, l'un fondé sur l'adhésion confiante aux promesses divines, l'autre à base d'observance rigoureuse des prescriptions légales. Que ces deux chnivrts fussent mêlés dans l'économie religieuse des Hébreux à partir de

Moïse, personne n'en disconviendra. C'est ce qu'a très bien vu saint Jean Chrysostome, *In Gal.*, P. G., t. i.xi, col. 652 : « Or, la Loi n'exige pas seulement la foi mais aussi les œuvres, tandis que la grâce sauve et Justifie en vertu de la foi (sans les œuvres de la Loi). » Le régime de la foi existait avant la Loi; la Loi ne l'a point supprimé, mais elle s'y est ajoutée comme une surcharge. La Loi, une fois son rôle terminé, n'a disparu, et la *foi* lui a survécu.

Ainsi, avant le Christ, la foi et la Loi se conciliaient dans le plan divin. Or, maintenant, précisément parce que ce plan a prévu la fin de la Loi, celle-ci est devenue un fardeau inutile dont la foi doit à tout prix se débarrasser. Mais cette conclusion s'impose *en vertu de la révélation chrétienne expliquant le plan divin*, plutôt qu'en vertu du sens historique des textes cités par l'Apôtre.

Si l'on veut préciser les motifs pour lesquels saint Paul a rejeté la Loi, on peut les résumer ainsi : L'Apôtre ayant eu la *révélation du Fils de Dieu sauveur*, n'a compris, à la lumière divine, qu'un régime de grâce et d'amour était inauguré pour remplacer un régime de servitude; ce changement avait été opéré par la mort et la résurrection du Christ. A partir de ce moment, maintenir la foi comme principe de salut, c'était rejeter la « grâce du Christ »; cf. *Gai.*, n, 21. Telle est la raison fondamentale qui explique l'attitude de l'Apôtre. Les autres motifs, comme l'impuissance de la Loi, *Rom.*, ii-iii, 20; *vn*, 7-25, son rôle néfaste, son caractère particulariste, obstacle à la diffusion du christianisme, le sentiment de répulsion qu'elle inspirait aux païens, ne sont que des raisons négatives que l'Apôtre devait faire valoir pour détacher plus sûrement les chrétiens d'une institution désormais inutile et même nuisible.

Il reste à se demander si saint Paul a rejeté toute la Loi, prise dans son ensemble, ou seulement les préceptes cérémoniels tout en maintenant la partie morale et religieuse. Beaucoup d'anciens exégètes ont adopté la seconde solution, saint Paul, — pas plus que Jésus, — n'ayant sacrifié l'élément religieux et moral essentiel contenu dans la Loi. Mais, d'autre part, en parlant des préceptes de la Loi, l'apôtre ne fait jamais de distinction; il rejette la Loi purement et simplement comme *loi formelle* et source d'obligation. Aussi, la plupart des exégètes modernes admettent qu'il rejette *toute la Loi*, dans son ensemble, *comme législation*. Mais il est clair qu'il n'a jamais voulu supprimer les obligations de l'homme dans l'ordre religieux et moral. Tout au contraire, il les accentue; cf. *Rom.*, *vin*, 4 sq. : Il faut se conduire non selon la chair, mais selon l'Esprit. A la place de l'ancienne Loi, il met la loi du Christ, *Gai.*, *vi*, 2; *I Cor.*, *ix*, 21; cf. *Gai.*, *v*, 11; la loi de l'Esprit, *Rom.*, *vm*, 2.

2. *Pôle providentiel de la Loi*. — En faisant ainsi le procès de la Loi, à l'adresse des *judaisants*, l'Apôtre devait prévenir une objection : Comment ce rejet de la Loi s'accorde-t-il avec le plan divin? Si elle est le ministère de mort », auxiliaire de la chair, cause de péché, dans quel but Dieu l'a-t-il imposée à son peuple, lui qui est juste et tout-puissant? Quel a été son rôle providentiel? Saint Paul s'en explique dans *Gal.*, *m*, 19-25, qu'il faut rapprocher de *Rom.*, *iv*, 15, et *v*, 20; cf. *Rom.*, *vn*, 7-25.

• Qu'est-elle donc, la Loi? Elle a été ajoutée en vue des transgressions, *των παραβάσεων χάριν προετέθη*, jusqu'à ce que vint la descendance à qui la promesse a été faite; elle a été promulguée par le moyen des anges, par l'intermédiaire d'un médiateur. Or, le médiateur n'est pas médiateur d'un seul (c'est-à-dire suppose deux parties), mais Dieu est un (en faisant la promesse). • *Gai.*, *m*, 19-20.

• La Loi est-elle donc contraire aux promesses de

Dieu? Loin de là! S'il eût été donné une loi capable de procurer la vie, la justice viendrait réellement de la Loi. Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée par la foi de Jésus-Christ en faveur de ceux qui croient. » *Gai.*, *m*, 21-22.

• Avant que ne vint la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi, la Loi a été notre pédagogue pour aller au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. La loi étant venue, nous ne sommes plus sous ce maître. » *Gai.*, *ni*, 23-25.

La Loi est donc venue se surajouter à la promesse. Elle a été donnée en vue des transgressions, *παραβάσεων χάριν*, *Gal.* 19. Comment faut-il entendre ce rapport entre la Loi et le péché? Parmi les anciens commentateurs, un grand nombre l'expliquent en disant que la Loi a été donnée pour punir, ou pour écarter les transgressions. Saint Jean Chrysostome dit : « Pour les transgressions, c'est-à-dire pour que les Juifs ne pussent vivre dans une fausse sécurité et atteindre le comble de la perversion, la Loi leur a été imposée comme un frein, les instruisant, les dirigeant, les empêchant de transgresser, sinon tous, du moins un certain nombre de préceptes. Ainsi n'était point mince le bénéfice de la Loi. » *In Gal.*, P. G., t. lxi, col. 654. Saint Jérôme, de son côté, s'exprime ainsi : *Post offensam enim in eremo populi, post adoratum vitulum, et murmur in Dominum, Lex transgressionem prohibitura successit* (cf. *I Tim.*, *n*, 9). *In Ep. ad Galat.*, P. L., t. xxvi, col. 366. Saint Thomas donne une explication analogue : *Homines male dispositi indigent retrahi a peccatis per poenas; et ideo quantum ad istos fuit necessaria legis positio, quæ habet coercitivam virtutem*. *In Gal.*, éd. Vivès, t. xxi, p. 213.

Saint Augustin, et saint Thomas dans un autre passage, envisagent surtout la question au point de vue moral. La Loi, en multipliant les fautes, sans fournir aux hommes la grâce dont ils avaient besoin pour les éviter, leur a donné le sentiment de leur misère et leur a fait implorer la grâce, au lieu de chercher le salut dans leurs propres mérites. Cf. S. Augustin, *In Gal.*, P. L., t. xxxv, col. 2122-2123; S. Thomas, éd. Vivès, t. xxi, j. 213-214.

Selon d'autres, la Loi n'a été donnée « en faveur des transgressions », c'est-à-dire pour que la violation de cette loi soit vraiment une *transgression*. La Loi est venue ainsi donner à la puissance du péché l'occasion de « produire des fruits de mort »; elle a imprimé le caractère de péché à des désirs qui, sans la Loi, ne seraient pas des fautes. Cf. *Rom.*, *vu*, 5-8; *vin*, 3; *I Cor.*, *xv*, 56. Mais, d'autre part, le péché existait déjà depuis Adam, *Rom.*, *v*, 13; à ce genre de péché, la Loi a ajouté un caractère de *παραβάσις*, *Rom.*, *iv*, 15. Ces idées sont un peu adoucies dans *Rom.*, *v*, 20 : « La Loi est survenue pour faire abonder la faute. »

La pensée de l'Apôtre serait donc que la venue de la Loi marque l'apparition du péché sous forme de *transgression* méritant un châtiment et attirant la colère de Dieu. Or, cela était voulu par la Providence. En effet, lorsque Dieu donna la Loi, il savait qu'il en résulterait des transgressions. Tirant le bien du mal, il disposa cet état de choses en vue du salut et de la justification future. L'expérience a prouvé que la Loi a, somme toute, produit ce résultat : elle a été surtout puissance de péché; cf. *II Cor.*, *m*, 6. Telle était donc la volonté de Dieu. Qu'on ne dise pas que, dans cette explication, Dieu a été la cause du péché. Non, il a voulu la justification de l'humanité, et un des moyens qu'il a employés dans ce but est une loi, bonne en elle-même, mais qui devait donner lieu au péché. Saint Paul ne veut point rendre Dieu responsable du péché en le faisant auteur de la Loi. Il est le premier à reconnaître que la Loi était bonne et sainte »

Bom., vu, 12-13. Mais Dieu a Utilisé pour le bien le mal auquel la Loi avait donné Heu; et c'est cette utilisation qui, dans la pensée de l'Apôtre, justifie Dieu d'avoir donné une telle loi. C'est pourquoi saint Paul écrit : « La Loi est intervenue pour faire abonder la faute, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα; mais, là où le péché a abondé, la grâce a *surabondé*. » Rom., v, 20. Ainsi, la surabondance de la grâce est une conséquence, au moins indirecte, de l'abondance du délit. Cette explication est adoptée, avec des nuances, par Estius, Salmeron, Corneille de Lapierre, *In Hom.*, v, 20; voir Comely, *In Gal.*, p. 503-504; Prat; Lagrange : « Le péché devait abonder, afin que la grâce surabonde. » (Rom., v, 20), *Gâtâtes*, p. 82.

La seconde explication est celle qui semble dégager le mieux la pensée de l'Apôtre sur la Loi. En effet, si l'on dit que la Loi a été donnée « pour punir », ou « pour faire éviter » les transgressions, on entend le mot παράνομι dans le sens de « péché en général », et non violation de la loi positive elle-même. Or, ce mot signifie proprement la violation d'un article de loi. Avant que la loi existe il n'y a pas παράδοσι; cf. Rom., iv, 15. Du moment où la loi porte une défense ou un commandement, non seulement elle ne donne aucune force pour mieux agir, mais tous les actes qui la violent deviennent défendus, alors qu'ils ne l'étaient pas auparavant.

La Loi a donc été *ajoutée* en vue des transgressions. Elle n'était point une institution destinée à annuler l'alliance ou à en modifier les conditions; car personne n'annule, ἀθετεῖ, t. 15, ni ne modifie une disposition faite en bonne forme. Elle n'est qu'une disposition passagère, parallèle à l'alliance, pour aider à l'accomplissement de la promesse. Elle devait durer seulement jusqu'à la venue du rejeton visé par la promesse, c'est-à-dire jusqu'au Christ.

Que la Loi et la promesse diffèrent essentiellement, saint Paul en trouve une preuve dans les circonstances où la Loi fut promulguée. C'était une tradition chez les Juifs que la promulgation de la Loi s'était faite par le ministère des anges. On la trouve dans Dcut., xxxiii, 2 (Septante); Hcb., n, 2; Act., vn, 38, 53. Pourquoi saint Paul mentionne-t-il cette tradition? Veut-il montrer que la Loi est inférieure à la promesse, ayant été donnée par des êtres inférieurs à Dieu, et étant régie par eux? En observant la Loi, les hommes se soumettent-ils aux « puissances » qui régissent les éléments et les astres? Le Christ, en les affranchissant de la Loi les a-t-il du même coup arrachés à ces êtres intermédiaires qui ne sauraient procurer le salut?

Bornons-nous ici à noter que la mention des anges dans la promulgation de la Loi ne fournit aucun argument à la théorie inarcionite selon laquelle l'Ancien et le Nouveau Testament n'auraient point le même Dieu pour auteur. Les anges ne sont pas donnés par saint Paul comme des législateurs, comme les auteurs de la Loi : διατάσσειν et surtout τάσσειν νόμον veut dire non rédiger le texte d'une loi, mais en imposer l'observation; cf. Platon. *Crit.*, 50J; *Leg.*, 863d; Hésiode, *Έργ.*, 274. Voilà pourquoi saint Paul dit : δι' ἀγγέλων, non ὑπ' ἀγγέλων; les anges ne sont que des ministres dans l'établissement de la Loi; cf. Dcut., xxxiii, 2 (Septante) ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Il n'y a rien, dans cette tradition, qui aille contre l'origine divine de la Loi, origine n'fllnnée assez clairement dans Rom., vn, 22,25, νόμος ©του, cf. 10. 13; iv, 21 sq. Les auteurs de la version Alexandrine ayant horreur de l'anthropomorphisme, comprenaient que Dieu avait dû se servir des anges pour mettre la Loi entre les mains de Moïse. Cf. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886.

Par ailleurs, les « puissances » dont le Christ a

triomphé, Col., n, 15, ne sont pas des anges serviteurs de Dieu; et les « éléments du monde » auxquels il a arraché l'homme. Gal. iv, 3, 9; Col., n, 8, 20, ne sont probablement point, dans sa pensée, des êtres personnels exerçant leur empire sur le développement religieux de l'humanité avant le Christ. On ne saurait invoquer ces divers passages, en les rapprochant de Gal., m, 19, pour établir que l'ancienne Loi avait pour auteur non pas Dieu, mais des esprits célestes gouvernant le monde matériel.

La Loi fut donnée par « l'entremise d'un médiateur », ἐν χειρὶ μεσίτου. La plupart des anciens commentateurs, ne lisant point le mot μεσίτη dans l'Ancien Testament, et le trouvant dans le Nouveau pour désigner le Christ, I Tim., n, 5; Iieb., vm, 6; ix, 15; xn. 24. lui ont attribué le même sens dans Gal., m, 19; ils l'ont entendu : « par le Christ, ou par la vertu du Christ ». Mais on ne voit ni comment la Loi a pu être donnée par le moyen du Christ, ni comment celui-ci peut être médiateur de l'ancienne Loi. Ces commentateurs rapportaient τῶν παραβάσεων χάριν non à προσετέθη mais à ἐν χειρὶ μεσίτου, ayant ainsi recours à une hyperbole pour expliquer une phrase assez simple. Cf. S. Irénée, *ConL hær.*, III, vu, 2, *P. G.*, I. vu, col. 865; S. Jérôme, *In Gal.*, *P. L.*, I. xxvi, col. 366; S. Thomas, *In Gal.*, édit. Vivès. t. xxi, p. 214 : *in manu mediatoris, id est in potestate Christi*. Mais le texte montre assez clairement que σπέρμα et μεσίτη représentent deux personnes différentes. C'est pourquoi, parmi les Pères grecs, plusieurs ont vu, dans le « médiateur », Moïse, qui a reçu la Loi au nom du peuple; cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, i, 26, *P. G.*, I. vm, col. 916; S. Basile, *De Spiritu Sancto*, xiv, 33, *P. G.*, t. xxxn, col. 125.

La Loi a été donnée par l'entremise d'un médiateur. Or, le médiateur n'est pas médiateur d'un seul, mais Dieu est un ». Ce passage a donné lieu à bien des explications; on les trouvera dans les commentaires. Voici quel nous paraît être le raisonnement de l'Apôtre. La Loi, du fait qu'elle a été établie par l'entremise d'un médiateur, diffère essentiellement de la « promesse ». En effet, un médiateur suppose deux parties contractantes; il est fondé de pouvoir et agréé par les deux parties. Chaque partie prend des engagements et il en résulte une sorte de contrat. Dieu s'engage à donner des bénédictions d'ordre temporel et spirituel à son peuple, à condition que celui-ci observe tous les commandements. Il en est autrement de la promesse, car dans son établissement il n'y a qu'une seule partie qui est Dieu. Il *promet et donne gratuitement* ses bienfaits, et non moyennant l'observation des articles d'un code.

L'Apôtre envisage encore sous un autre aspect le rôle de la Loi : elle lie, donne ni la justice ni la vie, car « l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée par la foi de Jésus-Christ en faveur de ceux qui croient », t. 22. L'Écriture, c'est la parole de Dieu écrite; ce n'est plus la Loi, ou du moins la Loi n'en est qu'une partie. Tous les hommes sont comme dans une prison sans issue; ils y sont enfermés par la puissance du péché. Cf. Rom., i, 18; n, 29. Mais quel rôle joue l'Écriture dans cette situation? Son action est-elle d'ordre intellectuel ou d'ordre réel? En d'autres termes, enseigne-t-elle seulement que tout homme est « enfermé sous le péché », ou est-elle pour quelque chose dans cette situation? Comme parole de Dieu, elle apporte son témoignage pour attester que Juifs et païens sont sous la puissance du péché, Rom., m, 10-18; que *tout homme* tombe sous la colère divine, Rom., m, 19. De plus, l'Écriture, comprenant la Loi, est aussi, dans une certaine mesure, cause de cette situation, au moins pour les Juifs; mais on ne voit pas comment elle pourrait l'être pour

tous. Elle est donc Invoquée Ici pour mieux établir l'impuissance de la Loi.

Le rôle spécial de la Loi, chez les Juifs, a donc été de les tenir «enfermés, en vue de la foi qui devait être révélée ». y. 23. Jusqu'à la venue du christianisme inaugurant le régime de la foi. les Juifs étaient enfermés comme dans une prison, dont la Loi, geôlier inexorable, gardait toutes les Issues. ερπουρούμεΟα; cf. Théodoret, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme; cf. 11 Cor., xi. 32. Or. ccttc situation, dans le plan divin, devait tourner au bien des Israélites. Ils étaient enfermés. en s ue ct dans le but d'arriver à la fol, d'en avoir la révélation : en sortant de la prison, ils verraient la lumière; cf. Rom., vm, 18.

Autre image : Ils étaient sous la tutelle de la Loi comme les enfants sous celle des · pédagogues ■ romains, t. 24.Ces derniers, généralement des esclaves, avaient pour fonction, non d'instruire les enfants, mais de restreindre leur liberté ct de les *conduire* à leur « maître ·. Leur action était une dure contrainte dont on n'aspirait qu'à sc débarrasser à l'ûge de la majorité. De même, la Loi devait conduire ses sujets au Christ. Au moyen du péché dont elle donnait la connaissance ct qu'elle faisait · abonder » en multipliant les transgressions, Gai., m, 19; Rom., vu, 5, elle établissait comme une barrière emprisonnant tous ceux qui lui étalent soumis. Mais, d'autre part, elle faisait naître chez les Juifs le sentiment de leur culpabilité avec le besoin d'être délivré de la colère divine; comparer Rom.» in. 20, avec vu, 24 ct iv, 15. Or, ne pouvant procurer elle-même ccttc délivrance, Rom., III, 19 sq.; vm, 3, elle les obligeait à chercher dans la foi au Christ la seule issue par laquelle ils pussent recouvrer la lumière ct la liberté. C'est pourquoi, dans le plan de ia Providence, au ternie de la Loi était le Christ avec sa grâce, τέλο γάρ νόμου Χριστό . Rom., x, I.

Certains commentateurs poussent encore plus loin l'analogie avec le « pédagogue »; la fonction de la Loi était de conduire « au Christ *enseignant* », comme le pédagogue conduisait l'enfant à son maître, διδάσκαλον. S. Jean Chrysostome, Érasme. Celte idée du Christ *enseignant* n'est point dans le texte *vi verborum*; etc Χριστόν s'explique suffisamment par tva ἐκ πίστεω δικαιοώμεν. C'est là que la Loi devait aboutir. Obstacle pour un temps à la justification ct à la liberté, elle a été un moyen indirect d.y parvenir.

A In bibliographie de l'article Galates (*Épttre aux*), ajouter les ouvrages suivants :

1e *Catholiques*. — A. Schafer, *Die Bûcher des Neiten Testaments*, t. i. *Die Brieje Pauli an die Thessalonicher und die Galaler*, Munsler-in-W., 1890; K. Six, *Dos Apaslel-defret. Seine Enlstehung und Gellung in den ersten uier Jahrhunderten*, Innsbruck, 1912; J.-M. Lagrange, *Épttre aux Gaiaies*, 1915; E. Levesque, dans *Revue pratique* <Tapologétique, t. XXIX, 1920. p. 3.85 sq.; 119 sq.; 528 sq.; A. Steinmann, *D/e Bricle an die Thessalonicher und Galaler*, dans *Dieheitige Schri/tdes N. T.*, t. IV, Bonn, 1921 ; K. Pieper, *Puulus, Seine mlssionarische Personiehkeil und Wlrksamkeil*, Miinster-cn-W., 1920; L. Tondelli, *Il pensiero di san Paolo*, Milan, 1928.

2° *Non catholiques*. — J.-B. Lightfoot, *The Epistles o/ S. Paul. Galatians*, Cambridge, Londres, 3· éd., 1809, 10* éd., 1890; B. Duhtn, *Pauli apostoli de Jud<corum religione judicia*, Gœttingiic, 1873; F. Weber, *System drr altsgnagogaltn palastinlschen Théologie ans Targum, Midrasch und Talmud dargestelltll*, Leipzig, 1880, réédité en 1897 sous le titre ; *Jüdische Théologie au/ Grund des Talmuds und verwandtfr Schri/ten*; Ad. Zahn, *Das Gesetz Galles nach der Lthrt und Erfahrung des Apostels Paulus*, Halle, 1892; A. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig, 1906; Boulet, *Der Bric/ an die Galatcr*, dans *Die Schri/ten des Xcuen Testaments* de J. Web*, t. il, Gœttinguc, 1908; H. Diehl, *Das sogenannle Aposteldckrtt*, dans *Zeilschri/l für die N. T. Wlssenschaft*, 1909, p. 277; F.-S. Marsh, article *Galatians (Epistle to ihe)* dans le *Dictionarg of the apostolic*

Church, 1.1, p. 430 sq., Edinburgh, 1915; A. Lolsy, *L'éptltre aux Galates*, Paris, 1916; M. Gogucl, *J-e livre drs Actes*, Paris, 1922; *Les épîtres paulinlennes*, Paris, 1926 (*Introduction au N. T.*, t. in el iv, 2· partie); IL Strack et P. Billcrbeck, *Kommetltar cum Ncucn Testament ans Talmud und Midrasch*, t. in, p. 335 sq.; *Der Brie/ Pauli an die Galater*, Munich, 1926.

V. L'eschatologie : Éfithls aux Thessaloniciâns et pni.Mitni. aux COBiNTJin ns. — 1° La « parousie ». 2° L'antéchrst. 3° L'époque de la · parousie »; parousie ct théologie. 4° La résurrection. 5° Les sanctions de la vie future.

1° *La parousie*. — Au cours de sa deuxième mission, saint Paul avait annoncé l'Évangile à Thcssalonique. Des Juifs et un grand nombre de prosélytes s'étaient convertis à la foi nouvelle. Dans.ee milieu, on était donc déjà au courant des doctrines ct des traditions juives sur la lin des choses. Saint Paul y avait enseigné la foi chrétienne, mais une émeute, provoquée par les Juifs, avait mis lin à scs travaux ct il avait dû s'enfuir pendant la nuit, laissant l'instruction de< fidèles incomplète sur plus d'un point. Les nouveaux convertis se préoccupaient spécialement du sort de leurs défunts : ceux-ci auraient-ils part au bonheur que le Christ, le Messie, devait procurer aux fidèles, lors de sa « parousie », παρουσία, c'est-à-dire de sa venue ou de son avènement glorieux? I Thess., iv, 13-18.

Cette question était très compréhensible de la part de nouveaux convertis judéo-chrétiens, ou de prosélytes ayant déjà accepté la croyance du judaïsme. Chez les Israélites, la justice exigeait la résurrection au moment de la restauration idéale d'Israël. Cette restauration, impossible à réaliser historiquement, représentait l'aspiration au bonheur ct à la récompense transcendante, dans une autre vie; ci. Is., xxvi, 19; Ez., xxxvii, 1-14; Ps., xvi, 10; Dan., xn, 1-3; Sap., i, 13-15; m, 2-4, 7-8; 11 Macch., xiv, 46; vu, 11 ; cf. 9, 1 I; xn, 42-44.

Ainsi, la résurrection, dans les espérances juives, se trouvait liée à l'idée nationale, comme un postulat de la restauration d'Israël. Elle était collective, les morts devaient revivre pour participer au bonheur commun des élus. Dans les écrits ct les traditions du judaïsme, cet événement était généralement rattaché à la venue ct à l'action du Messie considéré surtout comme agent de restauration nationale. Mais des vues assez divergentes régnaient chez les Juifs sur la manière dont les choses devaient se passer. La résurrection aurait-elle lieu à l'arrivée du Messie ou un temps plus ou moins long après sa venue? Les vivants jouiraient-ils sur terre d'un bonheur messianique temporaire, en attendant la récompense du · monde futur »? Dans ce cas, que deviendraient les morts? Tous ces points demeuraient assez obscurs el confus dans l'enseignement juif.

D'autre part, Jésus avail bien enseigné le fait de la résurrection et le caractère spirituel de ccttc vie nouvelle, Matth., xxii,29, ct parallèles; il avait également enseigné que le Jour où le Fils de l'homme devait venir à titre de juge serait le Jour du · renouvellement », c1 de la « régénération », Matth., xix, 28-29; cf. xxv, 31 sq. Mais il avait insisté surtout sur le caractère moral de ce jugement. Il n'avait point indiqué les circonstances qui marqueraient. pour les morts comme pour les vivants, l'entrée dans le nouvel état de choses.

Les Thessalonicicns se préoccupaient du sort de leurs frères disparus. Ils se posaient la question dans les termes du judaïsme. Les vivants ne jouiraient-ils pas, avec le Christ, d'un bonheur messianique sur terre» avant la résurrection? Ou, au moment de la venue du Chrht, quels seraient les avantages rcs; ectifs

des deux allegories, les morts et les vivants? Les premiers participeraient-ils au bonheur messianique et à quel moment? D'ailleurs, comme l'on montre l'exposé de l'Apôtre, la question ne se posait qu'à propos des *fidèles* qui étaient déjà morts, ou qui seraient morts avant la venue du Christ glorieux. Cf. I Cor., xv, 22.

Saint Paul les rassure en leur rappelant le dogme chrétien de la résurrection et de la vie future pour *tous les fidèles*. Ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront. La résurrection du Christ en est la garantie; Dieu, en l'opérant, a donné aux chrétiens la certitude de leur propre résurrection; cf. I Cor., xv, 1-3. Voilà l'espérance chrétienne, qui doit remplacer le pessimisme et la tristesse sans espoir de l'âme païenne, I Thess., iv, 13 : « Si, en effet, nous croyons que Jésus est mort et ressuscité [nous croyons] également [que] Dieu amènera avec Jésus ceux qui sont morts en communion avec lui. »

La phrase grecque est un peu embarrassée, on pourrait la traduire également : « Dieu, par Jésus, amènera avec Lui ceux qui sont morts. » Mais cette manière est moins conforme à la pensée de saint Paul. Sans doute, l'expression διὰ τοῦ Ἰησοῦ n'est pas l'équivalent de ἐν τῷ Ἰησοῦ; cependant, les Pères grecs l'ont rendue par ἐν τῇ εἰρήνῃ τοῦ Ἰησοῦ πιστεῖ, cf. Knabenbauer; et de plus, dans I Cor., xv, 2, οἱ οὐκ, et xv, 1, ἐν φ' expriment des Idées analogues. Pour l'emploi de ces deux prépositions, cf. Rom., ni, 30; I Cor., xn, 8; II Cor., ni, 12. Le but de l'union au Christ, du salut par le Christ, c'est d'être transformé comme lui, Rom., vm, 23; I Cor., xv, 51; Phil., ni, 21, et d'être avec lui, I Thess., iv, 17; Phil., J, 23. La résurrection aboutit ainsi à la *réunion* avec le Christ, ἐπισυναγωγή ἐπ' αὐτόν. II Thess., n, 21.

Ici, la doctrine mystique de l'union au Christ, être ἐν Χριστῷ, c'est-à-dire le fond même de la doctrine spirituelle de l'Apôtre, est sans aucun doute plus importante que les traits qu'il emprunte à la tradition apocalyptique pour dissiper les craintes de ses lecteurs. Mais, tout d'abord, il rattache son enseignement à celui de Jésus : « Car, nous vous disons, *sur la parole du Seigneur*, nous, les vivants, laissés jusqu'à l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts. Le Seigneur lui-même, à un signal donné, κέλευσμα, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ, ressusciteront d'abord, πρῶτον. Puis nous, les survivants, ἐπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες, nous serons enlevés avec eux. ἀμα σὺν αὐτοῖς, dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans l'air; c'est-à-dire, ainsi, nous serons toujours avec le Seigneur, πάντοτε σὺν Κυρίῳ. » I Thess., iv, 15-17.

Quelle est cette « parole du Seigneur » sur laquelle l'Apôtre appuie sa doctrine? Plusieurs exégètes ont pensé à un *agraphon*. Cf. Dibcillus, Frame. En tout cas, il faudrait le limiter au t. 15, car dès le f. 16 nous trouvons l'expression ἐν Χριστῷ qui caractérise le style de saint Paul. D'autres y voient une allusion à l'enseignement évangélique consigné plus tard dans Matth., xxiv, 30-31; Marc., xiv, 24; xiv, 62; Joa., v, 25. Mais il est peu probable qu'il y ait là une allusion à une parole déterminée. C'est plutôt l'appel à une doctrine garantie par l'autorité du Christ, comme dans I Cor., ix, 12, et Rom., xiv, 12; cf. I Cor., vu, 10, 25. Saint Paul fait appel au Seigneur, comme à l'auteur de la doctrine qu'il enseigne, quelle que soit la manière dont cette doctrine a été transmise. « A la venue du Seigneur, les survivants n'arriveront point au bonheur avant les morts; car les morts ressusciteront d'abord, puis tous, morts et vivants, arriveront ensemble à la rencontre du Seigneur pour être avec lui. »

Les termes πρῶτον, ἐπειτα, ἀμα σὺν marquent les

précisions que l'Apôtre apporte, au nom du Seigneur, pour dissiper l'anxiété des Thessalonicains. On ne saurait voir dans l'opposition entre πρῶτον et ἐπειτα, deux époques, comme si il devait s'écouler un temps plus ou moins long entre la résurrection des morts et la venue du Christ glorieux. Il n'y a rien dans saint Paul qui soit en faveur de la conception millénariste d'un royaume temporaire, dans lequel les ressuscités attendraient le retour glorieux du Christ, ou encore jouiraient de sa présence avant le jugement et la fin des choses. Le passage de I Cor., xv, 23-24, nous le verrons plus loin, n'enseigne pas non plus une semblable conception. Les termes πρῶτον, ἐπειτα, ἀμα σὺν marquent simplement des moments ou des actes différents dans le même événement général.

Quant aux détails de la description, à savoir : « le signal donné », « la voix d'un archange », « le son de la trompette de Dieu », ils sont là pour expliquer la puissance de la volonté divine opérant la résurrection des morts et le salut des vivants. L'élévation dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans l'air, c'est-à-dire probablement une partie déterminée du monde céleste, au-dessous d'un premier ciel (cf. Eph., n, 2 : « Les puissances de l'air »; *Hénoch slave*, m, 1-2; *Ascension d'Isaïe*, vu, 9-13; x, 2), indique le passage à un monde transcendant incorruptible. Cela suppose, chez les « vivants », une transformation qui équivaut à la résurrection; cf. I Cor., xv, 5 : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » Voir plus loin la discussion sur ce texte, dans 4. *La résurrection*, col. 2403. Avec la transformation en « corps spirituel », cf. I Cor., xv, 44, l'essentiel de la récompense pour saint Paul, c'est d'être « toujours avec le Christ ».

L'Apôtre continue son développement sur la parousie en insistant sur la nécessité de s'y préparer, car elle sera « le jour du Seigneur », c'est-à-dire l'époque du jugement, et elle arrivera à l'improvise, comme un voleur pendant la nuit. « Pour ce qui est des temps et des conjonctures, déclare l'Apôtre, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive. Car vous savez très bien que le Jour du Seigneur arrive comme un voleur (qui vient) pendant la nuit. Lorsque les hommes diront : paix et sécurité, c'est alors qu'une ruine soudaine fondra sur eux, comme la douleur sur la femme qui doit enfanter, et ils n'échapperont point. » iv, 1-3.

Dans l'enseignement apostolique, comme dans les traditions du judaïsme, la venue glorieuse du Christ devait marquer le temps du jugement. Ce serait le « Jour du Seigneur » la ἡμέρα Κυρίου des Septante. Dans l'Ancien Testament, c'était le jour où Jahweh devait exécuter de grands jugements, spécialement celui qui devait précéder l'établissement définitif du règne de Dieu. Dans le Nouveau Testament, le « jour du Seigneur » est celui où le Christ glorieux doit apparaître pour juger les vivants et les morts. Quand cet événement se produira-t-il et dans quelles circonstances? Ce point entrait dans les préoccupations des Thessalonicains. L'Apôtre, en disant qu'ils n'ont pas besoin « qu'on leur en écrive », veut-il simplement réprimer une curiosité inutile et même funeste à la vie chrétienne, ou bien leur laisser entendre qu'il n'a pas pu* de précisions à leur donner sur ce point que le Christ lui-même n'en avait enseignées? Matth., xxiv, 36, 43. Il se propose probablement ce double but. En tout cas, l'intention morale est manifeste et elle est dans la même ligne que celle de l'Évangile, Matth., xxiv, 37 sq. Saint Paul n'a autre chose à faire* que de spéculer sur l'époque de cet événement : « ce jour » est incertain; il peut venir d'un moment à l'autre, comme il peut tarder encore longtemps; cf. Matth., xxiv, 37; Luc., xvn, 26. Mais, en tout cas, il ne surprendra point les « fils de la lumière », ceux « qui veilleront », au sens moral, par la foi et la pratique des

vertus. il ne causera la perte que de ceux qui sont dans les ténèbres et qui donnent, c'est-à-dire vivent sans se préoccuper de leurs devoirs de chrétiens.

L'image de la sentinelle en armes, el qui veille la nuit, vient à l'esprit de l'Apôtre; il dit alors avec quelles armes le chrétien doit veiller; et il indique en même temps la nature spirituelle et morale, et non physique, de celle veille : « Pour nous qui sommes du jour, soyons sobres, prenant pour cuirasse la foi et la chanté* et pour casque l'espérance du salut »; cf. Eph., vi, H sq. L'Apôtre conclut : « Afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions tous ensemble avec lui. » Il revient ainsi au sens premier du mot καθεύδω : « vivants ou morts », nous serons ensemble avec le Christ, ἀμα σὺν αὐτῷ, cf. iv, 17; Thcodorct, S. Ephrcrn. C'était là, en effet, le point essentiel qui avait motivé la lettre.

2e L'antéchrist. — La première lettre n'avait pas produit l'effet que l'Apôtre en attendait. Si elle avait rassuré les fidèles au sujet de leurs frères morts avant l'apparition du Christ, elle avait probablement surexcité les esprits dans l'attente de cet événement. L'Apôtre avait écrit, en cfiict : ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰ τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου..., « nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur », I Thess., iv, 15, et ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἀμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα..., « nous les vivants (qui serons) demeures, nous serons enlevés avec eux », Ibid., t. 17. Certains, prétendant avoir des révélations, et d'autres s'appuyant sur l'autorité de l'Apôtre, annonçaient la fin des choses à brève échéance. Peut-être même Invoquaient-ils les passages de la première lettre que nous venons de citer. Ces paroles, en effet, pouvaient faire croire à la venue prochaine du Christ, comme le fait justement remarquer saint Thomas : *Et dicit : neque per epistolam tamquam per nos missam, quia in prima epistola, nisi bene intelligatur, videtur dicere, instare Domini adventum, ut illud cap. iv, 16 : « Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo »...* In II Thess., m, 2, éd. Vivès, l. xxi, p. 411.

Cet état psychologique chez les Thessalonicicns était l'écho du sentiment populaire, entretenu par les traditions apocalyptiques du judaïsme, et surexcité par les événements politiques ou les persécutions. Certains prodiges, observés à la mort de Claude, étalent regardés comme de funestes présages. Cf. Tacite, *Ann.*, xn, 64; Suétone, *Claude*, 46; Dion Cassius, l. x, 34-35. La croyance à la fin prochaine des temps troublait les fidèles, comme elle devait le faire plus tard à diverses époques. Il y avait là un danger pour la foi et la vie chrétienne. Saint Thomas le définit en se référant à saint Augustin : *Augustinus autem ponit aliam rationem, quia immineret periculum fidei; unde diceret aliquis : Tunc veniet Dominus, et tunc pncparabo me ad eum. Alius diceret : veniet cito, et ideo nunc me prseparabo. Alius diceret : Nescio. Et hic melius dicit, quia concordat Christo. Sed ille plus errat, qui dicit : cito, quia elapso termino homines desperarent, et crederent /alsa esse quic scripta sunt.* Ibid., p. 441.

Saint Paul, apprenant qu'on voulait le rendre responsable d'une telle situation, écrit la seconde lettre aux Thessalonicicns pour les mettre en garde contre pareille doctrine : le « jour du Seigneur » n'est pas imminent, les fidèles le savent bien, puisque auparavant doit venir l'« impie », ἀνομος, pour lutter contre le Christ et être anéanti : « Que personne ne vous égare en aucune manière, car auparavant viendra l'apostasie, et se manifestera l'homme d'iniquité, ὁ ἀνθρώπου τῆ ανομία, ci. t. 8, ὁ ἀνομος, le fils de la perdition (voué à la perdition), l'adversaire

qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu (c'est-à-dire au-dessus de Dieu, et de tout ce qui est divinité, dans l'opinion des hommes; S. Irénée : *super omne idolum*, *Coni. liter.*, V, xxv, 1, P. G., I. vu, col. 1189) ou est objet de culte, jusqu'à s'asseoir lui-même dans le sanctuaire, ναόν, de Dieu, et se présenter comme étant Dieu. » II Thess., n, 1-4.

Au f. 6, l'Apôtre, laissant sa première phrase inachevée, poursuit sur un ton où perce quelque Impatience : « Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore avec vous, je vous disais ces choses? Et maintenant vous savez ce qui le retient, τὸ κατέχον (ce qui arrête l'antéchrist) pour qu'il se manifeste en son temps (pas avant le temps marqué); car le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre, ἐντρυγείται (ou, au passif : s'opère, s'accomplit déjà); mais, que celui qui [le] retient, ὁ κατέχων, jusqu'à présent soit écarté, alors se manifestera l'impie que le Seigneur Jésus détruira du souille de sa bouche et anéantira par son apparition. »

« L'arrivée de cet impie, par la puissance de Satan, sera accompagnée de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, de toutes les séductions de l'iniquité pour ceux qui se perdent, parce qu'ils n'ont pas accepté l'amour de la vérité pour leur salut. C'est pourquoi Dieu leur envoie une force de séduction pour les faire croire au mensonge; afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais ont pris plaisir à l'injustice. » II Thess., 11,5-12»

Les fidèles ne doivent donc pas regarder la parousie du Christ comme imminente, puisqu'elle doit être précédée de celle de l'antéchrist. Or, celle-ci est encore empêchée par une force mystérieuse, que les fidèles connaissent, et sur laquelle l'Apôtre ne s'explique point. De plus, elle sera précédée de l'apostasie. Saint Paul entend par là une révolte d'ordre religieux, non politique; car, dans l'ensemble du passage, sa pensée se développe en dehors de toute conception politique et reste sur le terrain religieux. D'ailleurs, dans l'Ancien Testament, le mot est employé dans ce sens, Jos., xxn, 22; III Kcg., xx, 13; II Par., xxix, 19; xxxiii, 19; Jer., n, 19; I Macch., n, 15; cf. Act., xxi, 21. Dans I Macch., l'apostasie consiste à passer du judaïsme à l'hellénisme. Mais comment saint Paul l'entend-il ? Il est difficile de le dire. D'abord, il ne vise point l'abandon du Judaïsme ou défection des Juifs, car il traite du salut chrétien. Par ailleurs, il ne veut point dire que les croyants abandonneront le Seigneur et se révolteront contre lui, car il compte sur le salut des fidèles dans leur ensemble. I Cor., ni, 15. Il semble donc qu'il ait plutôt en vue la révolte générale de tous les « non chrétiens », Ici « fils de la désobéissance », en qui opère « le prince de la puissance de l'air », cf. Eph., n, 2. Avec eux, il faut compter aussi les mauvais chrétiens qui auront abandonné la foi. Cette révolte générale, dans les traditions apocalyptiques, est un signe de la fin », ci. *Hénoch*, xci, 7; *Jubiles*, xxm, 14 sq.; IV Esdr., v; mais l'Apôtre lui donne un sens chrétien et uniquement religieux; cf. Matth., xxiv, 10 sq.

Quant à l'antéchrist, le texte laisse entendre qu'il s'agit d'un personnage en qui s'incarne le péché ou le mal, ὁ ἀνθρώπου τῆ αμαρτία, ὁ υἱὸς τῆ απωλείας, ὁ ἀντικείμενος, t. 2, 3; 6 ἀνομος, t. 8. Il pousse l'orgueil sacrilège jusqu'à prétendre « siéger dans le sanctuaire même de Dieu ». Il s'agit plus probablement du temple de Jérusalem, ci. Act., xxi, 2b, et non d'un sanctuaire céleste, comme dans Ps. x, 1-5. Le Temple était regardé par saint Paul comme un lieu légitime de culte, mais non comme le Heu unique. Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Jérôme ont vu dans « le temple de Dieu », l'« Eglise ». En effet, ils comprenaient qu'après l'an 70 l'antéchrist

ne pouvait plus s'asseoir dans le temple de Jérusalem. Mais ὥστε peut marquer une simple tendance, une disposition qui, en fait, ne se traduit point en acte, cf. Luc., iv, 29; « l'impie » Irait jusqu'à s'asseoir dans « le temple de Dieu ». Ces traits rappellent cc qui est dit du roi de Babylone, Is., xiv, 13 sq., du prince de Tyr, Ez., xxvii, 2, et surtout « Antiochus Epiphane, h· type de l'antéchrist, Dan., xi, 30; cf. I Macch., n, 15; II Macch., v, 18; Dan., vu, 25; Apoc., xm, 1 sq.

Certains interprètes entendent autrement le « trône de Dieu ». L' « impie » tentera un assaut contre le trône même de Dieu, dans le ciel, comme dans la légende babylonienne du dragon; cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 97; K. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, p. i.v-lvi et i, xi *q. En transformant ainsi la légende, l'Apôtre aurait marqué la lutte de deux principes. Mais cette hypothèse ne s'appuie sur aucune donnée sérieuse; l'Apôtre rattache son exposé à l'histoire, non à la mythologie.

Plus obscur encore que la présentation de l'Antéchrist est celle de l'obstacle mystérieux qui l'arrête momentanément. Saint Paul, dans sa prédication, s'était sans doute expliqué sur cette puissance ou cette personne. Mais il est très important de noter qu'au t. 7 : « le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre » ou « s'accomplit déjà », le texte ne dit pas que l'antéchrist même opère déjà. Il est au contraire retenu par un obstacle, tandis que l'impiété s'élabore déjà sous l'influence d'un principe mauvais, sans doute, de Satan, dont l'antéchrist, au moment de son apparition, sera l'instrument ou la personnification; cf. f. 9. Lorsque l'obstacle aura été écarté, l' « impie » se révélera; mais le Seigneur Jésus l'anéantira d'un « souille de sa bouche » ; cf. Is., xi, 1 : « du souille de ses lèvres, il anéantit les impies », cf. Ps. xxxiii, 6. il n'aura qu'à paraître, sa seule présence suffira à réduire à néant l'antéchrist, ἀρκεί παρῆναι αὐτόν, dit Saint Jean Chrysostome.

Cet impie est donc un personnage distinct de Satan, ci. t. 9. L'Apôtre ne dit ni où il est, ni d'où il viendra. Il insiste sur l'attitude ferme à garder dans la foi pour ne pas être séduit : il faut accepter « l'amour de la vérité ». Il s'en tient évidemment, dans l'application, à l'enseignement moral. Les allusions, très voilées pour nous, à la personne ou à la nature de l'antéchrist, n'ont probablement, à ses yeux, que la valeur d'un argument *ad hominem*.

On se demande généralement si, dans la pensée de l'Apôtre, la notion d'antéchrist n'a une portée historique ou eschatologique. Elle a incontestablement une portée eschatologique puisque la « parousie » de « l'homme du péché » doit précéder immédiatement celle du Christ. La question devra donc plutôt se poser : saint Paul, ou les Thessaloniens, regardent-ils l'antéchrist comme un personnage historique déjà existant de leur temps; et, si oui, cela implique-t-il un enseignement sur l'imminence de la fin des choses ?

Le mot Ἀντίχριστος ne se lit pas dans saint Paul, on le rencontre pour la première fois dans saint Jean. I Joa., », 22; iv, 3; II Joa., 7. Mais la notion d'un adversaire de Dieu ou du Christ est beaucoup plus ancienne. Elle ne semble pas être d'ordre historique dans ses origines. Elle se rattache plutôt à la notion biblique de Satan, l'ennemi et l'adversaire de Dieu dans l'ordre moral. Cette opposition habituelle de Satan à Dieu devait revêtir une violence particulière dans les « derniers temps ». A ce moment devait se jouer le dernier acte de cette lutte et Satan devait être définitivement vaincu. Dans la littérature juive, Βελιάρ, Σατανά, διάβολος, πνεῦμα ἀέριον, représentent le mémo adversaire de Dieu dans l'ordre religieux et moral. Le rôle du Christ devait être de le réduire à néant lors de sa venue. Cf. *Test. Lm.*, xvm, 12;

Assumpt. Illos., x, 1. Une idée analogue se rencontre dans Matth., xn, 28; Luc., xr, 20; Joa., xn, 31; xiv, 30; XVI, 11; cf. Apoc., xn, 8 sq.; xiii, 1 sq.; xvi, 13; xx. 1-3, 7-10.

Toutefois, la conception d'un règne terrestre de Dieu et du Messie, dans le judaïsme, ainsi que les persécutions endurées par les Juifs pendant la période grecque, avaient fait regarder tel prince persécuteur comme l'incarnation ou le type de Satan. C'est bien le cas pour Antiochus IV Epiphane. Le tableau que Daniel en avait tracé, c. vn, 8, 19-25, cf. c. xiii, 21-45, devint le type d'un ennemi historique et politique du règne de Dieu et du Messie. Cet ennemi, les Juifs le retrouvaient tantôt dans un personnage, tantôt dans un autre, qu'ils regardaient comme « l'adversaire des derniers temps ». Après Antiochus Epiphane, ce furent successivement ; Pompée, le profanateur du sanctuaire de Dieu, le « dragon » des derniers temps, *Ps. Salem.*, il, 26 sq.; puis Hérode le Grand, désigné peut-être sous les mêmes traits d'Antiochus Epiphane dans *Assumpt. Mos.*, vni; puis Caligula, qui ordonna de faire placer sa statue dans le Temple, pour punir les Juifs après la sédition de Jamnia, ordre qui, d'ailleurs, ne fut pas exécuté; mais les Juifs eurent un instant le sentiment que le βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως prédit par Daniel était sur le point de s'accomplir et ils gardèrent la conviction que l'antéchrist devait trôner dans le temple de Jérusalem. Cf. Marc., xiii, 14; Matth., xxiv, 15; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. i, 4^e édit., 1907, p. 503, 505.

Le christianisme, en rejetant la conception d'un règne du Messie au sens politique ou national, rejetait du même coup celle d'un Antéchrist adversaire politique voulant s'imposer par la violence ou par les armes. Il reprenait l'ancienne idée d'un adversaire au sens moral et religieux. Ce retour à l'ancienne conception est très remarquable chez saint Paul. Au moment où il écrit, l'Eglise s'établit dans l'empire romain, et les pouvoirs publics ne lui font aucune opposition. Ce n'est donc point dans l'ordre politique, mais dans l'ordre religieux, qu'il faudra chercher l'adversaire auquel saint Paul fait allusion. Tout en conservant les termes traditionnels par lesquels les Juifs l'avaient désigné, il le dégage de l'histoire et lui donne un sens uniquement moral et eschatologique : la « révolte » ou « apostasie » qui précède sa venue est d'ordre religieux, non politique. L'antéchrist lui-même, distinct de Satan, est son instrument, ou son Incarnation. Satan est déjà à l'œuvre par ses adeptes quels qu'ils soient; ainsi s'accomplit « le mystère d'iniquité ». Cependant, il est contenu par une force ou une puissance personnifiée, probablement l'archange saint Michel, l'opposé traditionnel de Satan, le protecteur d'Israël et de la Synagogue et plus tard celui de l'Eglise. D'autres voient dans cet obstacle mystérieux les pouvoirs publics, principe d'ordre et de sécurité. Mais cette opinion nous paraît moins probable, parce que l'Apôtre ne se place point sur le terrain politique, mais religieux. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, p. 97 sq.; S. Augustin, *De civ. Dei*, XX. xix, P. L., t. xi.1, col. 685-687; S. Irénée, *Cont. hérés.*, V, xxv, 1, P. G., t. vu, col. 1188-1192; Knabenbauer, *In ep. ad Thess.*, p. 148.

Ainsi, la description de l'Apôtre incarne une transformation sensible de la croyance juive au I^{er} siècle. L'antéchrist, cet être malfaisant, perd sa signification politique pour prendre une signification morale. Au moment où le christianisme se sépare du judaïsme, l' « homme du péché », l' « adversaire » n'est plus conçu par l'Apôtre comme un tyran qui s'impose par la violence, mais comme un séducteur, un faux Messie, qui, par des « signes » et des prodiges, veut se faire adorer comme Dieu. Si les Thessaloniens croyaient à

un adversaire d'ordre politique, et déjà existant, ce qui est probable, saint Paul corrige cette notion dans leur esprit, en montrant que son action sera d'ordre religieux et que son véritable animateur sera Satan. La puissance qui empêche ce débordement d'impiété sera donc également d'ordre religieux. Elle s'oppose non pas tant à tel personnage déterminé, qu'à Satan lui-même et à tous ses suppôts, quels qu'en soient la nature ou le nombre. Cette situation peut se prolonger au gré de la puissance divine, et il n'y a rien là qui doive faire croire à une lutte imminente et suprême des forces du mal contre le Christ et ses fidèles. Une telle transformation, qui dégage ainsi de la politique l'idée d'antéchrist, pour l'universaliser en quelque sorte, est bien conforme au génie de l'Apôtre.

3e *L'époque de la parousie; parousie et théologie.* — Jésus n'avait point fait connaître aux apôtres l'époque de la venue du Fils de l'homme, cf. Marc., xiii, 32, et pareil. Il s'était borné à leur prêcher la vigilance. Les apôtres n'avaient donc, sur ce point, aucun enseignement précis à donner aux fidèles; leur action devait se borner à les exhorter, comme avait fait Jésus, à la pratique des devoirs chrétiens: ainsi, quoi qu'il arrivât, les fidèles seraient toujours prêts au jugement. Tout ce que saint Paul savait sur ce point était contenu dans la prédication des premiers apôtres: le Seigneur devait venir soudainement, comme un voleur pendant la nuit»; cf. I Thess., v, 1 sq. C'est là ce que l'on pourrait appeler un lieu commun de la prédication chrétienne.

Toutefois, saint Paul n'a-t-il pas le sentiment qu'il sera encore au nombre des vivants lorsque le Christ reviendra? Citons les passages qui semblent de prime abord, imposer une réponse affirmative; nous verrons ensuite ceux qui s'opposent à une telle solution et nous dégagerons la pensée de l'Apôtre sur ce point.

Dans la I^{re} aux Thessaloniens, iv, 15, l'Apôtre déclare: « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts... », cf. v, 17. Dans la I^{re} aux Corinthiens, il dit, en parlant du conseil de la virginité, I Cor., vu, 26: « Je pense donc, à cause des difficultés présentes, διὰ τὴν ἰκεστὴσαν ἀνάγκην, qu'il est bon pour un homme d'être ainsi », cf. f. 10; et f. 29-31: « Le temps est devenu court; que ceux qui ont une femme vivent comme n'en ayant pas; ceux qui pleurent, comme ne pleurant pas; ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant pas; ceux qui achètent, comme ne possédant pas; et ceux qui usent du monde (c'est-à-dire des choses qui sont dans le monde, choses périssables et passagères), comme n'en usant pas. Car la figure de ce monde disparaît, παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, » Dans la même épître, x, 11, l'Apôtre, après avoir rappelé certains événements de l'histoire d'Israël, déclare: « Toutes ces choses leur sont arrivées en figure, et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui sommes arrivés à la fin des temps, εἰς τὸ τέλος; τὰ τέλη τῶν αἰώνων ν. ἀτήνηκεν, in quos (nos) fines saeculorum devenerunt. » A la fin de la même épître, xvi, 22, la formule araméenne *Maran allia*, « Notre-Seigneur vient » ou: « Seigneur, viens! » cf. Apoc., xxii, 20, semble indiquer l'attente du jugement à brève échéance. Enfin, l'avis de saint Paul à Timothée, II Tim., ii, 1: « Sache que, dans les derniers jours, il viendra des temps difficiles, καιροὶ χαλεποὶ », confirmerait encore cette impression.

Par contre, d'autres passages montrent que saint Paul n'avait point la conviction d'être au nombre des vivants lors de la parousie. Citons d'abord le passage I Thess., v, 10: « Afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions », c'est-à-dire « morts ou vivants, nous vivions avec lui (le Christ) »; cf. Théodoret, S. Ephrem. Ce passage s'oppose à ce que l'on entende

« nous les vivants » de iv, 15 et 17, en ce sens que saint Paul aurait eu la conviction ferme d'être encore en vie lors de la venue du Seigneur.

Un passage de l'épître aux Philippiciens appuie cette interprétation, Phil., i, 20: « Maintenant, comme toujours, le Christ sera glorifié dans mon corps, soit par ma vie, soit par ma mort; car le Christ est ma vie et la mort m'est un gain »; et f. 23: « Je suis pressé des deux côtés, j'ai le désir de partir et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur; mais il est plus nécessaire que je demeure dans la chair à cause de vous »; et encore, n, 17: « Et même, dût mon sang servir de libation dans le sacrifice et dans le service de votre foi, je m'en réjouis et vous en félicite. » Saint Paul, dans ces passages comme dans I Thess., v, 10, envisage donc l'éventualité de sa mort et même de sa réunion au Christ, à titre individuel, Phil., i, 23, avant le temps de la parousie.

Le passage II Tim., iv, 6-8, 18, donne la même impression: « Je suis déjà répandu en libation, σπένδομαι (c'est-à-dire offert en sacrifice, cf. Phil., n, 17; Apoc., vu, H sq.), et le moment de mon départ, ἀναλύσω, est arrivé... Désormais, elle m'est préparée la couronne de justice que le Seigneur, le juste juge, me donnera comme récompense, en ce jour-là, non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé son avènement. » II Tim., iv, 6-8. « Le Seigneur me délivrera de toute œuvre mauvaise et me sauvera dans son royaume céleste. A lui soit la gloire dans les siècles des siècles! Amen! » *Ibid.*, t. 18. La mention du royaume céleste précise le genre de départ et de délivrance auxquels l'Apôtre s'attend. Il va mourir bientôt et recevoir la récompense de ses travaux. La perspective du jugement et de l'avènement du Christ reste indécise. Saint Paul ne dit point que ces événements coïncideront avec son « départ ». Par ailleurs, il espère que Dieu le ressuscitera aussi avec Jésus », II Cor., iv, 14, ce qui suppose qu'il ne sera plus au nombre des vivants. Enfin, la pensée de mourir avant la venue du Christ lui arrache des gémissements: « Tant que nous sommes dans cette lente, nous gémissons, accablés, parce que nous voulons, non pas ôter notre vêtement (c'est-à-dire ne pas mourir), mais revêtir l'autre par-dessus (être transformés sans passer par la mort). II Cor., v, 1. D'ailleurs, dans tout le développement II Cor., v, 1-10, la perspective de la parousie s'efface totalement, et l'Apôtre parle comme si la transformation du corps et l'union avec le Christ devait avoir lieu immédiatement après la mort. Nous comparerons plus loin ce passage avec I Cor., xv, en traitant de la résurrection.

Que l'Apôtre n'ait point eu la certitude d'être au nombre des vivants lors de la parousie, cela ressort de son long exposé sur le salut des Juifs, Rom., ix, x, xi; la conversion des nations devant précéder celle des Juifs; voir surtout xi, 13-15 et 25-26. Ces événements, dans sa pensée, devaient exiger un temps plus ou moins considérable.

Toutefois, le passage Rom., xm, 11-11 n'enseignait-il pas la proximité de la parousie? Vous savez en quel temps nous sommes; c'est l'heure de nous réveiller enfin, du sommeil; car, maintenant, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru. La nuit est avancée et le jour approche. Rejetons donc les œuvres de ténèbres et revêtons les armes de la lumière... » Ce passage est avant tout une exhortation morale à la vigilance. En affirmant que le jour du salut est « plus proche », l'Apôtre invite les Romains à se comporter comme pendant le jour, c'est-à-dire à marcher dans la lumière et non dans les ténèbres. Le passage est dans la même ligne que I Thess., v, 1-10, et Matth., xxiv, 36, 51; Marc., xm, 32-33; Luc., xxi, 34-36; cf. Phil., iv, 5; Heb., x, 25, 37; I Pet., iv, 5. 7.

Les fidèles ignoraient s'il devait s'écouler un long intervalle entre le premier et le second avènement du Christ. Saint Paul partage cette infime incertitude et tire les leçons de vie chrétienne qui se dégagent de cette situation. Voir sur ce passage le commentaire de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Romanos*, *llorniL*, xxiv, P, G., t. i.x, col. 621. Mais il n'a nullement la conviction ferme d'être un nombre des vivants lorsque le Christ reviendra. Son enseignement est conforme à la parole de Jésus : « Quant à ce jour et à son moment, personne ne sait... » Matth., xxiv, 36.

La même explication convient au passage I Cor., vu, 29-31, si l'on entend, avec saint Jean Chrysostome, Théodore!, (Ecuménus, l'expression « le temps est devenu court » de l'époque qui précède le second avènement du Christ. Toutefois, les Pères latins l'entendent de la « durée de la vie humaine ». Cf. Cornely, *Λ. I.*, p. 205. Il en est de même de la formule *Maran allia*, si on l'entend du second avènement du Christ : *Dominus noster veniet*, ou *Domine noster, veni*. L'incertitude de l'époque du Jugement avait une valeur morale que le Christ, les apôtres et, après eux, les prédicateurs de tous les temps n'ont point négligé de mettre à profit.

Quant aux expressions « les derniers jours », II Tim., ni, 1, et « la fin, τέλη, des Ages », I Cor., x, 11, elles indiquent la dernière période du monde, le temps messianique; mais elles n'en précisent point la durée. On ne saurait donc les apporter pour attribuer à saint Paul un enseignement sur l'imminence de la parousie.

Reste le passage I Thess., iv, 15, 17 : « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur... » En parlant à la première personne, saint Paul, selon plusieurs commentateurs, aurait parlé de la dernière génération, vivant au temps de la parousie, quelle qu'en soit l'époque; mais, par une figure de style, il aurait employé la première personne, comme si lui-même devait en faire partie. Il y aurait là un procédé purement littéraire.

Dans ce cas, il faut reconnaître que les Thessaloniens n'ont point compris la portée de ses paroles, eux qui croyaient, comme beaucoup de Juifs leurs contemporains, à l'avènement prochain du Christ. Les termes de la première lettre risquaient de confirmer encore leur croyance sur ce point. Saint Thomas l'a très bien noté dans son commentaire : *Quia in prima epistola, nisi bene intelligatur, videtur dicere, instare Domini adventum, ut illud cap. iv, 16... In II Thess., in, 2.* éd. Vlvès, t. xxi, p. 111. Saint Paul a dû, en effet, leur écrire la seconde lettre pour les rassurer en leur exposant les événements qui devaient précéder la parousie. II Thess., n, 2, 3, 5. Ainsi, cette seconde lettre expliquait les passages de la première qui pouvaient prêter à équivoque; elle donnait des précisions sur les points qui avaient dû être mal interprétés. Mais, en fait, saint Paul n'avait aucune conviction sur l'époque précise de la venue du Christ. Si les Thessaloniens croyaient à son apparition prochaine, ils ne le devaient pas à l'Apôtre, mais aux Idées juïques. Les Juifs attendaient un Messie glorieux, qui triompherait des nations païennes, jugerait les pécheurs et constituerait avec les justes un royaume idéal et parfait, où les défunts seraient associés au bonheur des vivants. Cet événement qui devait être, aux yeux de beaucoup de Juifs, d'ordre politique, était regardé comme imminent et surexcitait les esprits. Saint Paul, dans sa première lettre, tout en marquant le caractère spirituel et mystique du salut chrétien, n'avait rien dit explicitement qui pût modifier l'attente des fidèles. Il s'était borné à en lire des exhortations à la vie morale.

D'après Knabenbauer, en disant : « nous, les vivants », l'Apôtre n'avait, probablement fait que

reprendre les propres termes dont s'étaient servis les Thessaloniens en posant leur question : *Probabiliter sunt repetitio ipsius dictionis qua Thessalonicense* usi erant. Comment, in Thess...*, p. 92.

L'exégèse traditionnelle n'a jamais attribué à saint Paul aucune erreur, ni formelle, ni matérielle, sur l'époque de la parousie. Dans les temps modernes, depuis Groliu» (1645), plusieurs courants d'exégèse se sont développés. D'abord le courant des eschatologues, dont Albert Schweitzer est le représentant le plus connu. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Furschung. Die Mgslik des Apostels Paulus*, p. 54 sq.; cf. E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Théologie*, p. 109 sq. Saint Paul aurait cru au retour prochain du Christ glorieux, et sa doctrine aurait été entièrement conditionnée par cette erreur ou cette illusion. Cette théorie radicale est évidemment incompatible avec le dogme chrétien.

Par contre, plusieurs exégètes catholiques ont cru pouvoir admettre que l'Apôtre avait simplement partagé l'illusion de ses contemporains, mais sans en faire l'objet d'un enseignement; erreur matérielle, si l'on veut, sur un point d'ordre historique, mais n'engageant en rien la vérité religieuse ou la doctrine de l'Apôtre : « La parousie, si elle n'est pas imminente, est prochaine. Saint Paul a l'impression que lui-même et l'ensemble de ses correspondants seront encore vivants quand elle se produira. » A. Leinonnyer, *Les épîtres de saint Paul*, t. r. Paris, 1908, p. 40. — Le P. Prat s'exprime ainsi sur le même sujet : « Paul a-t-il partagé l'illusion commune ? En principe, rien ne s'y oppose; car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pouvait pas, en tout cas, donner la connaissance du dernier jour que le Père céleste s'est réservée. En dehors de la vérité dont il est depositaire, l'écrivain sacré peut ignorer, hésiter, asseoir une opinion sur des probabilités ou des vraisemblances... Le tout est qu'il n'enseigne pas l'erreur... Il (l'Apôtre) ne semble pas envisager devant lui une longue série de siècles... Parlerait-il de la sorte s'il avait l'intuition nette que des milliers d'années le séparent du terme ? » *La théologie de saint Paul*, 1^{re} éd., 1.1, 1908, p. 108-109; 18^e éd., t. i, 1930, p. 89-90. D'autre part. M. Brassac écrivait dans son *Manuel biblique*, t. iv, 1911, p. 210 : « Saint Paul et les autres écrivains sacrés croyaient donc à une certaine proximité de la parousie et n'avaient pas conscience de la longueur des temps évangéliques. Mais ils ne l'affirmaient pas et ils ne le pouvaient pas sans sortir de la donnée révélée telle qu'ils la tenaient du Maître... Dans ces conditions, ces croyances et cet enseignement conjectural ne sont pas incompatibles avec l'infailibilité de l'inspiration... » Voir dans le même sens : Mgr Le Camus, *L'oeuvre des apôtres*, t. n, p. 343, 344. note 5; Tanquerey, *De Ecclesia*, éd. 1910, p. 417; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Biblische Studien*, t. xiv, 1909; M. Magnien, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 365 sq.; Ch. Pcsch, *De inspiratione*, éd. 1925, p. 459, note 1; A. Leinonnyer, article *Fin du monde*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. i, col. 1919-1920.

Toutefois, un décret de la Commission biblique, en date du 18 juin 1915, a précisé les points suivants : o) Il n'est pas permis à l'exégète catholique d'affirmer que les apôtres, bien qu'ils n'enseignent aucune erreur, étant sous l'inspiration du Saint-Esprit, expriment cependant, parfois, des opinions ou sentiments humains comportant l'erreur ou l'illusion. b) L'apôtre Paul, dans ses écrits, n'a rien dit qui ne fût en parfait accord avec l'ignorance où se trouvaient les hommes concernant le temps de la parousie, ignorance proclamée par le Christ lui-même. — c) Il n'est pas permis de rejeter l'interprétation traditionnelle»

qui explique le passage ! Thés*, iv, 15-17, sans attribuer à saint Paul l'allirmiiUon que lu parousic viendra de son vivant et au cours de sa génération. Voir J. Wrzol, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, p. 125.

•P *La résurrection*, — Les circonstances qui avaient provoqué les épîtres aux Thessaloniens n'avaient point amené l'Apôtre à exposer la doctrine de la résurrection. Il s'était borné à rappeler les lignes essentielles de la foi chrétienne. Les besoins de l'Église de Corinthe devaient l'obliger à écrire sur ce sujet un chapitre doctrinal de la plus haute importance, I Cor^{xv}.

Parmi les Chrétiens de Corinthe, plusieurs n'avaient pas la résurrection des morts. Ces négateurs, que l'Apôtre ne désigne pas autrement que par le mot *iv*, étaient, selon toute vraisemblance, des païens convertis, non des juifs partisans des doctrines sadducéennes. Grecs d'origine et d'éducation, ils devaient regarder la matière comme mauvaise, et ils ne pouvaient concevoir que l'âme, une fois délivrée par la mort, pût entrer de nouveau dans la prison qui l'entrave. Ils ne niaient sans doute point directement la résurrection du Christ, mais ils avaient des idées, ou élevaient des objections, qui devaient aboutir à la négation de la foi chrétienne. L'esprit chrétien se trouvait ainsi en face de l'hellénisme et il fallait montrer comment le réalisme du premier l'emportait sur l'idéalisme du second. Les négateurs en question admettaient probablement une survivance de l'âme après la mort, mais, pour saint Paul, ce n'était point une solution suffisante, car pour lui le fondement de la foi chrétienne était la *résurrection* du Christ.

La II^e épître à Timothée signale des chrétiens allumant que la résurrection avait déjà eu lieu, II Tim., n, 8, c'est-à-dire n'admettant qu'une résurrection d'ordre spirituel. Cette erreur est analogue à celle des Corinthiens; dans les deux cas, la pensée grecque répugnait à admettre la résurrection des corps. Cf. Terlullien, *De anima*, 50, P. L. (1811), t. n, col. 731; *Deresurr. carnis*, 19, *ibid.*, col. 820; S. Justin, *Apol.*, i, 19-20; *Dial.*, t. xxx, L.

Saint Paul établit la certitude de la résurrection des morts, puis il en indique le mode et la possibilité par des analogies naturelles.

1. *Certitude de la résurrection*. — Le Christ est mort et ressuscité, il est apparu à de nombreux témoins et à saint Paul lui-même. Ce fait est prêché par tous les apôtres; il fait partie de la foi reçue par les Corinthiens.

Or, s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité, et les apôtres rendent faux témoignage contre Dieu en lui attribuant la résurrection du Christ. Par suite, la foi des chrétiens est sans objet et il n'y a plus d'espérance de la vie éternelle. Cf. I Cor., xv, 1-20.

Mais la résurrection du Christ est un fait indubitable, attesté d'une façon éclatante : il y a donc possibilité pour les morts de ressusciter. Nier cette possibilité, ce serait du même coup nier l'évidence du fait, et renverser l'objet principal de notre foi avec la garantie de notre espérance.

Mais la résurrection du Christ n'est pas seulement un fait, un cas particulier, d'où l'on doit conclure, *ab actu ad posse*, à la possibilité de la résurrection; elle est le *principe* et la garantie de la résurrection des chrétiens. En effet, le Christ est ressuscité comme « le premier-né des morts », mot à mot : « prémices de ceux qui se sont endormis », t. 20. « Puisque c'est par un homme qu'il y a mort, c'est aussi par un homme qu'il y a résurrection des morts. De même, en effet » que tous meurent *en Adam*, de même aussi tous revivront *dans le Christ* », f. 21-22.

Tous les hommes sont solidaires avec Adam pour la

mort; c'est «le lui, comme représentant de l'humanité, qu'ils ont hérité de la mort, c'est *en lui* qu'ils meurent. Mais tous seront aussi solidaires, pour la vie, avec le Christ, ce nouveau représentant de l'humanité; *c'est en lui* que tous revivront. Saint Paul, en marquant l'humanité du Christ, montre pourquoi Il est le représentant et le chef de toute la race dans l'ordre du salut.

Le Christ est donc principe de résurrection par son humanité ressuscitée. *Si caput resurrexit, necesse est ut cetera quoque membra sequantur*, Pseudo-Priinasius, P. L., t. i, xviii, col. 5HD.

Ainsi, la résurrection du Christ n'a pas seulement une valeur logique pour démontrer la possibilité de la résurrection des fidèles. Le Christ ressuscité est un *principe de vie* et, par suite, de résurrection pour tous ceux qui sont unis à lui, qui sont « en lui ».

En affirmant que « tous » revivront dans le Christ, l'Apôtre désigne-t-il tous les hommes en général, bons ou mauvais, qui reviendront à la vie pour le jugement, ou seulement « tous les fidèles » unis au Christ et ressuscitant pour une vie glorieuse ? La seconde manière est la seule qui réponde à la pensée de l'Apôtre. Il n'est question, en effet, que des fidèles unis au Christ et faisant partie de son corps mystique; eux seuls peuvent être vivifiés « dans le Christ ». Saint Paul parle de la même manière dans Horn., v, 18 : « Un seul acte de justice s'étendant à tous les hommes, pour la justification de la vie. » Voir saint Thomas, *Rom.*, v, 19, et les opinions des anciens commentateurs dans Comely, p. 169-470*.

Toutefois, ici, saint Paul ne nie point la résurrection des pécheurs. Il avait reçu sur ce point la tradition de l'Ancien Testament, tradition qui apparaît explicitement pour la première fois dans Daniel, xn, 2; et il devait enseigner devant le gouverneur Félix « qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs », Act., xxiv, 15. Cette doctrine est contenue implicitement dans les passages II Cor., v, 10; I Tim., n, 5 sq.; II Tim., iv, 1; elle est nettement affirmée dans l'enseignement de Jésus, Matth., xxv, 31-16; Joa., v, 29.

Poursuivant sa démonstration concernant la résurrection des fidèles, l'Apôtre dit qu'ils ressuscitent « chacun à son rang », d'abord le Christ, puis, en second lieu, « les siens, lors de son avènement ». Il y a, évidemment, une différence de temps entre ces deux événements, puisque le Christ est déjà ressuscité et que la résurrection des morts n'a lieu qu'au dernier avènement du Christ. Mais, à partir du t. 21, la perspective est moins nette : « Puis, cira, ce sera la fin, alors qu'il remettra le pouvoir à Dieu le Père, quand il aura abattu toute domination, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. Cf. Ps. ex, 1. L'ennemi qui sera détruit le dernier c'est la mort. »

Saint Paul compte-t-il un Intervalle entre la résurrection des morts et le triomphe définitif et complet du Christ ? En d'autres termes, y a-t-il là une influence de la conception millénariste ? Le passage, bien qu'il mentionne les luttes du Christ après la résurrection, n'exige nullement une telle interprétation. Nous ne trouvons nulle part dans les épîtres, pas même dans I Thess., iv, 17, trace d'une semblable doctrine. Le Christ ne luttera point contre des ennemis historiques, comme dans les apocalypses juives, mais contre « toute autorité, toute domination, toute puissance ». Ces termes, par eux-mêmes, ne désignent pas nécessairement des pouvoirs mauvais, cf. Rom., vin, 38; Eph., i, 21; m, 10; vi, 12; Col., i, 16; mais le contexte indique qu'il faut les entendre ainsi. Il serait d'ailleurs vain d'y chercher des catégories précises d'ennemis. L'Apôtre veut marquer avant tout l'exalta-

Uon du Christ au-dessus de toutes choses, ci. Eph., i, 21, et son *triomphe sur la mort*. Or, la mort est le fruit du péché, Hoiη., v, 12; vi, 23, cf. 12 sq. Pour triompher de la mort, le Christ devait donc abattre le péché avec tous ses auxiliaires, toutes les puissances du mal : êtres réels appartenant au monde des esprits, êtres moraux ou causes psychologiques personnifiées; en un mot toutes les causes du mal, responsables de la déchéance et de la mort de l'humanité. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute, t. 26 : « L'ennemi qui sera détruit le dernier, c'est la mort. » Cf. Col., il, 13-15.

Ainsi nous voyons le Christ Jouer son rôle. Il est présenté comme chef militant chargé d'établir le règne de Dieu. *Toutes choses* lui sont soumises, excepté celui qui lui a tout soumis, c'est-à-dire Dieu. Une fois ce rôle de chef militant terminé, « le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout assujéti, afin que Dieu soit tout en tous ». C'est-à-dire ayant accompli son rôle de Messie, il est, comme Verbe incarné, soumis à Dieu à cause de sa nature humaine. Il est « prémices des ressuscités »; comme homme, il fait partie des élus dont il est le chef, et de l'Eglise qui est soumise à Dieu. Mais cela ne constitue nullement une infériorité, car il est, lui aussi, *chef du nouveau royaume céleste* ainsi constitué, Eph., i, 8-11. Ce royaume est à la fois le « royaume de Dieu » et le « royaume de son Fils », Col., i, 13, le « royaume du Christ et de Dieu ». Eph., v, 5.

Le développement, xv, 24-28, mentionnant la lutte et le triomphe du Christ sur ses ennemis est tout d'ailleurs des tableaux d'apocalypses décrivant les luttes du Messie. Tout se passe dans le domaine moral et religieux, non dans le domaine politique ou historique. Là, comme dans le tableau de l'antéchrist, nous retrouvons la marque du génie paulinien.

2. *Possibilité et mode de (a) résurrection expliqués par des analogies naturelles.* — Saint Paul connaissait les objections courantes que l'on faisait, dans les milieux hellénistes, à la doctrine de la résurrection. Comment le corps, mis en terre et corrompu, pouvait-il revivre ? Devait-on concevoir le corps ressuscité soumis aux mêmes lois et aux mêmes infirmités que le corps actuel ? Ces objections, que les sadducéens avaient déjà opposées à la doctrine du Christ, Matth., xxiii, 30, l'Apôtre les avait sans doute maintes fois entendues chez les Grecs, pendant ses missions, et peut-être à Corinthe même. En tout cas, il avait appris qu'elles avaient cours chez les Corinthiens et constituaient un danger sérieux pour la foi. Il y répond dans I Cor., xv, 35-58, en exposant la *possibilité* et le mode de la résurrection.

• Comment les morts ressuscitent-ils ? Et avec quel corps viennent-ils ? », f. 35, voilà les deux points qu'il s'agit d'éclaircir. D'abord, fait observer l'Apôtre, la semence que l'on jette dans la terre et qui se décompose ne sort-elle pas de terre avec un corps nouveau ? « Dieu lui donne un corps à son gré », c'est-à-dire comme il l'a voulu ou déterminé selon la loi des espèces; et à chaque semence il donne le corps qui lui est propre »; et, ainsi, le nouveau corps produit par chaque sorte de semence a sa *nature propre*.

Cette variété de « corps » que l'on observe chez les plantes et qui est le résultat de l'action divine, on la retrouve chez l'homme et les animaux. « Toute chair n'est pas la même chair : autre est la chair des hommes, autre celle des quadrupèdes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons. » y. 39. Ainsi le règne animal fournit les mêmes enseignements que le règne végétal. Si on s'élève encore plus haut, on constate que « l'éclat des corps célestes », c'est-à-dire appartenant au monde céleste, est d'une autre, *ἐτέρα*, nature que celui des corps terrestres ». On doit en conclure que la constitution de ces corps n'est pas la même. Bien plus, il y a des différences même entre les corps célestes : l'autre,

ἑλλη, est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, et autre l'éclat des étoiles; même une étoile diffère en clarté d'une autre étoile », t. 40-41.

Ainsi, dans l'univers, du bas jusqu'au sommet de l'échelle des êtres, la puissance de Dieu a établi une variété indéfinie de natures corporelles, adaptées à leur fin et à leur milieu. Comment douter qu'elle ne puisse, au moment de la résurrection, reconstituer le corps de l'homme pour l'adapter aux conditions d'une vie immortelle ? Dieu qui a créé des êtres adaptés les uns au monde terrestre, les autres au monde céleste, saura former aussi un corps qui convienne à la vie glorieuse de l'homme ressuscité.

Ainsi est écartée l'objection de l'impossibilité de la résurrection. Mais « avec quel corps les morts ressuscitent-ils ? » L'Apôtre répond à cette question en exposant le *mode* de la résurrection et les qualités des corps ressuscités.

« Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible, *ἡ ἀφθόρσια* », T. 42. Ainsi, le corps est affranchi de ce que l'Apôtre appelle. Rom., viii, 21, « la servitude de la corruption »; il est délivré des passions mauvaises; il acquiert *l'impassibilité*. Cf. Apoc., viii, 16.

« Semé dans l'ignominie, le corps ressuscite glorieux, *ἐν δόξῃ* », t. 43 : sujet aux infirmités en cette vie et à la corruption après la mort, le corps inspire le dégoût ou l'horreur; mais à la résurrection, il devient « glorieux », c'est-à-dire brillant ou lumineux : *erunt enim corpora sanctorum dura et fulgida, juxta illud : Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum* » (Matth., xiii, 43), S. Thomas, A. I.; cf. Dan., xii, 3; Sap., m, 7. La seconde qualité des corps ressuscités est donc la *clarté*.

Puis, « semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force, *ἐν δυνάμει* ». Pendant cette vie, le corps se fatigue, ses forces sont limitées et variables; il est un instrument imparfait au service de l'esprit dont il entrave souvent la force de penser. A la résurrection, il sera doué de force et *d'agilité*. Il ne connaîtra plus la faiblesse et sera un instrument docile au service de l'esprit.

Enfin, le corps « semé corps animal, *σῶμα ψυχικόν*, ressuscitera *corps spirituel*, *σῶμα πνευματικόν* », f. 44. Ici, *ψυχή* est le principe de vie végétative et animale, tandis que *πνεῦμα* est le principe de vie spirituelle. A la résurrection, l'homme sera dégagé de la vie animale, vie naturelle terrestre, et aura comme principe de vie « l'esprit ». L'Apôtre ne prétend nullement qu'il y a en l'homme un principe de vie physique » qui meurt avec le corps et un principe de vie intellectuelle qui lui survit. Pour lui, il n'y a qu'un seul principe qui remplit cette double fonction. Mais, à la résurrection, la vie animale cessant, la vie du ressuscité est tout entière sous l'influence de l'âme en tant que principe spirituel. Ce principe n'est autre que l'esprit de l'homme, sous l'action de l'Esprit de Dieu.

L'alliance de ces deux mots, *σῶμα ψυχικόν*, devait produire sur des lecteurs grecs l'impression d'une contradiction dans les termes; c'est pourquoi l'Apôtre explique comment il existe un « corps spirituel », f. 45-50. « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante », c'est-à-dire être vivant ou psychique; tandis que « le dernier Adam devient un esprit vivifiant ». « Le premier homme est de la terre (tiré de la terre, donc corruptible, terrestre); le second homme est du ciel. Tel est l'homme terrestre, tels sont aussi les hommes terrestres; tel est l'homme céleste, tels sont aussi les hommes célestes. Et de même que nous avons porté la ressemblance de l'homme terrestre, nous porterons aussi la ressemblance de l'homme céleste », f. 47-50.

Adam, tiré de la terre, était psychique en vertu de

sa constitution naturelle, c'est-à-dire avait un corps destiné à la corruption en vertu de sa nature. Saint Paul fait abstraction des privilèges, qu'Adam avait reçus, puis perdus dans la suite. Il n'attache d'ailleurs ici aucun sens moral péjoratif à l'idée de nature psychique, et il ne contredit point ici sa doctrine du c. v de l'épître aux Romains, sur l'origine de la mort, comme nous le verrons plus loin. Les hommes, en vertu de leur descendance naturelle, ont, eux aussi, un corps psychique ou animal. Or, c'est un principe que, dans le développement de l'humanité, *ce qui est animal doit précéder ce qui est spirituel*. C'est pourquoi le dernier Adam », c'est-à-dire le Christ, le représentant le plus parfait de l'humanité, est devenu « esprit vivifiant », principe de vie spirituelle pour tous les hommes dont il est *le chef*. Il est « l'homme céleste », non en ce sens que son corps est venu du ciel, ou qu'il ait existé un « homme primitif » dans le ciel, comme il y en avait un sur la terre; mais Jésus, par sa résurrection et son ascension, est entré dans le monde céleste. Là il est le chef de l'humanité glorifiée, comme Adam avait été le chef de l'humanité naturelle. En vertu de cette union mystique, le corps psychique dérivé d'Adam sera transformé en corps spirituel par l'action du Christ. Dieu rendra la vie au corps mortel « à cause de son Esprit qui habite » dans le chrétien. Rom., vii.

L'Apôtre explique cette transformation, dans Phil., iii, 20-21 : « Pour nous, notre cité est dans les deux, d'où nous attendons aussi comme sauveur le Seigneur Jésus, *qui transformera notre corps si misérable*, en le rendant *semblable à son corps glorieux*, par sa vertu puissante qui lui assujettit toutes choses. » Ainsi s'opère la délivrance de la « servitude de la corruption », Rom., viii, 21; « la délivrance du corps, *την ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος* », t. 23; ainsi, on entre dans la « demeure éternelle », II Cor., v, 1; on est « *reoûtu* de la demeure céleste ». *Ibid.*, 2. Cf. Eph., i, 6, 20; Rom., viii, 6, 15, 19.

Voilà donc résolue la deuxième objection des Corinthiens : « Avec (leur corps) les morts viennent-ils ? » Mais l'Apôtre n'avait parlé que des morts et de la résurrection; il n'avait rien dit de la transformation des vivants lors de la parousie. Ceux-ci mourraient-ils afin de pouvoir ressusciter, ou seraient-ils transformés sans passer par la mort ? Les fidèles pouvaient s'imaginer que, si la parousie venait au cours de leur génération, ils passeraient directement dans le royaume de Dieu, sans que rien fût changé dans leurs conditions de vie terrestre.

Or, saint Paul pose un principe général : « la chair et le sang (c'est-à-dire la nature mortelle de l'homme) ne peuvent hériter le royaume de Dieu », et « la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité ». Selon beaucoup d'exégètes modernes, la première affirmation vise les hommes encore vivants : ils ne peuvent entrer dans le royaume de Dieu tels quels, sans une transformation, ou une adaptation au milieu spirituel auquel ils sont destinés. Sur ce point, la nécessité est la même que pour les défunts, désignés dans la seconde affirmation par « la corruption ». Cette explication est d'accord avec la suite du texte où Paul déclare solennellement : • Je vais vous dire un mystère (une vérité inconnue et inaccessible sans une révélation) : Tous nous ne mourons pas, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette », f. 51. Les anciens commentateurs ont beaucoup hésité sur la véritable leçon du texte. Cf. Comely, *ibid.* Celle que nous donnons est admise pour la plupart des exégètes modernes, et seule s'accorde avec le développement de la pensée contenue dans les t. 50-58.

De même que les morts ressusciteront, au dernier moment, les vivants seront transformés en un clin

d'œil. Us acquerront tout d'un coup les mêmes qualités que les corps ressuscités : « Les morts *ressusciteront* incorruptibles, et nous, nous serons *transformés*. » Ce « nous » doit s'entendre comme dans I Thess., iv, 16-17; voir plus haut, col. 2395. Le « corps corruptible », c'est-à-dire celui des défunts, déposé dans la terre, doit se « revêtir d'incorruptibilité », et le « corps mortel », c'est-à-dire celui des vivants, devra « revêtir l'immortalité » sans passer par la mort. Ainsi tous pourront entrer au royaume incorruptible, et le Christ aura triomphé d'une façon complète et définitive de la puissance de la mort et de ses causes, le péché et la Loi.

Cependant, l'universalité de la mort est enseignée dans Héb., ix, 27; Rom., vi, 12; I Cor., xv, 22. Aussi plusieurs commentateurs latins ont cru que la dernière génération humaine, au moment de la venue du Christ, subirait la mort afin de ressusciter immédiatement après. Cf. Knabcnbauer, *In Bp. ad Thessal.*, p. 91-95; Comely, *In Ep. Iam ad Corinth.*, p. 508-509.

D'autre part, il est dit explicitement dans le Nouveau Testament que le Christ doit juger « les vivants et les morts ». Act., x, 42; II Tim., iv, 1; I Petr., iv, 5. Saint Thomas a formulé le principe qui concilie l'antinomie apparente de ces deux doctrines : *Etsi illi non moriantur, est (amen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest. Sum theol.*, IMI®, q. lxxxix, a. 3, ad 3U«.

Où saint Paul a-t-il puisé sa doctrine sur la résurrection ? D'abord, il tient de la tradition biblique et chrétienne la foi à la résurrection des morts. Le judaïsme et le christianisme sont d'accord pour admettre une vie future où l'âme et le corps participent à la sanction. L'Apôtre tient, en outre, de la révélation personnelle du Fils de Dieu, la connaissance du Christ ressuscité comme *principe de la résurrection des fidèles*. Sur ce point, comme sur les autres points essentiels de sa théologie, *sa mystique nous donne la clef de sa pensée*. Là il ne saurait être question d'emprunts à la théologie juive : le fait de la résurrection et de la glorification du Christ conditionne la vie spirituelle, en ce monde comme en l'autre.

Mais, une fois ces réserves faites, peut-on attribuer une origine judaïque à certains développements du c. xv de la P. aux Corinthiens ? Il y a des ressemblances entre ce passage et la description de la résurrection donnée dans *VApocalypse syriaque de Baruch*, c. XLix, 2-1 i, 16. Voir le texte dans la *Revue des sciences religieuses*, 1931, p. 48 sq. De part et d'autre, on explique *comment* les morts ressusciteront avec leurs corps : « Dans quelle forme vivront ceux qui vivront à ton jour ?... Revêtiront-ils ces membres qui les entravent ?... La terre restituera certainement les morts qu'elle a reçus pour les conserver... » *Baruch Syr.*, c. XLix, 2 sq. « La forme de leur visage sera transformée en lumière..., afin qu'ils soient capables d'acquiescer et de recevoir le monde qui ne meurt point. » *Ibid.*

Mais la ressemblance n'est pas dans les termes; elle est plutôt dans l'idée générale que, par la résurrection, les corps seront transformés et adaptés au milieu incorruptible. Or, ce n'est point là une idée spécialement paulinienne, car elle est à la fois juive et chrétienne en dehors de saint Paul. Cf. Matth., xxii, 29-30.

En outre, à côté de ressemblances réelles, les différences sont très marquées. Pour *Baruch*, il y a deux étapes dans la résurrection : d'abord la résurrection dans « la même forme », afin que les morts puissent être reconnus des vivants et se reconnaître entre eux; puis une transformation et une adaptation au monde transcendant. Tandis que, d'après saint Paul, la résurrection et la transformation ont lieu d'un seul

coup. En outre, et c'est la différence capitale, dans *Baruch*, la sagesse et la Loi sont le principe de la résurrection : les Juifs identifiaient parfois la Loi et la sagesse, cf. *EccJi.*, xxiv, 22 sq.; xix, 17-18, 21. Tandis que, pour saint Paul, c'est le Christ ressuscité et glorieux qui joue ce rôle.

Personne ne prétend que saint Paul dépende de *Baruch*, puisque celui-ci, dans sa forme définitive, ne date pas d'avant la fin du I^{er} siècle. Mais n'aurait-il pas puisé à un fond commun d'idées enseignées par les rabbins au I^{er} siècle ? Les différences que nous venons de signaler montrent que saint Paul ne doit point au milieu judaïque l'essentiel de sa doctrine sur la résurrection. Ces différences ont même fait croire que *Baruch*, si nettement antipaulinien, avait été écrit pour combattre la doctrine de l'Apôtre. Mais c'est sans doute excessif; car *Baruch* ne révèle aucune intention polémique et sa doctrine n'est autre que celle du salut par la Loi. Tel était l'enseignement du Judaïsme orthodoxe avant saint Paul, enseignement qui se trouva naturellement en opposition avec celui de l'Apôtre, le jour où celui-ci enseigna que le salut était « par le Christ » et « dans le Christ », et non « dans la Loi ».

Dans les deux sections eschatologiques, les plus importantes, I^{er} Thess., iv-v, et I^{er} Cor., xv, la résurrection et le jugement sont liés au second avènement du Christ : c'est à ce moment que doit avoir lieu le Jugement et être accordée la récompense. Cette eschatologie a un caractère général ou collectif; le sort de tous les hommes sera fixé en *mime temps*, dans un avenir plus ou moins lointain.

Or, d'autres passages rendent une note un peu différente et ont paru à certains exégètes contenir une autre conception des fins dernières. La doctrine de l'Apôtre aurait évolué sur ce point, sous l'influence à la fois de la pensée grecque et du retard de la parousie. Le retour du Christ avait été d'abord attendu comme prochain; mais, comme il n'arrivait pas, on le reporta à une époque indéterminée, après la mort de l'Apôtre. L'influence grecque se retrouverait dans la conception d'un bonheur pour l'âme seule, sans la résurrection. L'éloignement de la parousie aurait fait envisager à l'Apôtre un jugement particulier, personnel à chacun et même peut-être une résurrection individuelle, en dehors de la résurrection et du jugement collectifs, héritage de la vieille conception judaïque. Cf. E. Wilson, *St. Paul and Paganism*, 1927, p. 185 sq.

Les textes sur lesquels s'appuient ces tendances exégétiques méritent d'être examinés de près. C'est d'abord le passage I^{er} Cor., iv, 11-v, 10. L'Apôtre expose les tribulations et les espérances des prédicateurs chrétiens : « Vivants, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus-Christ, afin que la vie de Jésus-Christ soit aussi manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi, la mort agit en nous, et la vie en vous. » I^{er} Cor., iv, 11-12.

Les apôtres volent souvent la mort de près; ils risquent à chaque instant leur vie. Il s'opère en eux un travail de mort qui aboutira bientôt à la mort corporelle. Saint Paul n'est point assuré d'être au nombre de ceux qui la parousie trouvera vivants; mais, s'il est uni à Jésus-Christ dans sa mort, il le sera aussi dans sa vie. Il est à remarquer que tout ce passage n'est point un exposé systématique de doctrine; il traduit des sentiments et des espérances personnelles appuyées sur la foi en Christ. Le genre d'exposé est donc assez différent de celui de I^{er} Cor., xv, qui traite *ex professo* de la résurrection.

Quelques versets plus loin, l'Apôtre poursuit : « Nous ne perdons pas courage; au contraire, alors même que notre homme « extérieur » (l'homme avec son corps mortel et ses sens, l'homme psychique) « dépérit, notre homme intérieur », c'est-à-dire l'es-

prit, l'âme avec ses puissances, sous l'action de l'Esprit-Saint, « se renouvelle de jour en jour ». *Ibid.*, t. 16. « Nos regards ne s'attachent point aux choses visibles, τὰ βλεπόμενα, mais aux invisibles, τὰ ἰδιόμορφα; car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles. » *Ibid.*, t. 17-18. — « Si cette tente, notre demeure terrestre, vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'ouvrage de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, ἀχειροποίητον, dans le ciel. » *Ibid.*, v, 1; cf. Heb., ix, 11 : « le tabernacle non fait de main d'homme, et n'appartenant pas à cette création ». — « Aussi, nous gémissons dans cette tente (dans ce corps mortel), dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre demeure céleste, si du moins nous sommes trouvés vêtus et non pas nus (c'est-à-dire encore dans cette vie corporelle et non séparés du corps). Tant que nous sommes dans cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous voulons, non pas ôter notre vêtement (ne pas mourir) mais revêtir l'autre par-dessus afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie (nous voulons être de ceux qui seront transformés, comme dans I^{er} Cor., xv, 52-53, et non de ceux qui seront morts). » II^{er} Cor., v, 1-5.

Dans cette situation, on est « loin du Seigneur », on marche « par la foi et non par la vue ». cf. I^{er} Cor., xm, 12; il vaut donc mieux « déloger, ἐκδημήσαι, de ce corps et habiter près du Seigneur », t. 8. En toute hypothèse, il faut s'efforcer d'être agréable à Dieu en cette vie. car « soit que nous demeurions dans ce corps, soit que nous le quittions, nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps (pendant sa vie mortelle), selon ses œuvres, soit bien, soit mal », f. 9-10.

Dans ce long développement, les aspirations à l'incorruptibilité, cf. Rom., vm, 19, ne sont plus dans le ton de I^{er} Cor., xv. L'homme intérieur, ou « l'esprit » qui se « renouvelle de jour en jour », par opposition au corps qui se désagrège; les « choses invisibles », les seules auxquelles il faille s'attacher; la « demeure éternelle », par opposition au corps, demeure terrestre; le « vêtement céleste » que l'on doit revêtir, — notons que le mot « corps », en parlant de la vie future, n'est pas prononcé; — « déloger du corps » pour habiter près du Seigneur; tout cela ne nous transporte-t-il pas dans une atmosphère de pensée hellénistique, rappelant sur plus d'un point la manière de l'épître aux Hébreux et envisageant la vie future comme un état de l'âme auprès de Dieu, abstraction faite de la résurrection des corps ? La parousie n'est-elle pas rejetée au second plan, ou même ne disparaît-elle pas complètement ?

Disons-nous que saint Paul, impressionné par la méthode alexandrine qui avait valu à Apollon tant de succès, jugea opportun, lui aussi, d'en faire usage ? Avons-nous là un changement de direction dans la doctrine eschatologique de l'Apôtre ? Nous ne le croyons pas. D'abord, ce serait méconnaître son caractère et son génie que d'en faire un esprit flottant au gré des circonstances. La véritable explication nous semble tout autre.

Dans le passage que nous venons d'analyser, saint Paul veut traiter non de la résurrection des corps comme telle — il l'a fait dans la P^{re} cplle — mais du salut individuel et personnel, comme objet d'espérance et motif de consolation. Il n'avait jamais eu la certitude de ne pas mourir avant la parousie. Pour ceux qui doivent mourir avant ce temps, il envisage l'état de l'âme séparée du corps : être avec le Christ, avoir la connaissance immédiate des choses invisibles, marcher « par la vue, διὰ εἶδους », non par la foi. Quant à ceux qui seront vivants, au moment de la

parotide, ils seront transformés, comme il a été dit dans 1 Cor., xv, 52-53. Mais tous ne revêtiront leur • demeure éternelle » qu'à la *résurrection générale* et, à ce moment, tous seront jugés au tribunal du Seigneur, f. 9-10. Il s'agit bien ici, en effet, du jugement général, comme l'indique la ressemblance avec Matth., xxv, 34 sq. Mais, *en attendant ce jour*, l'Apôtre estime préférable d'être déjà ■ avec le Christ » et de jouir de la « vision » plutôt que de demeurer dans ce corps mortel.

Cet aspect «lu salut personnel est évidemment nouveau dans la doctrine de saint Paul; mais il ne contredit point ce que l'Apôtre avait déjà enseigné. Il ouvre plutôt une vue sur le sort «les justes défunts *en attendant la résurrection*, éclairant ainsi un mystère très grand et très consolant pour les fidèles.

A la lumière de ce passage ainsi entendu, les autres textes où l'on croit découvrir une évolution de la pensée paulinienne, se comprennent aisément. Lorsque l'Apôtre déclare, Phil., i, 23, qu'il a « le désir de partir et d'être avec le Christ », que c'est • de beaucoup le meilleur », là, comme dans II Cor., v, 6, il envisage le salut individuel, par l'union immédiate du Juste avec le Christ, en attendant la résurrection.

Dans le passage II Tim., iv, 6-8, l'Apôtre déclare « être oïert en sacrifice » : Je me •nt de son « départ • est arrivé, il va recevoir la « couronne de justice • qui lui est préparée. Toutefois, à la fin du t. 8, il fait nettement allusion à la parousie. Ce jour-là, «a *récompense sera complète* et comme consacrée solennellement; de plus, *lotis* les fidèles seront associés au salut. C'est pourquoi l'Apôtre réunit dans la même phrase la perspective du salut Individuel et celle du salut collectif.

Enfin, le texte Phil., in, 21, n'enseigne-t-il pas une résurrection Individuelle immédiatement après la mort ? Vous ne le croyons pas. Le passage marque seulement comment se fera, pour le juste, la transformation du corps, mais n'indique point à quelle époque elle aura lieu. Nous l'avons rapproché de 1 Cor., xv, 47-51 ; voir plus haut, col. 2402.

5° *Les sanctions de la vie future.* — La notion de Jugement se rattache celle de sanction. « Chacun recevra selon ses œuvres, soit bien, soit mal. » I Cor., v, 10.

Les *justes* auront « le repos, *Ανεσθ* », II Thcss., i, 7, c'est-à-dire verront la fin des souffrances, l'absence de maux : expression négative des biens messianiques. Cf. 1 Cor., iv, 8; II Cor., i, 6 sq.; Phil., i, 30. Ils seront • avec le Seigneur pour toujours », I Thcss., iv, 17; ils • vivront avec lui », *ibid.*, v, 11; ils « habiteront auprès de lui », II Cor., v, 8; ils « seront avec le Christ », Phil., i, 23. Leur corps sera transformé et deviendra • semblable au corps glorieux du Christ », *ibid.*, in, 21. Us recevront « la couronne de justice », II l'rn., iv, 8. Ils seront en contact immédiat avec les réalités qui sont maintenant objet de la foi. II Cor., v, 7; I Cor., XIII, 12.

L'Apôtre enseigne la résurrection des *pécheurs* explicitement dans Act., xiv, 15, et implicitement dans II Cor., v, 10; Rom., n, 5 sq.; II Tim., iv, 1; cf. Matth., xxv, 31-46; I Ion., v, 29. Eux aussi recevront leurs sanctions. II Cor., v, 10. Dans la P. aux Thessaloniciens, v, 3, le jugement est un Jour de • ruine » ou de perdition, *ὀλεθρο*, pour ceux qui « ne veillent pas », ou sans moral. C'est le moment de « la colère », I Thcss., v, 9; cf. Rom., II, 5 : « le jour de la colère et du Juste jugement de Dieu », cf. I Thcss., i, 10.

La description, II Thcss., i, 8-10, n'est pas seulement celle d'un Jugement ou châtement d'ordre historique. elle a une portée eschatologique. • En ce Jour • thru • rendra l'utilité à ceux qui affligent les chrétiens. II Thcss., i, 7 Jésus apparaîtra du ciel ou milieu «l'une flamme de feu », cf. l'xod., ni. 2; xix, 18;

Is., i.xvi, 15-16; Ps. 1, 3; Dan., vu, 9; Apoc., ix, 11, a pour châtier ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile ». II Thcss., i, 9. Ici, la flamme appartient à la théopneustie. Mais, si l'on suit la leçon «le B, *ἐν φλογὶ πυρὸς δίδόντο ἐκδίκησιν*..., le feu est présenté comme un *feu vengeur* au service de Dieu pour punir les Impies. Cette explication est rendue probable non seulement par la variante indiquée ci-dessus, mais par l'usage de l'Ancien Testament, où le feu est donné comme instrument de châtement au service de Dieu; cf. Is., i.xvi, 15-16; xxix, 6; Dent., xxxii, 22.

Les pécheurs subiront, en outre, « la peine d'une perdition éternelle, *ὀλεθρον αἰώνιον*, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa puissance ». C'est éloignement définitif contraste avec la récompense des Justes : « être avec le Christ ». C'est une perte irrémédiable, II Thcss., i, 9. CL Phil., m, P.) : « la fin des pécheurs, c'est la perdition, *ἀπώλεια* »; ils ont manqué, une fois pour toutes, le but qu'ils auraient dû atteindre.

Toutefois, la destinée des méchants occupe relativement peu de place dans la pensée de saint Paul. Il n'en parle qu'incidemment, comme d'un malheur qu'il faut éviter à tout prix. Tandis qu'il insiste pour que les fidèles dirigent leur espérance et leurs efforts vers la résurrection glorieuse.

Une fois le salut réalisé, Dieu régnera d'une façon parfaite. Il sera « tout en tous », I Cor., xv, 28, et « tout » sera « réuni dans le Christ », Col., 1, 16, 17; Eph., i, 10. Les élus feront ainsi partie de ce *monde nouveau* ou de cet ensemble merveilleux dont le Christ sera l'âme et le chef.

1° *Catholiques.* — A. Delattre, *Le second avènement de Jésus-Christ et la dernière génération humaine*, «Inns l'œuvre catholique de Louvain, Louvain, 1881; L. Atzherger, *Die christliche Eschatologie in den Stadten Hirer O/Jtnbarnng un Allen und Ncaen Testament*, Fribourg-cn-B., 1890; C. Chauvin, *Histoire de l'Antichrist, d'après la Bible et les saints Pères*, Paris, 1903; P. M. Magnien, *La résurrection des morts d'après la première épître aux Thessaloniciens*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 319-382; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, dans *Hilfliche Studien*, t. xiv, 1-2, Fribourg-cn-B., 1909; A. L. monnyer, article *Antichrist*, dans le *Revue apologétique*, t. i, col. 116-150, Paris, 1911; article *Fin du monde*, *ibid.*, col. 1911-1928; J. Knabenbauer, *Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem*, Paris, 1913; J. Wrzok, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, dans *Hilfliche Studien*, t. xix, 1. l'Yl-boiirg-cii-B., 1916; J. M. V. «>té, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Romo-Paris, 1917; L. Billot, *La parousie*, Paris, 1920; A. Steinmann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, Bonn, 1923; I). Bu/y, article *Antichrist*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1920.

2° *Non catholiques.* — W. Bousset, *Der Antichrist in der Völkergeschichte des Judentums, des Christentums und der alten Kirche*, Göttingue, 1895; R.-H. Charles, *The ascension of Isaiah*, Londres, 1900; l'riedlender, *Der Antichrist in den jüdischen jüdischen Quellen*, Göttingue, 1901; G. Voltz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Aklba*, (iœttngur-Lrip/lg, 1903; E. Kuhl, *Ueber 11 Corinther*, F, 1-10. *Ein Brief zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus*, KOnigsberg, 1901; A. Kennedy, 5t. *Paul's conceptions of the last things*, lXMidcs, 1901; (.. Milligan, *St. Paul's epistles to the Thessalonians*, Lon«lrcs, 1908; E. v. Dolmütz, *Der Thessalonicherbrief*, dans Moyer, *Kommentar*, I. x, 7. éd., («tellingue, 1909; G. Volilenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, dans *Kommentar zum Neuen Testament* de Zahn, t. xif, 2* éd., l. olprlg, 1909; J.-E. l'ramc, *The epistles of St. Paul to the Thessalonians*, «Inns *The international critical commentary*, Édunbourg, 1912; J.-A. Mac Culloch, *Early Christian visions of the Other-World*, Édunbourg, 1912; art. *Erdichtung*, dans *Encyclopædia of religion and ethics*, Édunbourg, 1912; M. Dibelius, *An die Thessaloniker I und II*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann, Tubingue, 1913, 1025; II. Strack et G. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament I und II*, dans *Die Briefe Pauli an die Thessaloniker*, L. III.

p. 631-612, Munich. 1020; 11. GrosunaliD, *Iur Mctdar*, (,<rtlinRUe, 1929» A. Schweitzer, *Dir .Myitik th i Apottch Paulus*, Tubingue, 1930. Voir mitai bi bibliographie de lu teelion suivante.

VI. Li ciiHisiiANiSMB a CoiisTHK. — 1. Le sagesse chrétienne, ou l'Évangile et la pensée grecque. 2° La véritable notion du ministère pastoral. 3. Les charismes », ou l'action de l'Esprit-Saint dam l'Églisc. In Le mariage. 50 L'eucharistie.

1° La sagesse chrétienne, ou l'Évangile d ta pensée grecque. - Saint Paul avait fondé l'Église dr Corinthe nu cours de sa deuxième mission (51-54). Il venait d'Athènes, ou il avait rencontré de l'indifférence, presque du mépris. Dans l'ancienne capitale» il s'était heurté nu scepticisme des lins lettrés de la Grèce. Act., xvn, 18, 32. En arrivant a Corinthe, il ne pouvait se défendre d'une certaine appréhension, au contact de la culture grecque. I Cor., ii, 3; cf. Horn., i, 16. Les Hellènes concevaient l'enseignement religieux à la façon d'une philosophie, σοφία, où dominait l'élément spéculatif : « Les Grecs poursuivent la sagesse. » I Cor., i, 22. Saint Paul aurait pu commencer par enseigner le monothéisme en face de l'idolâtrie; puis, sur cc terrain une fois préparé, établir la doctrine de la rédemption, du Christ ressuscité et du salut. Mais non! Il ne pose point d'abord les principes rationnels <lui auraient ouvert la voie à l'Évangile. Dans sa « faiblesse », avec « crainte et tremblement », I Cor.» n. 3; cf. U Cor., x, 10, il enseigne une seule chose : • Jésus Christ, et Jésus-Christ cruelhé ». I Cor., n, 2. Il appuie son enseignement non sur la dialectique et la philosophie, mais sur la manifestation de l'Esprit et de la puissance divine ». I Cor., n, 4. L'Esprit-Saint, soit par son action intérieure, soit plutôt par les charismes et les miracles, montrait la vérité de son enseignement, ἐν αποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμει. Cf. GaL, m, 5; Bom., i, 16. L'essentiel de sa prédication tenait dans quelques faits qu'il rappelle, I Cor., xv, 3-8 : Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures; il a été enseveli; puis il est ressuscité; il est apparu à Pierre et à de nombreux témoins, dont le dernier est l'Apôtre lui-même. C'est par là que l'Apôtre commence.

(elle première prise de contact entre le christianisme cl la culture grecque offre le plus grand intérêt. Fallait-il incorporer la sagesse grecque dans l'Evangile en essayant de la concilier avec lui; faire pour le christianisme cc que Philon avait tenté pour l'Ancien Testament ? Fallait-il, au contraire, l'écarter purement et simplement pour lui substituer « l'Évangile » ? C'est à ce dernier parti que s'arrête l'Apôtre. Pour lui, l'Évangile n'est point une philosophie, un thème à des discussions appuyées sur la raison humaine. C'est un message divin s'adressant à la conscience; c'est un fait, une réalité surnaturelle, un moyen de salut, que l'on doit s'approprier non par vole de raisonnement, mais par la foi à la passion cl à la résurrection de Jésus Christ, sauveur des hommes.

Il y a dans celle altitude quelque chose qui étonne de prime abord, surtout delà part d'un homme qui connaissait l'hellénisme et avait une culture grecque asset profonde. Mais saint Paul connaissait aussi les résultats auxquels avait abouti, dans le domaine religieux, l'enseignement de lu philosophie. La sagesse n'avait point conduit l'homme à une connaissance efficace du vrai Dieu : le monde par la sagesse, διὰ τη σοφία, n'a point connu Dieu dans lu sagesse de Dieu, ἐν τη σοφίᾳ τοῦ θεοῦ ». c'est-à-dire Dieu manifestant sa propre sagesse, soit par les créatures. cf. Rom., i, 20-21, soit par la révélation de l'Ancien Testament. Si le monde a connu Dieu par lu philosophie, la sagesse de Dieu qui aboutit à la vie religieuse et nu salut lui est demeurée cachée. I Cor.,

i, 21. Co n'est donc point à lu sagesse humaine qu'il faut demander des arguments pour appuyer la foi en l'Évangile. Cet Évangile, présentant un Sauveur et un Messie crucifié, paraissait uux païens » une folie », cl était pour les Juifs « un scandale ». I Cor., i, 18» 23. N'importe; le « discours de la croix » est « une puissance de Dieu ». Les vues dr Dieu ne sont ni celles des Juifs, qui < demandent des signes », ni celles des Grecs qui « poursuivent la sagesse ». I Cor., i, 22. Il a décidé de « perdre la sagesse », c'est-à-dire d'en montrer l'impuissance et la vanité. C'est l'action de Dieu seule qui, par la prédication de la croix, a mis les fidèles « dans le Christ Jésus ». I Cor., i, 30. C'est Jésus-Christ qui est « notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption ». Voilà ce que la sagesse humaine n'a pu faire. Tout cela n'est pas accessible à l'esprit du monde. I Cor., ii, 11-12, échappe à la puissance naturelle de l'intelligence humaine. L'homme psychique », c'est-à-dire qui n'a pas reçu l'Esprit do Dieu, ne peut le comprendre. Seul l'homme qui a reçu l'Esprit de Dieu peut le connaître. I Cor., u. H, 12, II. Eu un mot, les choses surnaturelles ne sont accessibles à l'homme que grâce à l'action de l'Esprit disin.

Transformer la prédication chrétienne en une spéculation philosophique, en une gnose, ce serait donc lui enlever son véritable caractère, la priver (le sa puissance d'action, la faire s'évanouir en une sorte d'intellectualisme et lui enlever ainsi sa force qui convertit cl qui sauve. En un mot, cc serait « rendre vaine la croix du Christ, (va μή κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ ». I Cor., i. 17.

Ce dédain de l'Apôtre pour la sagesse grecque, en heurtant les habitudes intellectuelles des Corinthiens, ne risquait-il pas d'écarter du christianisme des esprits droits et disposés à entendre la vérité? N'était-il pas de nature à faire naître, à côte de la forme paulnienne de l'Evangile, une autre forme d'évangélisation, plus teintée d'hellénisme cl plus adaptée à la manière grecque d'entendre les choses religieuses? L'Apôtre avait dû prévoir cet inconvénient, mais il avait jugé que l'Évangile n'avait rien à gagner à être présenté autrement que dans sa forme simple et primitive.

En fait, peu de temps après le départ de saint Paul, un Juif d'Alexandrie, nommé Apollos, arrivait à Corinthe. Très cultivé, habile à manier la parole, ἀνὴρ λόγιος, Aci., xvni, 21, i) possédait tous les artifices de la rhétorique. Versé dans les Écritures, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς, *ibid.*, il avait été instruit du christianisme à Ephèse, par Aquila et Prisdlie, Act., xvni, 21-28. Arrivé à Corinthe, il se mit à prêcher l'Evangile. Sa manière, bien différente de celle de saint Paul, sa parole entraînante, sa culture hellénistique. sa façon d'expliquer les Écritures, lui gagnèrent vite tous ceux qu'attiraient la beauté de la forme et les spéculations de la philosophie alexandrine. Il se forma autour de lui un groupe d'admirateurs, attirés au christianisme plus par l'éloquence que par la profondeur du sentiment religieux.

La théologie d'Apollos, identique pour le fond à celle de saint Paul, devait être bien différente dans la forme et l'exposition. Elle -était orthodoxe, mais elle favorisait la tendance qu'avaient les Corinthiens à s'attacher au christianisme plus par curiosité d'esprit que par conviction sincère. C'était là une des causes des divisions que l'Apôtre blâme dans sa première lettre. C'est pourquoi nous le voyons tant insister sur la manière dont il avait présenté lui-même le christianisme. Cc n'était point pur la sagesse humaine mais par « la manifestation de l'Esprit et de la puissance divine », que l'Apôtre avait mis les fidèles < dans le Christ Jésus ». Toutefois, ceux qui poursuivent la sagesse » en trouveront une dans la foi chrétienne,

sagesse supérieure à celle du monde. L'Apôtre en expose la nature dans I Cor., n, 6-16.

Cette *sagesse chrétienne* est expliquée parmi les parfaits, b; το? τελείοι ». c'est-à-dire aux chrétiens qui ont atteint le plein développement de la vie spirituelle, qui sont capables de saisir les mystères de la révélation chrétienne. « Les parfaits » s'opposent aux « enfants dans le Christ ». Ceux-ci n'entendent que les choses « chamelles »; cf. I Cor., in, 1-2; xiv, 20. Le terme « parfaits » ne désigne point une catégorie spéciale de chrétiens, d'initiés, auxquels serait réservée la communication d'une doctrine ésotérique. Ce serait fausser la pensée de l'Apôtre que de l'assimiler aux pratiques du gnosticisme ou des religions de mystères. Les « parfaits » ne sont point des « initiés », car tous les chrétiens doivent devenir parfaits en développant leur vie spirituelle. Mais, en attendant, les vérités que l'Apôtre leur enseigne sont proportionnées à leur degré de développement. I Cor., ni, 1-2; xiv, 20; cf. Joa., xm, 13.

Notons que le même terme « parfait » se rencontre dans l'épître aux Hébreux et s'applique à la doctrine. Heb., v, 11-vj, 3. Il existe un enseignement élémentaire et un enseignement « parfait ». Dans l'objet de renseignement élémentaire l'auteur range les principes fondamentaux de la doctrine chrétienne, à savoir la pénitence, la foi en Dieu, la doctrine des « ablutions », c'est-à-dire concernant le baptême, l'imposition des mains, la résurrection des morts et le jugement. Tandis que dans l'enseignement parfait il range le traité du sacerdoce du Christ, ainsi que l'interprétation de l'Écriture qui lui sert d'argument. Heb., vi, 13-x, 18.

En outre, le plein développement « du corps du Christ » n'exige-t-il pas le développement complet et parfait de ses membres? cf. Eph., iv, 12-13. Toutefois, le chrétien parvenu à ce que l'Apôtre appelle l'état « parfait », l'état d'adulte ou de pleine croissance, n'en doit pas moins poursuivre encore sa propre perfection morale, s'il veut arriver au but et « saisir le prix »; cf. Phil., ni, 15 et 12.

L'Apôtre dit *en quoi consiste cette sagesse* expliquée aux « parfaits ». La sagesse chrétienne n'est point « la sagesse des princes de ce siècle qui ont été anéantis », I Cor., n, 6; c'est la « sagesse de Dieu », non plus entendue comme dans i, 21 (voir plus haut), car dans ce dernier passage il s'agit d'une « sagesse » accessible aux forces naturelles de l'homme. La sagesse chrétienne est une « sagesse qui est dans le mystère, sagesse cachée ». Il ne s'agit nullement ici du mystère au sens de rite ou de sacrement, dans lequel on faisait des communications ou révélations; la suite le montre clairement. Cette « sagesse » est comme un secret longtemps réservé, mais communiqué actuellement à tous ceux qui sont aptes à le saisir. Dieu en avait décidé ainsi avant les siècles. Nul d'entre « les princes de ce siècle ne l'a connue. En effet, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire (qui est glorieux et source de gloire pour les hommes). » Quels sont ces « princes de ce siècle », — déjà mentionnés au t. 8, — qui ont crucifié le Seigneur? On pense naturellement aux scribes, aux pharisiens et aux autorités juives et romaines, les seuls dont on puisse « lire à la lettre qu'ils ont crucifié le Seigneur. Une autre interprétation, proposée déjà par Origène, y voit les démons; cf. II Cor., iv, 4; Eph., n, 2; Joa., xm, 21; xiv, 30. Saint Paul les regarde comme les instigateurs et, par suite, les véritables auteurs de la mort de Jésus. Cette manière d'entendre le texte trouve un appui très sérieux dans les passages Luc., xxii, 3, 53; Joa., xm, 2. 27, cf. xm, 21 et xiv, 30; et aussi dans I Cor., xv, 4.

Les démons ont ignoré la « sagesse de Dieu ». Ils n'ignoraient pas, sans doute, que Jésus fût le Messie

et le Fils de Dieu; mais ils ne se doutaient pas que sa mort allait sauver l'humanité et mettre fin à leur propre règne. Maintenant, ils sont « anéantis, κατα-γυμένων ». I Cor., π, G. Par la croix. Jésus les a « dépouillés et donnés en spectacle dans son triomphe ». Col., n, 15. S'ils avaient connu la sagesse divine, c'est-à-dire les secrets du plan divin de salut, jamais ils n'aurait ni crucifié Jésus.

L'homme spirituel est celui qui n'a reçu l'Esprit de Dieu et qui se laisse conduire par lui sans mettre obstacle à son action. Saint Thomas le définit : *homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum sanctum*. *Ibid.*, p. 620. Celui-là est seul à même de saisir la « sagesse de Dieu », ses desseins intimes, son plan secret dans le gouvernement des choses. L'objet de ce plan est défini dans Bom., xvi, 25-27, et Eph., i, 3-14.

Parmi les Corinthiens, plusieurs avaient montré par leurs divisions, qu'ils étaient encore « charnels » ou « enfants dans le Christ ». Ceux-là ne sont pas capables, eux non plus, de saisir les mystères de la sagesse divine. Cependant, l'Apôtre ne les traite pas de « psychiques », puisque, étant chrétiens, ils ont reçu l'Esprit. Ils sont donc, en principe, parmi les « spirituels » mais non parmi les « parfaits » ; ils ne se laissent pas conduire par l'Esprit mais plutôt par « la chair » ; cf. Boni., vin, 5-13, spécialement le j. 13. L'homme « charnel » n'est donc pas rigoureusement synonyme de l'homme « psychique » ; mais la condition du premier ne paraît guère supérieure à celle du second.

2° *La véritable notion du ministère pastoral*. — Les divisions entre les fidèles de Corinthe au sujet des prédicateurs amènent l'Apôtre à définir la véritable notion du ministère pastoral, I Cor., in, 5-iv, 21. Les prédicateurs ne sont que des instruments dans la main de Dieu ; car lui seul assure le succès. L'Apôtre a établi le fondement de l'édifice, c'est-à-dire Jésus-Christ. Les prédicateurs doivent continuer sa tâche en bâtissant sur ce fondement. Mais, s'ils construisent avec des matériaux de qualité inégale, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois ou de la paille, l'œuvre de chacun sera dévoilée et sévèrement examinée au jour du jugement : « le Jour (du jugement) la fera connaître parce qu'il se révélera dans le feu ». Si l'œuvre résiste, l'ouvrier recevra son salaire ; si elle brûle, il sera couvert de confusion ; et » i) se sauvera, mais comme à travers le feu », t. 12-15.

De ce passage — qui a donné lieu à tant de controverses — paraissent se dégager les idées suivantes : Les prédicateurs édifient la communauté des fidèles par la prédication de l'Évangile, cf. J. 17. Mais l'édifice n'est pas à proprement parler l'Église, c'est plutôt la doctrine qui a pour fondement Jésus-Christ. Ce fondement, l'Apôtre l'a établi en enseignant Jésus-Christ, mort et ressuscité, sauveur des hommes. Les prédicateurs, en expliquant et en développant cette doctrine fondamentale, élèvent l'édifice. Parmi les matériaux employés par eux, c'est-à-dire leur manière d'expliquer la doctrine, il y en a d'excellents, d'autres qui sont légers et inconsistants. Ces derniers ne sont point des erreurs ou des hérésies de nature à détruire le « temple de Dieu » ; cf. V. 17. Ce sont plutôt des développements ou des idées futiles et même blâmables. Ceux qui les emploient travaillent en pure perte ; leur œuvre ne résistera pas au feu du jugement. Il ne semble être question ici, ni du feu de l'enfer, ni explicitement du feu du purgatoire. C'est le feu xengeur qui accompagne la théophanie ; qui éprouve les œuvres des hommes, bonnes ou mauvaises, et qui inflige parfois un châtiment. Voir plus haut. col. 2408.

Les œuvres qui sont ainsi bâties avec des matériaux fragiles et périssables ne seront point condamnées, « ils se sauveront », mais non sans subir un dommage ou une peine. Ils seront couverts de confusion et ils se sauveront » *comme à travers le feu* », à la manière de celui qui, surpris par l'incendie, s'échappe à grand-peine et non sans brûlures, à travers les flammes. Un tel dénouement, ajouté à la confusion de voir son œuvre détruite, suppose que l'ouvrier Imprudent, bien qu'il soit « sauvé », non seulement ne recevra aucune récompense pour ses travaux, mais subira une

peine à cause de son œuvre avant d'arriver au salut. — Les théologiens ont vu, non sans raison, dans ce passage, un fondement à la doctrine du purgatoire.

Par contre, malheur à qui *détruira* le temple de Dieu », c'est-à-dire corrompra l'Église de Corinthe par des doctrines subversives : « Dieu le *détruira* lui-même. » L'Apôtre répète le même terme « détruire » pour signifier que Dieu lui infligera en quelque sorte la peine du talion, *peine proportionnée à la gravité de sa faute*. Celui-là est exclu du salut ; pour lui, c'est la condamnation.

3° *Les charismes ou l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église*. — L'Esprit de Dieu (le souffle de Dieu) est une notion qui occupe une grande place dans l'Ancien Testament. De là elle est passée dans le Nouveau et dans la doctrine chrétienne. Dans le Nouveau Testament, l'Esprit, l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint » apparaît à la fois comme une personne divine et un principe divin de régénération, de sanctification, de vie et d'action surnaturelle.

Promis par Jésus comme un bienfait du nouveau règne de Dieu, ci. Joa., xix-xxi ; Luc., xxiv, 49 ; Act., i, 4, 5, 8, il devait être un principe de vie nouvelle, de force et d'action religieuse, un agent divin assurant aux sacrements leur efficacité, entretenant et accroissant la vie chrétienne, opérant la résurrection des corps, garantissant la vie éternelle. Il devait donc se manifester de la façon la plus variée dans le développement et la vie de l'Église.

Sa première effusion, à la Pentecôte, Act., ii, 23, avait été accompagnée de phénomènes religieux extraordinaires. En état d'enthousiasme, d'exaltation et de joie surnaturelle, quelque chose d'analogue à l'extase, avait marqué la première présentation des apôtres et des fidèles devant le peuple de Jérusalem. Act., ii, 12-13 ; ci. I Cor., xiv, 23. Tout cela était l'accomplissement de la prophétie de Joel ; cf. Act., ii, 17, 18.

Cette action extraordinaire de l'Esprit-Saint ne devait point être isolée et passagère ; elle devait se perpétuer et se traduire de bien des façons. D'abord, les apôtres étaient spécialement guidés et poussés par l'Esprit-Saint dans leur ministère ; cf. Gal., ii, 8 ; I Cor., ii, 4-5. Ils répandaient l'Esprit et faisaient par lui des miracles ; cf. Gal., iii, 5 ; Boni., xx, 18-19. Leur apostolat était l'œuvre de l'Esprit ; ils étaient inspirés, dans leurs prédications comme dans leurs écrits. L'apostolat, tout en étant conféré par Dieu et le Christ, était accompagné de signes et de prodiges qui en montraient la légitimité ; cf. II Cor., xii, 12.

Mais l'apostolat était une institution divine permanente, non une manifestation passagère, intermittente de l'Esprit-Saint. Par contre, les nouveaux convertis qui recevaient le Saint-Esprit après le baptême étaient, par moment, gratifiés de dons spirituels variés, ayant un caractère soit miraculeux, soit au moins surnaturel. Ces dons, appelés par saint Paul χαρίσματα, n'étaient point une grâce justificatrice ou sanctifiante ; ils étaient accordés pour le bien commun des fidèles ; ils avaient en quelque sorte un caractère social. Le fidèle pouvait les désirer, les demander à Dieu, I Cor., xiv, 1, 13. mais leur fin était toujours l'édification de l'Église ». *Ibid.*, 12.

Ces dons avaient été largement accordés à l'Église de Corinthe, et leur manifestation faisait parfois de la communauté un milieu singulièrement agité. Les fidèles étaient portés à rechercher les dons les plus extraordinaires, au détriment du bon ordre et de la charité. En outre, cette intensité d'émotion religieuse et d'inspiration semble avoir eu son pendant dans les réunions du culte païen, auxquelles saint Paul fait allusion, I Cor., xii, 2. Des chrétiens en avaient sans doute fait l'expérience avant leur conversion.

Certaines inspirations pouvaient donc avoir une origine suspecte, et l'usage mime des charismes risquait, s'il n'était réglementé, de provoquer un désordre préjudiciable à la vie chrétienne. Sur ce point, comme sur les autres, l'Apôtre devait corriger les abus et prévenir les malentendus en exposant le caractère des « charismes » et en donnant des conseils pour leur meilleur usage. L'essentiel de son enseignement sur ce sujet est contenu dans I Cor., xn, 1-xiv, 33, auxquels il faut ajouter Hom., xn, 3-8; Eph., iv, 7, 11-13; cf. I Petr., iv, 10-11.

Les Corinthiens, encore dans le paganisme, étaient • entraînés vers des idoles muettes >; allusion sans doute à l'action des démons qui, par les effets extraordinaires qu'ils produisaient dans les réunions du culte païen, attiraient une foule d'adeptes comme par une force irrésistible. Cf. I Cor., x, 20 sq.; Athénagore, *Legal.*, 26, P. G., I, vi, col. 949-952.

Une certaine analogie entre les charismes et les phénomènes éprouvés par les païens pouvait donner lieu à de fâcheuses confusions. La marque à laquelle on devait reconnaître un homme • inspiré », c'est-à-dire vraiment sous l'action de l'Esprit-Saint, c'est la confession de la *souveraineté* de Jésus : si on est < dans l'Esprit », on ne peut dire : « Maudit soit Jésus »; et on ne peut dire : « Jésus est Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit. » I Cor., xn, 1-3; cf. II Thess., n, 2. Si l'on reconnaît Jésus comme Seigneur, comme *maître souverain*, l'inspiration que l'on a ne peut provenir que de son domaine qui est aussi celui de l'Esprit.

Une fois le critérium établi, l'Apôtre expose le caractère des dons spirituels. Il y a « diversité de dons, διαίρεσις χαρισμάτων », mais il y a un seul et même Esprit; il y a • diversité de ministères », mais il y a • un seul Seigneur »; il y a « diversité d'opérations », mais il n'y a qu'un seul Dieu « qui opère tout en tous ». I Cor., xn, 4-5. L'Apôtre range-t-il ici les • ministères » et les « opérations » parmi les « charismes »? La question est fort débattue. Dans ce passage, de prime abord, il semble que non; la mention des « ministères » qui relèvent du Seigneur, et des « opérations » qui relèvent de Dieu, semblent être des termes de comparaison pour montrer comment il n'y a qu'un seul Esprit, principe de tous les dons.

Toutefois, dans Hom., xn, 7, le « ministère » est mentionné parmi les charismes, et Eph., iv, 12, montre qu'il comportait plusieurs fonctions, à savoir : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs. En outre, les « opérations » se retrouvent dans la suite du passage, f. 10 : • ἐνεργήματα δυνάμεων, opérations de miracles »; et, comme le terme est au pluriel, il peut représenter plusieurs charismes. A y regarder de près, on est donc fondé à voir, dans les « ministères » aussi bien que dans les « opérations », des modalités ou des variétés de diarismes. Mais, ceci une fois admis, on s'apercevra vite qu'il n'y a pas là une division rigoureuse en trois catégories, dont l'une relèverait de l'« Esprit », une autre du « Seigneur », c'est-à-dire du Christ, et une troisième de Dieu. En effet, au f. 7, l'Apôtre déclare d'une façon générale que « la manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité » commune; ce qui équivaut à rattacher tous les charismes à l'Esprit. De fait, dans l'énumération qui suit, tous les charismes dépendent de l'Esprit, même les « opérations de miracles », que l'Apôtre avait rattachées à Dieu dans le f. 6. Bien plus, au t. 28 du même chapitre, l'Apôtre énumère des charismes en les attribuant tous à Dieu, entre autres les diarismes de prophétie, de guérison et de langues, qu'il a attribués plus haut (f. 9 et 10) à l'Esprit. Enfin, dans Eph., iv, 7, les charismes sont *le don du Christ*; c'est lui « qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, etc... », t. 11.

Il est clair que l'on ne saurait partir de I Cor., xn, 4-5 pour établir une division parmi les charismes. D'ailleurs, les quatre listes que l'Apôtre en a données, I Cor., xn, 8-10; xn, 28-30; Hom., xu, 6-9; Eph., iv, 11, montrent bien qu'il n'a pas voulu faire un classement, ni une énumération complète, mais dégager *les leçons et les avantages de vie chrétienne qui ressortent de ces manifestations*.

La première liste énumérée, I Cor., xn, 8-10, comprend : le discours de sagesse, le discours de connaissance, γνῶσεω, la foi (foi des miracles, comme dans I Cor., xm, 2, cf. Matth., xvn, 20; et non fol, vertu théologale, comme dans I Cor., xm, 13), les charismes de guérisons, les opérations de miracles, la prophétie, les discernements, διακρίσει, des esprits, les genres de langues (les variétés de glossolalie), l'interprétation des langues.

Parmi ces charismes, plusieurs, qui sont mentionnés au pluriel, pouvaient être multiples et comporter des subdivisions. Cette liste est donnée moins pour en préciser le nombre que pour montrer *leur rôle dans l'Église*. *

En effet, à partir du t. 12 l'Apôtre parle non plus des charismes en eux-mêmes, mais des sujets qui en sont les bénéficiaires. Ceux qui les reçoivent, ayant été « baptisés dans un seul Esprit », forment un seul corps; ils remplissent des fonctions différentes mais concourent tous à la vie de cet organisme qui est le corps du Christ, t. 27, c'est-à-dire l'Église, v. 28. *Les membres de ce corps* sont donc solidaires entre eux, et doivent concevoir une estime mutuelle. En donnant ainsi une leçon de morale, l'Apôtre expose un aspect de sa doctrine sur *l'Église, corps mystique du Christ*. Dieu a établi, ἐθετο, dans l'Église des membres • en premier lieu comme apôtres, en second lieu comme prophètes, en troisième lieu comme docteurs, puis d'autres qui ont le don d'opérer des miracles, d'autres celui de guérir, d'assister (faire des œuvres de miséricorde ou de charité, cf. Hom., xn, 8; Eph., iv, 28), de gouverner, de parler diverses langues ». xn, 28. Cette liste se compose de huit termes, et l'on pourrait y ajouter le don d'interprétation mentionné v. 3(1. Elle diffère sensiblement de la première en ce que l'Apôtre met en relief non les effets charismatiques en eux-mêmes, mais bien ceux qui possèdent des *offices charismatiques* et qui ont été *établis* à cette fin par Dieu même dans le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église. Cf. Eph., i, 23; iv, 12; Col., i, 18.

Il y a donc des degrés parmi les « dons »; il faut aspirer aux plus parfaits. Mais, si on les compare à la charité, les • dons » lui sont inférieurs. Ils cesseront, tandis que la charité n'aura pas de fin. I Cor., xm, 8. « Quand viendra ce (pii est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra », xm, 10; « présentement, nous voyons comme dans un miroir, d'une manière obscure; mais alors nous verrons face à face. Maintenant, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu », c'est-à-dire comme je suis connu par Dieu, d'une façon parfaite et directe, y. 12; cf. Philon, *De cherubim*, p. 111-115, éd. Colin-Wendland, t. i, p. 197. « Maintenant (en cette vie), ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité; mais la plus grande des trois, c'est l'In charité », y. 13. La foi en question ici ne peut être que la vertu théologale; ce n'est plus l'In « foi des miracles », comme, dans xn,9, et xm,2; et de plus, Paul parle de cette vie, non de la vie future où seule la charité demeure; cf. xm,8; II Cor., v, 7; Ilcb., xi, 1; Boni., vm, 24.

Dans cette conclusion, il veut enseigner que non seulement la *charité* est bien supérieure aux charismes, mais que *les autres vertus théologiques* doivent être aussi grandement estimées, car elles sont le *véritable fondement de la vie chrétienne*; les disciples ne doivent

donc pas les négliger sous prétexte d'aspirer aux charismes. Les charismes ne sont point de même ordre que les vertus; ils peuvent même exister sans la charité, xm, 1-3, mais ils ne serviraient de rien; leur exercice doit être dirigé par la charité, xiv, 4 sq. La charité et les autres vertus sont les principes de la vie mystique; elles donnent à la théologie spirituelle de l'Apôtre son véritable caractère, caractère moral qui contraste avec celui des mystiques païennes. Les charismes, étant soumis à la charité et s'exerçant sous la dépendance des vertus, ne modifient nullement cette conception morale de la théologie paulinienne.

Il faut donc d'abord rechercher la charité, puis, parmi les charismes, il faut aspirer surtout à la « prophétie », car elle édifie et console. Celui qui prophétise l'emporte sur celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète ses propres paroles, afin que l'Église en tire edification ». *xiv, 5. Tout doit se passer pour « l'édification » des fidèles; c'est dans ce but qu'il faut rechercher les « esprits » ou *inspirations*. xiv, 12. « Les langues servent de signes non pas aux croyants, mais aux infidèles. » xiv, 22.

En pratique, si l'on parle en langues, deux ou trois suffisent, à tour de rôle, et encore à condition qu'il y ait un interprète. Les prophètes peuvent être également deux ou trois à parler; ou même tous peuvent le faire, mais chacun à son tour, xiv, 26-33.

Nous retrouvons les charismes dans l'épître aux Romains, xn, 6 sq. Ce passage offre beaucoup d'analogies avec I Cor., xn, 28. Il fait partie d'une suite d'exhortations sur la vie chrétienne. Chacun doit avoir de lui-même une juste opinion et ne doit s'estimer que « selon la mesure de la foi que Dieu lui a concédée ». xn, 3. Les fidèles sont les membres d'un seul corps dans le Christ; ils n'ont donc pas tous les mêmes fonctions. Ils possèdent des « dons, χαρίσματα » différents selon la grâce qui leur a été donnée. Ils doivent donc rester dans leur rôle ou leur office et le bien remplir. Ces « dons » sont « la prophétie, en proportion de la foi », c'est-à-dire se réglant sur l'objet ou le contenu de la foi; le ministère; l'enseignement; l'exhortation; l'aumône; la présidence (d'une œuvre ou peut-être mieux de la communauté, cf. I Thess., v, 12; I Tim., v, 17); la miséricorde (œuvre d'assistance ou de charité distincte de l'aumône). Tous ceux qui possèdent ces dons doivent les exercer dans le champ bien déterminé qui appartient à chacun.

Ces conseils, avec la comparaison du corps et des membres, sont dans la même ligne que I Cor., xn, 13-31. Mais, dans Rom., xn, la liste des charismes est réduite à sept termes, et l'idée d'office déterminé, lié à un charisme, est plus accentuée que dans la 1^{re} aux Corinthiens.

Nous trouvons encore un passage sur les charismes dans Eph., iv, 7, 11-13. Ici, l'idée d'unité dans l'Esprit, celle de l'Église formant un seul corps, est encore plus affirmée que dans I Cor., et Rom., ci. Eph., iv, 3-6. À chacun, « la grâce a été donnée selon la mesure du don, δωρεά, du Christ ». Lui-même, il a fait « les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs; cela en vue de rendre parfaits les saints pour l'œuvre du ministère, afin « l'édifier le corps du Christ... ». Eph., iv, 11-12.

Cette dernière liste, plus encore que celle de l'épître aux Romains présente les charismes comme conférés en vue d'offices déterminés. L'idée de charisme, manifestation surnaturelle de l'Esprit-Saint, reste au second plan. Nous avons là sans doute cette « diversité de ministères » mentionnée I Cor., xn, 5; cf. Eph., iv, 12, ἐν ἑργῶν διακονία. Ces charismes confèrent des aptitudes ou des capacités surnaturelles en vue d'offices déterminés dans l'Église. Le don d'apostolat qui vient en premier lieu n'est point l'apostolat conféré par le

Christ lui-même aux « douze » et à saint Paul. C'est un don accordé en vue d'une mission analogue à celle des « douze », mais d'un ordre moins élevé. Il en est autrement dans Epb., n, 20, où il ne peut être question que des « apôtres » au sens strict* quelle que soit la manière d'entendre « les prophètes », qui leur sont associés.

Est-il possible de tenter un classement des charismes d'après les listes données par l'Apôtre? La chose ne paraît guère possible. Saint Paul ne s'y est point appliqué; mais il a voulu montrer que leur variété ne nuisait point à l'unité et à l'organisation de l'Église.

Par contre, en insistant sur cette idée que, dans bien des cas, les charismes sont donnés en vue d'office* déterminés, et cela pour la vie même et le développement de l'Église, ne laisse-t-il pas nettement entendre qu'au moins un certain nombre d'entre eux, ayant un caractère social, doivent être nécessaires à l'Église et, par conséquent, permanents? De plus, si le charisme donne une capacité surnaturelle en vue d'un office déterminé à remplir dans l'Église, il confère l'aptitude à l'office hiérarchique comme aux autres ministères. Ou, si l'on veut, l'investiture d'un office comporte, dans la doctrine de l'Apôtre, la communication d'un charisme. Cette communication peut être extra-sacramentelle, c'était le cas pour la plupart des offices secondaires; elle est de nature sacramentelle quand il s'agit d'office hiérarchique, c'est le cas pour l'ordination de Timothée, II Tim., i, 6. Voir plus loin, IX. *L'organisation et le gouvernement de l'Église*, Cf. A. Lecomte, art. *Charismes*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, col. 1241-1243; F. Prat, *La théologie de S. Paul*, 2^e partie, éd. 1929, p. 373.

4° *Le mariage*. — Les Juifs se faisaient une haute idée du mariage. Ils le regardaient comme une chose sainte et la plupart d'entre eux étaient mariés. Il faut faire exception pour la secte des esséniens qui le regardaient comme une chose impure et dégradante. Toutefois, chez les Juifs, le divorce était très fréquent. Parmi les rabbins, les uns étaient très accommodants sur ce point; d'autres n'admettaient le divorce qu'en cas d'adultère.

Chez les païens, bien que la cérémonie du mariage eût un caractère religieux, le contrat pouvait être rompu à volonté par l'un ou l'autre conjoint. Cf. Juvénal. *Sat.* vi, 224 sq.

Les chrétiens convertis, juifs ou païens d'origine, étaient tentés de conserver leurs anciennes idées sur le mariage. Spécialement à Corinthe, où la licence des mœurs était devenue proverbiale, les chrétiens étaient particulièrement exposés à subir l'influence des habitudes païennes. D'autre part, certains chrétiens, portés à une ascèse exagérée, pouvaient considérer leur mariage comme rompu par leur conversion. Les époux avalent-ils le droit de se séparer et dans quelles conditions? Fallait-il préférer le mariage ou le célibat? Lorsqu'un seul conjoint se convertissait, sa situation au point de vue moral et religieux devenait difficile; que fallait-il faire dans ce cas? Bien des points exigeaient des éclaircissements. Les Corinthiens avaient posé par écrit à l'Apôtre un certain nombre de questions sur ce sujet, I Cor., vu, 1. Les réponses de saint Paul, contenues dans le c. vu de la I^{re} aux Corinthiens, sont de la plus haute importance, car elles précisent la doctrine de l'Église chrétienne sur un point qui est le fondement de la famille et de la société.

Saint Paul expose d'abord la dignité respective du mariage et du célibat. Pour le comprendre, il faut se rappeler que Jésus, Matth., xix, 1-12, avait proclamé la dignité et l'indissolubilité du mariage. Ses disciples, trouvant son enseignement rigoureux, lui

avaient dit : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier. » A quoi Jésus avait répondu que le célibat était un idéal de perfection en vue du « royaume », mais pour ceux-là seulement à qui « il est donné de le comprendre », t. 11-12. D'ailleurs, le mariage n'existera plus dans la vie future. Matth., xxii, 30.

D'après saint Paul, le mariage est la condition ordinaire, 1) est un remède contre la « fornication », I Cor., vii, 2, et contre l'impureté, f. 9. Les époux doivent remplir leur devoir mutuel, t. 3 : « ne vous refusez, pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière », v. 6. Dans la première à Timothée, VApôtre condamne ceux qui défendent le mariage comme une chose mauvaise; dans Eph., v, 22-33, il expose les devoirs mutuels des époux; cf. Col., iii, 18.

Toutefois, il estime que le célibat et la virginité sont préférables au mariage; c'est pour lui un idéal : « Il est bon, καλόν, pour un homme de ne pas toucher de femme », I Cor. qu'il vient de dire sur le mariage et son usage, il le dit « par condescendance », κατὰ συγγνώμην, c'est-à-dire en tenant compte des sentiments et de la faiblesse des chrétiens. Il voudrait, au contraire, que tout le monde » fût comme lui, c'est-à-dire non marié; cf. f. 40. Cette affirmation, prise dans toute sa rigueur, peut paraître surprenante si on la compare à Gen., i, 28. Certains critiques indépendants expliquent cette attitude par la croyance à la proximité de la parousie : ce monde allait bientôt finir et avec lui la race humaine. Le mariage devenait donc désormais inutile. Mais il n'est point nécessaire de recourir à une telle solution. L'Apôtre indique seulement ce qu'il estime le meilleur. D'ailleurs, il précise : « Chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre », 1 Cor. 7. Cette parole est analogue à celle de Jésus, Matth., xix, 11-12. Le choix entre les deux états est donc subordonné à l'action divine. L'Apôtre dit formellement : « ceux qui ne peuvent garder la continence doivent se marier », t. 9. Ainsi, il évite la conséquence absurde que l'on pourrait tirer du t. 7 en l'entendant d'une façon absolue : *Si omnes homines continerent sicut Apostolus continebat cessaret generatio; et non fuisset impletus numerus electorum; quod est contra dispositionem divinam*, S. Thomas, li. I., éd. Vivès, I. xx, p. 670.

En résumé, dans cette première section, t. 1-9, l'Apôtre recommande le mariage comme l'état ordinaire et normal, mais sans en faire un précepte en soi, v. 6. Toutefois, il estime que le célibat vaut mieux que le mariage. Pour chacun de ces deux états, il y a une vocation ou un « don de Dieu ».

Dans la section t. 25-38, il revient sur le même sujet en parlant des « vierges », qu'il regarde comme une catégorie spéciale.

Au sujet des « vierges » il n'a pas de « précepte du Seigneur », il donne seulement « un conseil »; c'est-à-dire un avis, mais un avis dont la valeur est garantie par la qualité d'apôtre, t. 25; cf. t. 40: « Je crois avoir, moi aussi, l'Esprit de Dieu. » L'« état » de virginité est bon, à cause de la « difficulté des temps », peut-être l'approche de la parousie que beaucoup de chrétiens regardaient comme imminente, cf. 29-31. D'autres y voient les difficultés et les tribulations inhérentes à la vie conjugale, cf. f. 28. Cependant, on peut se marier sans commettre de péché, t. 28, cf. 36. Toutefois, l'état de virginité, en libérant des préoccupations du monde, permet à celui ou à celle qui le choisit, de s'attacher davantage au service de Dieu et à sa propre sanctification. Au point de vue religieux, cet état est donc supérieur au mariage : « Ainsi, celui qui marie sa fille, την ἑαυτου παρθένον

virginem suam, fuit bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux. » j. 38.

Le ton de cette section, t. 25-35, un peu différent de celui de f. 1-9, ainsi que certaines particularités de langage, comme remploi du mot παρθένο au singulier, t. 36, 38, ainsi que du mot ἀσχημονεῖν exprimant une idée toute nouvelle dans l'exposé de l'Apôtre, ont fait croire à certains commentateurs modernes que les *virgines*, παρθένοι, en question, désignent les *virgines subintroducites* dont nous trouvons l'existence au II^e siècle. Mais la pensée générale du morceau, qui se rattache étroitement à f. 1-9, et surtout l'usage du verbe γαμίζειν au V. 38, après le verbe γαμεῖν, t. 28, ne permet point cette interprétation. L'hypothèse a été soutenue par H. Achelis, *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1903; cf. S. Irénée, *Cont. har.* t. J, vi, 3 (?); Tertullien, *De virg. vel.*, LL Cf. Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, éd. 1913, *An die Korinther I.*, p. 111; M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, dans *Handbuch zum A. T.* de Lietzmann, *Die apostolischen Väter*, p. 619; B. Knopf, *Die Lehre der zwölften Apostel*, *ibid.*, p. 32.

Après avoir précisé la dignité respective du mariage et du célibat, saint Paul traite du lien ou de l'indissolubilité du mariage. Là encore, pour bien le comprendre, il faut rappeler renseignement de Jésus. Jésus avait enseigné que le mariage était une institution divine : l'homme et la femme avaient été unis par Dieu pour « devenir une seule chair ». Gen., ii, 21. Il avait condamné le divorce. Matth., v, 22; xix, 6, 9-10; Marc., x, 9, 11 sq.; Luc., xvi, 18. Sa doctrine était : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le séparer. »

Toutefois, le premier évangile apporte à cette doctrine un certain adoucissement : « Quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'impudicité (ou d'adultère), παρεκτὸ λόγου πορνεία, la rend adultère. » Matth., v, 32; cf., xix, 9 : εἰ μὴ λόγου πορνεία.

En cas d'impudicité ou d'adultère, il était donc permis de renvoyer sa femme. La tradition chrétienne l'a entendu dès le commencement, non du divorce proprement dit, permettant de se remarier, mais de la simple séparation, les époux ainsi séparés ne pouvant se remarier sans devenir coupables d'adultère. Cf. Hermas, *Mand.*, IV, i, 6.

Plusieurs critiques indépendants regardent la clause παρεκτὸ λόγου πορνεία comme ne faisant point partie des paroles de Jésus; ce serait une glose, une interprétation ou un adoucissement du principe énoncé par Jésus. Le principal argument en faveur de cette thèse est l'absence de cette clause dans les autres synoptiques et dans renseignement de saint Paul. Cependant, la clause se trouve deux fois dans le premier évangile, et dans deux contextes différents; l'auteur la considérait donc réellement comme une parole de Jésus. Elle serait une interpolation si on l'entendait du divorce proprement dit, car, dans ce cas, dans l'un et l'autre passages de Matth., elle ne s'accorderait plus avec la suite du texte.

Saint Paul, se conformant à renseignement de Jésus, affirme comme lui l'indissolubilité du mariage : « Que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle en est séparée, qu'elle reste sans se remarier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Que le mari ne répudie point sa femme », I Cor., vii, 10-11; et t. 39 : « La femme est liée aussi longtemps que vit son mari. »

En donnant ce commandement, l'Apôtre se réfère au Seigneur : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur », t. 10. Il ne cite point les propres paroles de Jésus, dans la forme où les évangiles les ont conservées. En se référant au Seigneur, il entend avant tout reproduire sa doctrine. Toutefois, il se rapproche de Marc., x, 11-12, mais il parle en premier lieu de la femme.

Les femmes surtout, poussées par une piété mal éclairée, croyaient sans doute pouvoir rompre leur mariage après leur conversion. Mais il devait y avoir d'autres cas de séparation que celui d'une piété mal entendue, puisque l'Apôtre, au y. 11, parle de *réconciliation*. Plusieurs commentateurs anciens et modernes pensent qu'il y avait le cas d'adultère. Voir Comely, /i. /.. p. 178. Saint Paul ferait allusion au précepte du Christ, tel qu'il est dans Matth., v, 32, cl xrx, 9, c'est-à-dire avec l'adoucissement qu'il comporte. Il enseignerait qu'il y a là une cause légitime de *séparation*, mais qui ne rompt point le mariage, ni ne donne la faculté de contracter une nouvelle union. Cette conjecture nous semble assez fragile; l'Apôtre aurait reproduit plus clairement sur ce point l'enseignement de Jésus, s'il avait voulu rapporter la tradition évangélique telle qu'elle est contenue dans saint Matthieu.

Après avoir affirmé le principe de l'indissolubilité du mariage chrétien, l'Apôtre traite un cas spécial, qui devait être assez fréquent à Corinthe. Lorsque, de deux conjoints païens, un seul se convertissait au christianisme, leur mariage contracté dans le paganisme restait-il indissoluble? Saint Paul n'envisage pas l'hypothèse d'un chrétien épousant une païenne, ni d'une chrétienne épousant un païen : « Si un frère (un chrétien) a une femme infidèle (incroyante, païenne) et qu'elle consente à habiter avec lui, *qu'il ne la renvoie point*; et si une femme a un mari infidèle (incroyant) et qu'il consente à habiter avec elle, *qu'elle ne renvoie point son mari* », t. 12-13. Mais. « si la partie infidèle veut se séparer, qu'elle se sépare : le frère ou la sœur ne sont point liés dans ces conditions », t. 14. Dans ce dernier cas, la séparation est donc permise, mais elle est laissée à la décision de la partie infidèle : si l'infidèle ne veut pas cohabiter, ou cohabiter seulement dans *des conditions impossibles à accepter* par la partie fidèle, le chrétien n'est « plus enchaîné dans ces conditions ». Il faut entendre qu'il est libre de contracter une autre union. Si l'Apôtre avait parlé d'une simple séparation, il n'aurait pas tant insisté sur l'idée de *liberté de paix*, nu 1. 15, et puis il n'aurait pas fait de ce cas un cas particulier, il l'aurait traité au t. 10-11. Les termes δέεται, ἐλευθερία, dont se sert l'Apôtre nu t. 39, continuent cette interprétation ; là, comme nu t. 15, la femme est *libre* de se remarier.

Sur ce point, Jésus n'avait donné aucun enseignement. l'Apôtre le déclare : « Je leur dis, moi-même, et non pas le Seigneur », t. 12. Mais en parlant ainsi, il ne veut point opposer une opinion humaine à un précepte divin. Il use de son autorité d'apôtre pour donner une décision sous l'inspiration du Saint-Esprit ; cf. V. 40. Ce qu'il règle en qualité d'apôtre, il le présente ailleurs comme des commandements du Seigneur », xiv, 37. Ce précepte ne vient donc point de renseignement de Jésus. Il est propre à saint Paul; d'où le nom de « privilège paulinien » que lui ont donné les théologiens.

Pour saint Paul, comme pour le Christ, cf. Gen., n, 24; Matth., xix, 5, le mariage a, chez les chrétiens, une *valeur religieuse particulière* : « Le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Eglise, son corps dont il est le Sauveur. » Eph., x, 23. Les maris doivent « aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle afin de la sanctifier, » f. 25; ils doivent les aimer « comme leur propre corps », f. 28, comme fait le Christ pour l'Eglise qui est son corps », t. 30. « Ce mystère est grand, je veux dire en ce qui concerne le Christ et l'Eglise », f. 32.

L'union du Christ et de l'Eglise est donc le modèle de l'union des époux. Le mariage devient ainsi la

figure, la *représentation du mystère* révélé dans l'union du Christ et de l'Eglise. Mois, devenu ainsi le symbole de l'union mystique du Christ et de l'Eglise, il acquiert une *efficacité religieuse*; il est pour les époux une source de grâce et de sanctification. En un mot, il se trouve élevé à la dignité de chose sainte, de sacrement : *Gratiam vero quæ naturalem illi amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugumque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perceptor, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus apostolus innuit dicens : Viri diligite uxores vestras... etc.* Concile de Trente, sess. xxxv; cf. Col., m, 18-19; TM . n, 4.

50 J. eucharistie. — En se convertissant, les fidèles de Corinthe n'avaient point « quitté le monde », cf. I Cor., v, 10. Ils restaient au milieu des païens, et la vie sociale et familiale les obligeait à avoir avec eux des relations continues. On se fait difficilement une idée de l'atmosphère religieuse dans laquelle ils devaient vivre presque constamment. La plupart des actes de la vie civile et privée comportaient, chez les païens, des cérémonies religieuses et étaient suivis de « repas sacrés ». Les mets offerts en sacrifice étaient en partie mangés dans ces repas sacrés. Dans les sacrifices privés, après le prélèvement de la part qui revenait aux prêtres, presque tout le reste pouvait être enlevé par celui qui offrait le sacrifice pour être vendu ou mangé à domicile. Après les sacrifices publics, des parts de viande étaient distribuées officiellement et elles pouvaient être vendues si on ne les consommait pas à la maison. Ainsi il y avait constamment, sur les marchés, des εἰδωλάοντα ou viandes offertes aux idoles ».

Les *repas sacrés* faisaient partie du culte rendu aux dieux. Dans ces repas, les adeptes croyaient être en *communion* avec la divinité qui était censée être la par sa présence invisible et partager en quelque sorte la même table. Ils croyaient s'unir avec elle en prenant les aliments qui lui avaient été consacrés.

Les repas sacrés avaient joué un rôle important dans la religion d'Israël, ils étaient le complément des fêtes de sacrifices. Nous lisons dans l'Exode, xxix, 12 : « Jéthro, beau-père de Moïse, offrit à Dieu un holocauste et des sacrifices. Aaron et tous les anciens d'Israël vinrent prendre part au repas, avec le beau-père de Moïse, *en présence de Dieu*. » Cf. Ex., xxiv, 11 : xxxvi, 34. On mangeait les viandes sacrifiées à Jahvch, I Reg., i, 4-5; n. 12-14. On répandait le sang sur l'autel et on « faisait fumer la graisse ». *Ibid.*, n, 15-16. On ne pouvait manger la chair avec le sang; il fallait d'abord répandre le sang sur l'autel. I Reg. . xix*, 33-35. car c'était l'élément *réserve* à *Jahuch*. Saint Paul s'écrit : « Considérez les Israélites selon la chair. Ceux qui mangent ce qui est sacrifié ne sont-ils pas en communion avec l'autel, κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι ? » L'Apôtre parle de l'ancienne Loi. Alors, ceux qui mangeaient des victimes offertes en sacrifice s'unissaient à Dieu d'une certaine manière; ils étaient comme les convives de Dieu à qui la victime avait été offerte.

Les repas sacrés, chez les païens, portaient parfois le nom du Dieu auquel la victime avait été offerte. On faisait des imitations « au repas du dieu ». Les papyrus d'Oxyrhynchus nous ont conservé des invitations « à souper à la table du Seigneur Sérapis, δειπνησαι εἰς κλεινὴν τοῦ κυρίου Σεράπιδος ». Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus papyri*, t. 1, p. 177; Deissmann, *Licht vom Osten*, 3. ed., 1909, p. 264.

Cela nous aide à comprendre le langage de saint Paul, I Cor., x, 21. 27; xi, 21. Non seulement le mot κύριο était devenu, surtout en Orient, un prédicat divin, mais les repas sacrés étaient ceux de la divinité. Saint Paul, en appelant le repas eucharistique le

« repas du Seigneur », voulait dire, sans doute, que ce repas avait été institué par le Seigneur. Mais il voulait noter aussi, qu'en y prenant part, on était uni à lui; qu'on participait à son corps et à son sang. Ainsi, ce repas était celui du Seigneur, Κυρίου; lui seul méritait ce titre que les païens donnaient à leurs dieux : « Il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ » I Cor., vin, 6.

Dans de pareilles conditions, on comprend que bien des cas de conscience se soient posés pour les Corinthiens. Pouvaient-ils manger de la viande offerte en sacrifice, et dans « quelles conditions? Pouvaient-ils prendre part aux repas où l'on mangeait cette viande? L'Apôtre répond à leurs questions dans de longs développements contenus dans vm, 1-13, et x, 11-xi, 31; la section ix, 1-x, 13, étant regardée généralement comme une digression, une apologie personnelle à l'adresse des judaïsants. A cette occasion, l'Apôtre expose sa doctrine sur l'eucharistie.

Il affirme d'abord *les principes* qui doivent guider les fidèles.

« Les *idoles ne sont rien* dans le monde », vm, 4, c'est-à-dire représentent des êtres qui n'ont aucune réalité. « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est un seul. S'il y a des êtres appelés dieux [par les païens] soit dans le ciel, soit sur la terre — ainsi il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs — cependant, pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, *de qui* viennent toutes choses et pour qui nous sommes (vers lequel nous tendons); et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par qui* nous sommes (non seulement dans l'ordre de la création, mais dans l'ordre du salut : par lui les fidèles sont une nouvelle créature, II Cor., v, 7). » I Cor., vm, 4-6.

Ainsi, les êtres représentés par les idoles sont néant : il n'y a qu'un seul Dieu. Toutefois, il y a beaucoup d'êtres appelés dieux dans le ciel et sur la terre, et il y a ainsi beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs. En parlant de la sorte, saint Paul développe-t-il simplement sa pensée première, à savoir : que les dieux représentés par les idoles n'existent pas, bien que les païens leur prêtent une réalité et en peuplent le ciel et la terre? Ou affirme-t-il l'existence d'êtres réels, inférieurs à Dieu, et sur la nature desquels il ne s'explique pas? Bien que la première hypothèse ne manque point de probabilité, la seconde, admise également comme probable par saint Thomas. h. L., éd. Vivès, t. xx, p. 687, est plus en harmonie avec le contexte. Tous les êtres que l'on avait pu appeler improprement du nom de dieux, comme par exemple les *élohim* mentionnés, Deut., x, 17; Ps. cxxxvi, 2, 3, sont des créatures de Dieu et lui restent soumis. Également, tous ceux qui exercent un empire et sont appelés seigneurs, ne sauraient rivaliser à aucun titre avec le Seigneur Jésus-Christ, car lui seul a l'empire sur toutes choses. L'Apôtre affirme ainsi, d'une part « l'unicité » et la transcendance de Dieu, par contraste avec les autres êtres; d'autre part, la suprématie du Christ, à titre de Seigneur, sur toute autre puissance. Cf. Col., i, 16.

En outre, bien qu'il parle du Christ ressuscité et glorifié, il lui attribue, cependant, un rôle dans la création. Il suppose donc clairement la préexistence du Fils. Ce n'est pas forcer le texte que de l'entendre ainsi. L'Apôtre énonce déjà une doctrine que nous retrouverons plus explicite dans Phil., π, 6, et Col., i, 16-17. C'est d'ailleurs le *fondement même de sa qualité de Seigneur*; et Bom., i, 4 et Phil., u. 9-10.

Telle est la doctrine qui doit guider les fidèles dans leurs rapports avec les païens. Mais tous n'ont pas cette « science, η γνώσις », t. 7; tous n'ont pas la conscience éclairée par ces principes. En soi, manger de la viande offerte aux idoles est chose Indifférente; mais « les faibles » peuvent en être scandalisés. C'est

pourquoi il faut éviter ce *qui pourrait scandaliser ces frères*. L'Apôtre fait l'hypothèse d'un chrétien ayant « la science » et allant jusqu'à manger dans « un temple d'idole », c'est-à-dire dans l'enceinte où l'on prenait les repas de sacrifices. Ce chrétien ne fera pas un acte d'idolâtrie, puisqu'il sait que « les idoles ne sont rien ». Mais, le faible, en le voyant, sera porté à manger lui aussi de la viande offerte aux idoles; or, précisément parce qu'il est « faible », et qu'il croit cette viande offerte à l'idole *comme à une réalité*, cf. t. 7, il agira contre sa conscience. Les chrétiens doivent donc s'abstenir de prendre part à de tels repas.

Outre la raison de scandale, l'Apôtre en donne une autre fondée sur le caractère du repas eucharistique, le « repas sacré » des chrétiens, x, 14-22.

Il faut fuir l'idolâtrie. A quoi bon assister aux repas sacrés des païens, puisque les chrétiens ont « la coupe de bénédiction, qui est une commune participation au sang du Christ », et qu'ils « rompent le pain, qui est une commune participation au corps du Christ »? x, 16. En participant au « même pain » — le pain eucharistique — les chrétiens ne forment qu'un « seul corps ».

Les Israélites « selon la chair », mangent ce qui est sacrifié à Dieu, et ainsi ils sont en communion avec l'autel, et par là avec Dieu lui-même; telle est l'économie de l'ancienne Alliance. Les païens, eux, « sacrifient aux démons », non à Dieu. Prendre part à leurs repas sacrés, ce serait donc se mettre en « communion avec les démons », t. 21. Mais on ne peut être en même temps en communion avec le Seigneur et avec les démons. Une telle pratique ne ferait que provoquer la « colère du Seigneur », t. 22.

Saint Paul oppose aux repas sacrés des païens, non un repas proprement dit, mais uniquement « la coupe de bénédiction », et « la fraction du pain », c'est-à-dire la célébration du mystère eucharistique. C'est sans doute une indication qu'en principe, la célébration de l'eucharistie ne se faisait pas au cours d'un repas, mais constituait par elle-même un repas distinct, le « repas du Seigneur ». Voir plus loin l'explication de x, 17-34.

En participant au repas eucharistique, les fidèles sont *unis au Christ* et ne forment plus « qu'un seul corps », le corps mystique du Christ, y. 17. Le « corps » ici n'est plus pris au sens propre comme au t. 16. Cf. I Cor., vi, 15, où « les membres du Christ » ne doivent point se livrer à l'idolâtrie, ce qui constituerait une profanation et une monstruosité.

La doctrine sur le corps mystique du Christ se trouve ainsi nettement rattachée à l'eucharistie. Comme le baptême, Bom., vi, 4-5, l'eucharistie unit le fidèle au Christ et le rend membre de son corps mystique. Elle lui procure, par suite, tous les avantages spirituels qui résultent de cette union. Toutefois, le *baptême est le rite initiateur* qui produit une nouvelle naissance, donne une vie nouvelle, Bom., vi, 4-6, cf. Joa., m, 5-6. Tandis que l'eucharistie, en faisant participer le fidèle au propre corps du Christ et à son sang, entretient, par cette nourriture « l'vine, la vie communiquée par le baptême. Elle maintient le fidèle « dans le Christ ». Cf. Joa., vi, 56 : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui », et xv, 4 : « Demeurez en moi et moi en vous... »; xv, 5 : « Celui qui demeure en moi et en qui Je demeure porte beaucoup de fruits. »

Jésus, en instituant l'eucharistie, l'avait rattachée à sa passion et donnée comme un sacrifice d'alliance et de rémission des péchés. Matth., xxiv, 28, et parallèles; cf. Jer., xxxi, 31-34. Son sang était répandu *περί πολλῶν ἐις ἁφεσιν ἁμαρτιῶν*. Jésus était à la fois *victime d'alliance et d'expiation*: cf. Matth., xx, 28, et Marc., x. 15; il avait distribué l'eucharistie à ses disciples

comme *participation* à ce sacrifice. dans son corps et son sang.

Saint Paul explique cette communion en l'opposant à la communion aux idoles et aux démons. Ce n'est point» certes, le milieu païen qui lui suggère cette conception de l'eucharistie. car c'était une donnée traditionnelle. Mais l'Apôtre en montre toute la valeur mystique : cette union des fidèles au Christ fait qu'ils ne forment plus avec lui qu'un seul corps. Cf. Col., i, 18, 21, et surtout, il, 19. Cf. aussi Eph., i, 10; n, 10-22; m, 6; s. 23.

Entin, l'Apôtre entend la communion au corps et au sang du Christ comme une *participation réelle* à la victime du sacrifice. Cela suppose la réalité du corps et du sang du Christ dans le mystère eucharistique.

Plus loin, en parlant de l'ordre dans les assemblées, saint Paul revient sur le thème de l'eucharistie. D'une façon tout à fait occasionnelle, il nous fournit la plus ancienne relation que nous ayons sur son *institution* et il en expose la *doctrine*, I Cor., xi, 17-34.

Ce passage se divise nettement en deux parties. Dans la première, 17-22, l'Apôtre blâme la conduite des Corinthiens dans la célébration de la cène. Dans la seconde, 23-34, il donne la doctrine de l'eucharistie.

1. Les *fidèles, nu lieu de se réunir pour leur bien, le font pour leur préjudice*, f. 17. Il y a parmi eux des divisions; la charité n'y règne pas. Ils s'assemblent pour « manger le repas du Seigneur », *κυριαχὸν δεῖπνον φαγεῖν*. y. 21, cf. t. 33 : « pour manger », sous-entendu : le repas du Seigneur », car il s'agit des mêmes réunions. Or, ce n'est point ce qu'ils font. Au lieu de manger « le repas du Seigneur, chacun, dans ce repas, ἐν τῷ φαγεῖν, commence par prendre d'avance son propre repas, ἕκαστο γὰρ τὸ ἰδίου δεῖπνον προλαμβάνει; de sorte (pic les uns ont faim et d'autres sont ivres ». N'ont-ils pas leurs « maisons, pour y manger et y boire? » Pourquoi mépriser ainsi « l'Eglise de Dieu », en faisant « un affront à ceux qui n'ont rien ».

Saint Paul reproche-t-il aux fidèles de transformer le repas eucharistique en un repas ordinaire, ou simplement de manquer à la charité chrétienne et à la tempérance dans ces sortes de réunions? La première interprétation nous paraît de beaucoup la plus probable. Les fidèles *transforment* le repas du Seigneur, *κυριαχὸν*, en leur propre repas, (*διοῦ*. D'un repas sacré, ils font un repas profane; ils lui enlèvent son véritable caractère, qui consiste strictement dans « la fraction du pain », comme le montre Act., xx, 7-11. Ils y prennent une nourriture ordinaire qu'ils *devraient prendre chez eux*, et non dans ces assemblées : « N'avez-vous pas de maisons pour y manger et y boire? » f. 22.

Cependant, on peut objecter le y. 33 : « Lorsque vous vous réunissez pour manger, εἰ τὸ φαγεῖν, attendez-vous les uns les autres », ce qui suggérerait (pic l'Apôtre leur reproche simplement leur manque de charité : τὸ φαγεῖν, sans autre précision, indiquerait un repas ordinaire, au cours duquel on célébrait l'eucharistie. Il faut reconnaître que ce verset modifie un peu la première impression, celle que nous avons dégagée. Mais, ici, le τὸ φαγεῖν peut très bien signifier « manger le repas du Seigneur » comme au t. 21, puisqu'il s'agit des mêmes réunions. Si les fidèles doivent s'attendre, ce n'est point pour partager fraternellement leurs provisions — l'Apôtre ne le dit pas — mais, plutôt, ils doivent attendre, sans occuper leur temps à prendre des repas profanes qui sont déplacés en pareille circonstance. Le y. 33 semble bien indiquer que telle est la véritable explication : « Si quelqu'un a faim, *qu'il mange chez lui*, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. »

Les reproches de l'Apôtre porteraient donc sur le fait *et de prendre un repas* en attendant le repas du Seigneur,

et de manquer de charité ainsi que de tempérance. On a cependant l'impression que l'Apôtre condamne ces repas préalables uniquement parce qu'ils sont contraires aux vertus chrétiennes. Si tout s'y était passé avec ordre et chanté, il n'aurait peut-être pas blâmé cette pratique. En tout cas, il paraît clair que ces sortes de repas ne font point partie du « repas du Seigneur ». puisqu'ils peuvent être supprimés. S'il en avait été autrement, l'Apôtre les aurait simplement réglementés. Au lieu d'inviter les fidèles à manger chez eux, il les aurait obligés à mettre en commun leurs provisions. Ce passage, rapproché de Act., xx, 7-11, nous paraît plutôt plutôt contraire à la théorie de l'« agape ».

2. *Après la condamnation des abus, l'Apôtre explique ce qu'est le repas du Seigneur*. Ce repas a été institué par le Seigneur lui-même. Sur ce point, saint Paul a « transmis » aux Corinthiens ce qu'il a « reçu du Seigneur ». Veut-il parler ici d'une révélation directe? Il avait certainement connu par la tradition la pratique de la « cène » ou « fraction du pain », ainsi que les circonstances de son institution; c'étaient là des éléments essentiels de l'enseignement chrétien. Mais l'apparition du Christ et les révélations qu'il en avait reçues lui garantissaient précisément la valeur de tout l'enseignement chrétien. Tradition et révélation ne s'opposaient point toujours dans son esprit, comme deux modes différents de connaissance; cf. Gal., n, 2, et Act., xv, 2. Il y a plus, ses révélations lui avaient fait connaître toute la *profondeur du mystère eucharistique*, le « mystère chrétien », auprès duquel les autres « mystères » n'avaient aucune efficacité et n'étaient que des formes du culte rendu aux démons.

Dans sa relation de l'institution de l'eucharistie. l'Apôtre diffère très peu du troisième évangile, et a dû lui servir de source principale; cf. I Cor., xi, 23-25, et Luc., xxii, 19-20. Toutefois, dans la formule : « ceci est mon corps pour vous, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν », saint Luc, ajoute « διδόμενον, *livré* pour vous », qui ne se trouve point dans les autres synoptiques. Il accentue ainsi l'idée d'expiation déjà contenue dans le ὑπὲρ ὑμῶν de l'Apôtre. Luc est également seul parmi les synoptiques à mentionner la phrase : « faites ceci en mémoire de moi », après la consécration du vin; il s'accorde avec l'Apôtre.

Dans la consécration du vin, saint Luc et saint Paul diffèrent sensiblement. Paul dit : « Cette coupe est (la coupe de] la nouvelle alliance dans mon sang. Faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » Tandis que Luc ajoute au mol « sang », « répandu pour vous », en se rapprochant des deux autres synoptiques; mais il omet : « Faites cela, etc... »

L'idée de sacrifice de la nouvelle alliance se trouve donc dans les quatre relations, et il n'y a de propre à saint Paul et saint Luc que la recommandation, deux fois répétée chez Paul et une fois seulement chez Luc : « Faites ceci en mémoire de moi. »

Nous avons déjà noté, à propos de I Cor., x, 14-22, comment l'Apôtre regarde la « communion » non seulement comme une union mystique au Christ — ce n'est là que le résultat — mais comme une *participation effective* au « sang » et au « corps » comme à des *réalités*. Ce qui implique qu'il regarde le « corps » et le « sang » du Christ comme réellement contenus dans le mystère eucharistique. Ici, il rappelle les paroles qui opèrent cette transformation merveilleuse; ce sont les paroles du Christ lui-même. Cf. concile de Trente, sess. xm. *De ss. eucharistiae sacramento*, c. i.

La formule « faites ceci en mémoire de moi », deux fois répétée, est un ordre de faire ce que le Christ avait fait, c'est-à-dire de renouveler le mystère ou le sacrifice. En effet, l'expression « en mémoire de moi » s'éclaire par le v. 26 : en mangeant ce pain et en buvant

celle coupe, on « annonce la mort du Christ », c'est-à-dire *Ton représente ou l'on reproduit sa mort et on perpétue son sacrifice*. Cette situation doit durer jusqu'à ce qu'il vienne », ce qui doit s'entendre Jusqu'à la fin des temps. Cet ordre de perpétuer le sacrifice serait inefficace, si le Christ n'avait donné en même temps aux apôtres la puissance de l'exécuter, c'est-à-dire le pouvoir de faire eux-mêmes ce qu'il avait fait. D'où l'on doit conclure que les *apôtres reçurent le sacerdoce* au moment de l'institution de l'eucharistie; car ni l'Écriture, ni la tradition ne nous enseignent qu'ils l'aient reçu à un autre moment. Cf. concile de Trente, sess. xxi^e, *Doctrina de sacr. missæ*, can. 2. Enfin, la nécessité de perpétuer le sacrifice *jusqu'à la fin* des temps entraîne la *perpétuité du sacerdoce*,

Cet enseignement de l'Apôtre est précieux pour l'Église, non seulement parce qu'il proclame la perpétuité du sacrifice et du sacerdoce chrétiens, mais parce qu'il enseigne la foi à la « présence réelle » dans l'eucharistie, comme une vérité essentielle du christianisme.

Dans les y. 27-31, où l'Apôtre indique les *conditions pour recevoir l'eucharistie*, nous retrouvons le même sentiment de la réalité du corps et du sang du Christ : « Celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. » S'il ne se sent « ligne, l'homme doit s'examiner pour se purifier et se rendre digne, par les moyens en son pouvoir. ■ Celui qui mange et boit [indignement], mange et boit son propre jugement, κριμα, ne discernant point le corps du [Seigneur] ». f. 29. Celui qui est indigne, qui ne « discerne point le corps du Seigneur », c'est-à-dire le traite comme un aliment profane, s'attire un *châtiment proportionné à la gravité* de ses fautes, soit la peine éternelle, soit des peines temporelles.

En fait, la conduite des Corinthiens, dans leurs assemblées, montre qu'ils n'ont pas assez de discernement; car beaucoup d'entre eux se sont attiré, par leurs irrévérences, des peines temporelles : faiblesse, maladie, mort même (mort prématurée, non « perte » ou mort éternelle). Ces *peines temporelles*, le Seigneur les leur inflige, à titre *d'expiation*, pour ne pas les condamner au jour du jugement. Par suite, les fautes des Corinthiens, punies par ces diverses peines, ne sont donc point de celles qui entraînent la « perdition ». Mais de telles fautes contre l'eucharistie peuvent exister. Si, pour leurs irrévérences, les fidèles sont frappés « les peines temporelles, ils doivent redouter les peines éternelles dans le cas où ils commettraient des fautes plus graves.

Les peines temporelles mentionnées ici ne doivent point être regardées comme infligées aux Corinthiens d'une façon matérielle, en ce sens que la nourriture et le breuvage eucharistiques auraient eu pour eux une vertu nocive à cause de leurs mauvaises dispositions. En réalité, le châtiment est infligé par Dieu à titre de peine médicinale ou expiatoire.

Voir la bibliographie de la section précédente et celle des articles Corinthiens (*Épîtres aux*) et Eucharistie dans l'écriture. Ajouter ici ouvrages suivants :

P. Catholiques.— J. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, dans *Biblische Studien*, t. xv, 1, Fribourg-en-B., 1899; R. Comely, *Commentarius in I epist. ad Corinthios*, Paris, 1891; *Commentarius in II epist. ad Corinthios* et *Epist. ad Galatas*, Paris, 1892; A. Schaffer, *Erklärung der beiden Briefe an die Korinther*, dans *Die Bücher des Neuen Testaments*, t. n, Munster-en-W., 1903; F.-S. Gutjahr, *Die Briefe an die Korinther erklärt*, Graz et Vienne, 1907, 1910; W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Biblische Zeitfragen*, t. n, 10, Munster-en-W., 1911, p. 381-440; H. Bertram, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Munster-en-W., 1911; W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach den*

Briefen des Apostels Paulus, Frib.-en-B., 1919; J. Sickelberger, *Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther*, dans *Die heilige Schrift des Neuen Testaments*, Bonn, 1921; L. Thomas, article *Agape* dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1926; A. Lénionnycr, article *Charismes*, *ibid.*, Paris, 1928.

2° Von catholiques, — H. Weinel, *Die Wirkung des Geistes*, Fribourg-en-B., 1899; T.-M. Lindsay, *The Church and the ministry in the early centuries*, 2^e éd., Londres, 1903; H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 3^e éd., Göttingue, 1909; M. Dibelius, *Die Gesehichte (m) Glaubens des Paulus*, Göttingue, 1909; Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, dans *Kommentar zum Neuen Testament* de Zahn, 2^e éd., Leipzig, 1910; Joh. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das X. T.*, 9^e éd., Göttingue, 1910; A. Robertson et A. Plummer, *First epistle of St. Paul to the Corinthians*, dans *The international critical commentarii*, Édimbourg, 1911; A. Plummer, *Second epistle of St. Paul to the Corinthians*, *ibid.*, Édimbourg, 1915, 1925; H. Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther I. und II.*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingue, 1913, 1923; A. Schlatter, *Die korinthische Theologie*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. xvnr, 2, Gütersloh, 1914; H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum X. T. aus Talmud und Midrasch, Briefe Pauli*, t. ni, p. 320-535, Munich, 1926.

VIL L'Épître aux Romains. La justification et le salut par Jésus-Christ. La vie chrétienne. — 1° Nécessité de la justification. 2° La justice de Dieu. 3° L'œuvre du Christ : la rédemption. 4° La justification. 5° La foi : sa nature et son rôle. 6° Les fruits de la justification et la vie chrétienne; le rôle du baptême.

L'Église de Rome n'était point d'origine paulinienne. Bien que l'élément pagano-chrétien y fût probablement prédominant vers l'an 58, elle se rattachait plutôt, par ses origines, au type judéo-chrétien. Aussi l'Apôtre ne veut point prendre Rome comme champ d'action; il ne fera qu'y toucher en allant en Espagne. Rom., xv, 21, 29. Toutefois, en qualité d'apôtre des gentils, il se réjouit de prendre contact avec cette Église située au centre de l'empire et capable de rayonner dans le monde entier; cf. Rom., i, 14. Convaincu qu'elle était appelée à jouer un rôle capital dans l'expansion du christianisme, et voyant en elle un gage d'universalité et d'unité pour la foi nouvelle, il saisit l'occasion qui s'offrait d'affermir la foi des chrétiens, Rom., i, 11, et de compléter leur instruction en leur exposant l'évangile qu'il prêche, c'est-à-dire *le salut de l'humanité par le Christ*. Cf. Rom., i, 6, 13.

En fait, l'épître aux Romains est un exposé général du plan providentiel relatif au salut de l'humanité. L'importance de ses doctrines la place au premier rang parmi les livres du Nouveau Testament. L'Apôtre y réunit, dans une synthèse magistrale, le fruit de ses révélations sur la miséricorde divine et le salut. La grâce de Dieu lui apparaît comme l'unique force capable de relever l'homme accablé sous le poids de sa culpabilité.

D'un côté, les doctrines et les religions du monde païen avaient montré leur vanité et leur impuissance : elles ne communiquaient ni l'énergie de faire le bien, ni la vie; elles ne garantissaient point une existence heureuse dans un monde futur. Le titre de « sauveur », dans l'ordre politique, n'était qu'une appellation officielle, commandée par l'orgueil ou dictée par la flatterie, afin de plaire aux empereurs. Dans les religions païennes, les « sauveurs », fussent-ils Zens, Apollon, Esculape ou Osiris, n'étaient censés exercer qu'une vague influence protectrice dans les circonstances difficiles de la vie et au moment de la mort : leur action n'avait aucune efficacité morale pour relever l'homme déchu. D'un autre côté, la loi de Moïse, apanage du judaïsme, était un code rigide et stérile plutôt qu'une source de vie spirituelle et religieuse.

Ce que ni les doctrines et les rites païens, ni la Loi n'avaient apporté au monde, l'Évangile le lui donne : • C'est une puissance de Dieu pour réaliser le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec. En lui (l'Évangile) se révèle la justice de Dieu qui vient de la foi ». Rom., i, 16-17. Le véritable sauveur, c'est Jésus-Christ. Par sa vie, sa mort et sa résurrection, il n'a arraché l'homme au péché et à ses suites. Il lui a communiqué une vie religieuse nouvelle qui le fait fils adoptif de Dieu, l'unit à Dieu et lui donne droit à l'héritage divin dans le monde futur. Justifié dans le temps présent par le sang du Christ, l'homme sera sauvé par lui « de la colère » au temps du Jugement. Rom., v, 9.

La foi chrétienne apporte ainsi « une grâce » que l'homme s'approprie par le baptême. Cette grâce consiste dans l'union au Christ et dans une communication de vie divine qui doit régir la vie morale de l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint. Elle est la garantie d'une espérance qui relève et soutient : elle est créatrice d'énergie morale dans le sens le plus élevé et le plus fécond. Telles sont les idées fondamentales que l'Apôtre développe en exposant sa doctrine sur la justification et la vie chrétienne.

1° *Nécessité de la justification*, — Les hommes se divisent en deux grandes classes : les Juifs, les Grecs, cf. Rom., i, 16. Or ni les uns, ni les autres ne possèdent la justice, c'est-à-dire ne se trouvent dans une situation normale à l'égard de Dieu et de leur destinée : • Tous ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu », cette qualité divine, qui est le principe de la glorification. Rom., ut. 23.

1. *D'abord les païens*. — Par « leur injustice », ou l'état coupable dans lequel ils se trouvent, ils ont empêché la vérité de se manifester *efficacement* en eux. C'est pourquoi la colère de Dieu les a frappés : leur notion de la divinité s'est altérée et ils sont tombés dans la déchéance morale. Rom., I, 22-24 : • Ce qui est connu de Dieu, τὰ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ », c'est-à-dire ce qui est connaissable de lui, ce qui est accessible à la seule raison, leur était « clairement manifesté, φανερόν ἐν αὐτοῖς ». Cela, non point précisément par une lumière intérieure qui brillait dans leur esprit, mais par les choses extérieures, par la création. « En effet, depuis la création du monde, l'être invisible de Dieu, τὰ ἀόρατα αὐτοῦ (noter le pluriel : ses attributs) avec sa puissance éternelle et sa divinité, θεῶν (sa nature divine), se découvrent, au moyen de ses œuvres, par le travail de l'intelligence, νοούμενα καθ'ὅραται. » Rom., i, 20.

Les païens avaient donc les moyens de connaître Dieu et sa nature. Ils n'avaient qu'à regarder et à réfléchir. En fait, ils l'ont connu, γινόντες, t. 21 ; mais, au lieu de reconnaître sa nature, ses attributs, sa puissance créatrice et modératrice de toutes choses, au lieu de lui rendre le culte qui lui revient comme Dieu, ils n'ont point su dégager de cette première notion les conclusions qu'elle exigeait ; et cela par leur faute, puisqu'ils sont Inexcusables, ἀναπολόγητοι, de ne pas l'avoir fait. Leur conception de la divinité est restée déficiente : « ils se sont amusés à de vaines spéculations, et leur cœur inintelligent (c'est-à-dire leur intelligence qui n'a pas voulu comprendre, le mot « cœur » étant employé au sens hébreu ; cf. Rom., x, 8-10) s'est empli de ténèbres. A force de se dire sages, φάσκοντες εἶναι σοφοί, ils sont devenus insensés et ils ont échangé la gloire du Dieu incorruptible contre l'Image de l'homme mortel, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles », t. 21-23.

Leur faute n'est pas simplement d'avoir voulu représenter Dieu, mais de l'avoir fait d'une façon grossière et indigne de la divinité. Cf. Act., vu, 18 ; xviii, 21. Au lieu de le symboliser dans sa « gloire »,

c'est-à-dire dans le rayonnement de son être spirituel et immortel, ils l'ont représenté comme un homme ou comme des animaux, et ils ont rendu à ces images un culte comme à la divinité même.

L'Apôtre avait vu ces idoles au cours de ses missions. On sent chez lui l'âme Juive qui se révolte en se rappelant les prescriptions du Deutéronome, iv, 17, et les termes du psaume cvi, 20 : « Ils ont échangé leur gloire (celle du Dieu d'Israël) contre l'image d'un bœuf qui mange du foin. » Les païens, eux, ont échangé « la vérité de Dieu (la vraie notion de lui-même que Dieu leur avait donnée, cf. f. 19) contre le mensonge, et ils ont adoré et servi la créature à la place du Créateur », t. 25.

Cette méconnaissance de la vérité religieuse leur a attiré le châtement de Dieu, t. 24. Dieu les a châtiés en les abandonnant aux « désirs de leurs cœurs », à leurs passions mauvaises. Ce châtement revêt un triple aspect : pour n'avoir pas voulu *honorer* Dieu, ils ont « deshonoré leurs corps », t. 24 ; Ils ont commis des actes contraires à la nature même de l'homme, f. 27 ; ils ont enfin perdu le « sens moral, εἰς ἀδόκιμον νοῦν », de sorte que leur raison n'a plus été à même de distinguer le bien du mal.

De tout ce réquisitoire contre le paganisme, il se dégage en premier lieu une vérité fondamentale sur la connaissance de Dieu. Dieu se manifeste aux hommes par ses créatures. Sa puissance, ses attributs et sa nature peuvent être suffisamment connus par la raison humaine. L'homme, par l'observation des choses, l'expérience et la réflexion, peut donc arriver à la connaissance de Dieu, créateur et fin de tous les êtres. Cf. concile du Vatican, sess. m, c. n. Cf. Sap., xiii, 1 : « Insensés par nature, μάταιοι φύσει, tous les hommes qui ont ignoré Dieu et qui n'ont pas su, par les biens visibles, connaître, εἰδέναι, celui qui est, τὸν ὄντα, ni par la considération de ses œuvres, ἐργοί, reconnaître l'ouvrier, τὸν τεχνίτην », et t. 5 : « Par la grandeur et la beauté des créatures, χτισμάτων, on voit, θεωρεῖται, par analogie, ἀναλόγῳ, leur Créateur, ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν. » Voir Philon, *Vita Mosis*, II (H), 238-239 ; Pseudo-Aristote, *De mundo* (écrit stoïcien du i^{er} siècle de notre ère), cité dans Lietzmann, *An die Römer*, p. 30 : « Dieu, étant invisible à toute nature mortelle, est contemplé dans ses œuvres, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐργῶν θεωρεῖται. »

Saint Paul ne cite point, même Implicitement, le livre de la Sagesse, mais il fait valoir un argument courant dans le judaïsme hellénistique, et que l'on retrouve chez les stoïciens. Les doctrines de la Sagesse devaient sans doute lui être familières, mais il y a des différences assez marquées entre Sap. xiii et Rom., i, 19-20. Dans la Sagesse, la forme est plus philosophique ; remarquons surtout le mot ἀναλόγῳ. Dans xiii, 1, μάταιοι φύσει n'indique point une impuissance native, mais plutôt un défaut d'ordre moral ; autrement l'on ne voit pas comment l'auteur aurait pu écrire sans contradiction, au t. 9 : « Car, s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement leur Maître ? » Cf. S. Augustin, *Serai.*, lxxviii, P, L. t. XXXVIII, col. 438. Ils pouvaient donc connaître Dieu ; s'ils ne l'ont pas fait, c'est par leur faute. La Sagesse, comme saint Paul, affirme que l'homme peut connaître Dieu par la raison ; mais l'Apôtre ajoute qu'en fait il l'a connu au moins dans une certaine mesure.

La seconde idée essentielle qui ressort de Rom., f. 18-32, c'est le rapport qui existe entre la vérité religieuse et la moralité. L'Apôtre donne comme fondement de la vie morale la connaissance religieuse. Mais, au lieu d'aborder le problème du point de vue psychologique, il ne l'envisage que du point de vue providen-

UeJ. A ne considérer que l'individu, fi est vrai de dire que la vérité religieuse s'altère parfois sous l'influence des passions. Mais saint Paul retrace plutôt l'histoire de l'humanité : Dieu s'est manifesté aux hommes par scs œuvres, mais les hommes, par leur faute, ont rejeté cette « vérité de Dieu », t. 25. Pour les punir, Dieu les a abandonnés à leurs passions. La faute initiale est donc une faute d'ordre intellectuel. Sans doute, saint Paul ne dit point qu'ils auraient été à l'abri des passions et qu'ils n'auraient pu pécher s'ils avaient accepté la vérité religieuse; il n'adopte point la théorie de Socrate que tout péché vient d'une erreur de l'intelligence. Mais il laisse entendre que Dieu aurait ménagé aux hommes son concours en leur donnant sa grâce. La méconnaissance des vérités religieuses est donc le principe de la dépravation morale. La sollicitation au mal n'est plus maîtrisée par la croyance religieuse et l'homme n'est plus soutenu par Dieu.

Telle est bien la pensée de l'Apôtre. Mais l'historien se demandera si ce réquisitoire n'est pas injuste à l'égard du paganisme. Les païens ne confondaient point les idoles avec la divinité. Et puis les religions païennes étaient-elles une cause d'immoralité? N'enseignaient-elles pas, au contraire, une morale parfois très élevée?

En fait, les philosophes distinguaient bien la divinité de ses représentations. Mais ces images des dieux, en multipliant ou en divisant, pour ainsi dire, la divinité, lui enlevaient son véritable caractère et la rabaisaient au niveau de l'homme. Bien plus, elles la représentaient dans des formes ou des attitudes qui n'étaient nullement faites pour en donner une idée élevée. Ainsi, le peuple en était arrivé à regarder le dieu comme habitant dans sa statue ou son temple, et s'identifiant presque avec sa représentation. Par ailleurs, i) n'y avait rien dans le culte qui pût retenir sur la pente du mal; rien qui communiquât de l'énergie pour résister aux passions. Au contraire, les récits mythologiques, les représentations et les discours obscènes favorisaient la dépravation des mœurs. De plus, les rites des mystères n'exigeaient aucune disposition morale. Ils étaient censés agir d'une façon mécanique ou magique. La philosophie prêchait bien une morale et mettait la divinité au-dessus de ses symboles grossiers. En pénétrant dans les religions au ^{III} siècle, elle devait les relever un peu. Mais, au temps de saint Paul, elle avait peu d'influence sur les religions positives, car celles-ci n'étaient point liées à une conception morale. D'ailleurs, le tableau des mœurs païennes tracé par les moralistes n'est guère moins sombre que celui de saint Paul.

Toutefois, il importe de le remarquer, l'Apôtre parle non à la façon d'un historien qui aurait analysé et comparé les diverses formes religieuses de l'antiquité; mais il agit en *prédicateur et en apôtre*. Il connaît bien la société païenne de son temps. Il a observé, au cours de ses voyages, la faiblesse et la déchéance de l'homme qui n'a pas la notion du vrai Dieu. Il porte sur le polythéisme un *jugement d'ensemble*, qui est à la fois celui du juif éclairé par la révélation d'Israël et celui du chrétien instruit des desseins de Dieu sur le salut de l'humanité.

2. *Après le procès des païens, celui des Juifs.* — La condition des Juifs à l'égard du salut n'est guère meilleure que celle des « gentils ». Le Juif se donne le rôle de juge. N'a-t-il pas la Loi dont la pratique lui garantit le salut? A ses yeux, les païens sont des pécheurs, puisque, n'observant pas la Loi, ils ne font pas la volonté de Dieu. Voir plus haut, col. 2368 sq. Ils sont donc voués à la condamnation. Or, le Juif lui-même est sous le coup de la condamnation. En jugeant les autres, il se condamne lui-même, car il

commet les mêmes fautes qu'eux; Kom., n, 1. || n'échappera pas au jugement de Dieu, y. 3; car Dieu, dans sa bonté, l'invite au repentir, mais lui, « par son endurcissement et son cœur impénitent, amasse un trésor de colère pour le jour de la colère et du juste jugement », f. 5. A ce jugement, chacun recevra selon ses œuvres, soit la « vie éternelle », soit la « colère et l'indignation », v. 7, 8 : « Tribulation et angoisse à toute âme d'homme qui commet le mal, nu juif d'abord et au païen. Mais gloire, honneur et paix, à tout homme qui accomplit le bien, au juif d'abord et au païen, car Dieu ne fait pas acception de personnes ». t. 9-11.

Une telle déclaration était de nature à froisser profondément l'amour-propre des Juifs. Comment les païens pouvaient-ils faire le bien, eux qui n'avaient pas la Loi? Saint Paul a prévu l'objection. Les païens ont, eux aussi, une loi : leur conscience. Ils seront jugés d'après cette loi, f. 12-16. Il ne suffit pas d'entendre lire ou expliquer une loi pour être justifié, comme le pensent beaucoup de Juifs; il faut l'observer. « En effet, lorsque des païens qui n'ont pas de loi (positive) observent naturellement, φύσει, les préceptes (essentiels) de la Loi, τα τοῦ νόμου, ceux-là, sans avoir de loi, sont à eux-mêmes une loi, car ils montrent que les prescriptions de la Loi sont écrites dans leurs cœurs : leur conscience en témoigne, ainsi que les pensées, τῶν λογισμῶν (les pensées de chacun, ou celles des autres hommes?), qui tantôt les accusent et tantôt les défendent : (cela apparaîtra) le jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes, d'après mon évangile, par Jésus-Christ », f. 11-17.

Il y a donc des païens — l'Apôtre ne dit pas : les païens — qui observent parfois, ὅταν, *naturellement* les préceptes de la Loi. Il ne s'agit point de tous les préceptes de la Loi, mais des préceptes essentiels dictés par la nature indépendamment de la connaissance de la loi écrite; cf. f. 15. Le mot φύσει, *naturaliter*, ne signifie point « par les seules forces de la nature, sans la grâce ». Il marque simplement que les païens n'ont point eu, de ces préceptes, une révélation spéciale comme celle de la loi mosaïque; φύσει porte sur la *connaissance*, non sur l'observance : τοῖς ἐκ φύσεως λογισμοῖς, *secundum naturalia ratiocinia*, dit saint Jean Chrysostome, *h. I., P. G.*, t. 1 x, col. 428; cf. saint Thomas, *h. I.; Per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum*, édit. Vivès, t. xx, p. 417.

Les pélagiens abusèrent de ce texte de l'Apôtre pour établir que l'homme pouvait, par les seules forces de la nature, observer les préceptes. Saint Augustin leur répondit qu'il s'agissait de l'action de la nature sous l'influence de la grâce. Cf. *Cont. Iut.*, IV, ni, 25, *P. L.*, t. xli v, col. 750.

En réalité, saint Paul ne fait nullement la psychologie des rapports entre la volonté et la grâce; il indique seulement le principe de la connaissance qui est le point de départ de l'action. Cette lumière de la raison servira de fondement au jugement que Dieu doit porter, par le Christ Jésus, au dernier jour. Tout cela ressort clairement du f. 15. D'ailleurs, ni la Loi, ni la nature ne donnaient la force d'observer leurs prescriptions; cf. *Gai.*, m, 21-22; *11 Cor.*, m. 5 sq.; *Boni.*, \n, 25; *Gai.*, n, 16.

Les païens dont parle l'Apôtre ne sont ni des païens convertis au christianisme, ni des Idolâtres; car, dans ce dernier cas, ils retomberaient dans la catégorie de ceux qu'il condamne, f. 25. pour avoir « échangé la vérité de Dieu contre le mensonge ». Il faut donc supposer qu'il s'agit de « gentils » monothéistes, croyant au vrai Dieu et observant les préceptes de la loi naturelle. L'Apôtre avait dû en rencontrer plus d'un au cours de ses missions.

En suivant la loi naturelle, les païens montrent que

cette loi est « écrite dans leurs cœurs ». La preuve en est fournie par leur conscience, qui porte un jugement sur la valeur morale de leurs actes. Elle est fournie aussi par « les pensées qui tantôt les accusent et tantôt les défendent ». Cela peut s'entendre de la psychologie de la conscience : l'homme discute avec ses propres pensées : en lui s'engage comme un débat intérieur pour décider si tel acte est bon ou mauvais. On peut l'entendre également du verdict que les hommes portent sur les actes des autres : l'accord général des hommes sur la moralité d'un acte prouve l'existence de la loi naturelle. La première explication est plus conforme au sens du mot λογισμό.

Loin de posséder la justice à cause de la Loi, les Juifs n'en sont que plus coupables. En effet, tout en se donnant le rôle de docteur ou de rabbin, ils ne conforment pas leur vie à leur doctrine. Ils commettent ce qu'ils condamnent chez les autres, eux qui possèdent « la règle, μόρφωσιν, de la science et de la vérité ». Cf. Matth., x xiii, 3 : « Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent; mais n'imitiez pas leurs œuvres, car ils disent et ne font pas. »

Or, la vraie circoncision, celle qui fait le véritable Israélite, c'est celle du cœur. C'est pourquoi le païen observant les prescriptions de la loi naturelle jugera le Juif qui, avec sa lettre et sa circoncision, transgresse la Loi. Hom., u, 17-29.

Ainsi, l'Apôtre énonce déjà sa doctrine de la justification du païen sans la loi mosaïque. L'important, c'est « la circoncision du cœur, dans l'esprit, non dans la lettre », n, 29. Les privilèges d'Israël se trouvent ainsi transférés à la descendance spirituelle d'Abraham : la foi et la valeur morale des actes rendent tous les hommes, sans distinction, membres du véritable Israël.

Les Juifs avaient bien reçu des privilèges et, en premier lieu, celui de posséder les « oracles de Dieu », c'est-à-dire l'Écriture. Malgré cela, ils tombent sous le coup de la justice divine, m, 1-8 : l'Écriture même prouve leur culpabilité comme celle des autres hommes. Elle montre que « le monde entier est sous le coup de la justice de Dieu; que personne ne sera justifié par les œuvres de la Loi, car la Loi a seulement donné la connaissance du péché ». Hom., ni, 9-20; cf. Gai., ni, 8-10, 17-18, et surtout m, 25-29. Sur le rôle de la Loi, voir plus haut, col. 2380 sq.

2° *La justice de Dieu*. — L'Apôtre avait énoncé son thème en disant que l'Évangile « est une force de Dieu pour sauver tout croyant »; qu'en lui se révèle la justice de Dieu en raison de la foi ». Après avoir montré d'abord l'humanité entière hors du salut, il aborde ce thème essentiel : Dieu, *en vue du salut*, a donné la justice à ceux qui croient en Jésus-Christ.

« Or, maintenant, vu (actuellement, dans le nouvel ordre de choses), la justice de Dieu a été manifestée, indépendamment de la Loi, justice à laquelle rendent témoignage la Loi et les prophètes, justice de Dieu par la foi, διὰ πίστεω, de Jésus-Christ, pour tous ceux [et à tous ceux] qui croient; car il n'y a pas de distinction. Tous, en effet, ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu (mais sont désormais) justifiés gratuitement par sa grâce. δωρεάν τη αὐτοῦ χάριτι, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ, διὰ τη ἀπολυτρώσεω τη ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. » Horn., III, 21-21.

« Dieu l'a disposé (le Christ), προεθετο (ou l'a destiné par une résolution éternelle, cf. Eph., I, I sq., I. 9) comme moyen de propitiation, ἱλαστήριον, par la foi, dans son sang (cf. II Cor., v, 18-21), afin de montrer sa justice — car au temps de la patience de Dieu (dans l'ancienne économie), il avait supporté les péchés passés sans les punir — pour montrer [dis-je] sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit lui-

même juste (qu'il soit reconnu comme juste) en justifiant celui qui a la foi en Jésus-Christ. · *Ibid.*, 25-27.

Ce qui frappe d'abord à la lecture de ce passage, c'est l'importance donnée par l'Apôtre à l'action de Dieu et à la manifestation de sa justice. La notion de justice de Dieu chez saint Paul est une idée essentielle, mais dont il est parfois difficile de saisir toutes les nuances. Elle a donné lieu, autrefois, à des controverses passionnées qui ne trouvent point leur place dans cet exposé. Nous nous bornerons à dégager, par l'analyse des textes, ce que nous croyons être la pensée de l'Apôtre.

Dieu, en mettant l'humanité dans la voie du salut, révèle sa justice. Hom., i, 17; ih, 21. 25. Par suite, l'idée de justice et celle d'action salvifique sont étroitement liées : *Dieu sauve par sa justice*. Ici la justice de Dieu est la contre-partie de sa colère; cf. Horn., i, 18; III, 19-20. La colère agit pour condamner; la justice, pour sauver, pour donner la vie. Il ne s'agit donc point de la justice vindicative qui s'exerce au jour de la colère; on ne trouve ce sens que dans Hom., ht, 5. Ce n'est pas non plus la justice qui acquitte les non coupables au jour du jugement, puisque c'est une justice qui donne la vie en raison de la foi. cf. i, 17, *qui fait que les hommes soient justes* et qu'ils soient reconnus comme tels au dernier jour. Deux passages sont particulièrement significatifs : Hom., ht, 21, et Phil., ni, 9.

Dans Hom., ni, 21, ce n'est plus le thème de la justice qui punit, comme dans m, 5-20, mais de celle qui justifie et sauve. « La justice de Dieu » est indépendante de la Loi; χωρὶ νόμου ne se rattache point à l'idée de manifestation, mais à la notion de justice, car, en fait, cette justice a été annoncée dans l'Ancien Testament, Hom., m, 21, cf. les preuves d'Écriture dans Gai., in. 5 sq.; Hom., iv; ix, 25-33; x, 16-21; xi, 1-10; 26-29; xv, 8-12. Or plus, cette justice de Dieu atteint tous les croyants et se répand sur eux, εἰ πόντο καὶ ἐπὶ πάντα πιστεύοντα. Horn., m. 22. Ici on a déjà bien l'impression que cette justice de Dieu n'est pas la justice de Dieu considérée précisément comme attribut de son être. C'est plutôt le résultat de son action salutaire, le fruit de sa justice active : par le moyen de la foi *on participe à cette justice*. C'est la justice de Dieu, car il en est l'auteur, mais elle atteint l'homme et lui est communiquée. Toutefois, elle n'appartient pas à l'homme en propre, comme si elle était le résultat de son activité, de son mérite ou de ses œuvres; elle lui appartient uniquement parce que Dieu la lui donne. Elle produit en lui la qualité de juste, elle le constitue juste. Hom., v. 19. comme le péché du premier homme avait constitué tous les hommes pécheurs. Mais elle n'en reste pas moins pour cela « justice de Dieu ».

On a quelque peine à saisir pourquoi saint Paul appelle « justice de Dieu » un don gratuit accordé à l'homme. Pour le comprendre, il faut se rappeler l'attitude de l'Apôtre à l'égard du système juif de justification. Le Juif ne demandait qu'à se présenter au tribunal de Dieu avec une ample provision de bonnes œuvres; il acquerrait ainsi la justice, et son salut était assuré. Saint Paul, à cette justice humaine, appartenant à l'homme, oppose la justice manifestée dans l'Évangile. Celle-ci, par contraste avec celle des Juifs, est « justice de Dieu », non de l'homme. Néanmoins, elle a ceci de commun avec la justice juive, qu'elle est dans l'homme, autrement elle serait purement fictive et illusoire; elle donne à l'homme la qualité de juste que les Juifs cherchaient dans la pratique de la Loi. Elle est donc une réalité acquise à l'homme par la foi.

Le passage m, 9, de l'épître aux Philippiens ne laisse aucun doute sur ce point. L'Apôtre veut être « trouvé dans le Christ », non avec sa propre justice, ἐμὴν, celle qui vient de la Loi, την ἐκ νόμου, mais

avec celle que l'on obtient par la foi du Christ, τὴν διὰ πίστεω Χριστοῦ, Justice qui vient de Dieu, τὴν ἐκ θεοῦ, cl qui esl accordée à la foi. ἐπὶ τῇ πίστει, c'est-à-dire fondée sur la foi.

Le passage. Boni., x. 3-4, n'est point contraire à cette interprétation : « Ne connaissant pas la justice de Dieu et cherchant à établir leur propre justice, ils (les Juifs) ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. » On croirait, de prime abord, que l'Apôtre parle de la Justice, attribut par lequel Dieu punira les Juifs. Mais aux t. 5 et 6 il oppose la justice qui vient de la Loi, ἐκ νόμου, à celle qui vient de la foi ἐκ πίστεω. Cf. IX, 30 sq.

En résistant à la justice de Dieu, les Juifs ont refusé d'accepter le Christ qui est source de justice pour tout croyant, εἰ δικαιοσύνην παντί τω πιστεύοντι, t. 4. L'accent est donc mis sur la justice communiquée, qui n'est point celle de l'homme, par contraste avec la justice légale. Mais cette justice est le fruit de l'activité surnaturelle de Dieu, non de sa volonté d'exercer sa justice par des châtiments. Cf. v, 21; xiv, 17.

Ainsi, de Hom., in, 21, rapproché de Phil., in, 9-10, et des autres passages de l'épître aux Romains, il ressort que la justice de Dieu « révélée dans l'Évangile en vue du salut » ne saurait être une justice vindicative, infligeant des châtiments. Le thème n'est plus celui de la colère comme dans i, 18-in, 20, c'est celui de la grâce, qui contraste avec le premier, à partir de ni, 21.

De plus, cette justice n'est pas uniquement la justice de Dieu, attribut, en lui-même, mais aussi une qualité qui vient de Dieu, est donnée à l'homme et le rend juste.

Or, cette qualité est accordée à titre de don, δωρεάν, in, 21. C'est là un principe général dominant toute l'économie du salut. Boni., v, 15, 17. Toutefois, l'expression τῆ αὐτοῦ χάριτι, jointe à δωρεάν, au f. 21, exprime-t-elle simplement, avec emphase, la gratuité du don, ou représente-t-elle une réalité qui est précisément le don de Dieu, sa « grâce » entendue au sens objectif?

Dans saint Paul, le mot χάρις s'oppose à ὀφείλημα « ce qui est dû », Rom., iv, 5; à ἔργα, « œuvres », Boni., xi, 6; il traduit la gratuité, la faveur. Il signifie en outre l'état du chrétien qui a reçu le don de Dieu: cf. Boni., v, 2 : « La grâce dans laquelle vous êtes établis »; c'est un état ou une réalité permanente accordée gratuitement par Dieu. Dans le texte, Boni., m. 24, le mot « grâce » signifie-t-il la justice communiquée, cause formelle de la justification, ou simplement la faveur de Dieu, Dieu justifiant gratuitement, par bonté? Celle seconde manière est admise par beaucoup de commentateurs modernes. Comely admet la première, contre Estlus : *Sunt quidem, qui verbis peccati ipsius solam efficientem causam designari dicant, quum nomine gratiae hic « gratuitam Dei bonitatem » significare velint* (Eslus, etc.); *licet autem non negemus, hanc significationem vocabulo aliquoties competere, nulla tamen hic est ratio, qua u frequentiore recedere coacti gratuitum donum divinum, quo formaliter justificamur, intelligere prohibeamur* (cf. Lyr., Salm., Tol., etc.), Comely, *In Hom.*, p. 187. Cf. concile de Trente, scss. vi, c. 7; et Rom., v, 1. 19, 21.

Dans le même passage, Rom., in, 21-27, aux t. 25-26, l'Apôtre revient sur la manifestation de la justice de Dieu : Dieu a disposé le Christ comme victime de propitiation dans son sang, afin de manifester sa justice, et de manière à être (reconnu) juste en justifiant celui qui a la foi en Jésus-Christ.

N'avons-nous point ici la conception d'une justice de Dieu, attribut divin poursuivant le péché et exigeant l'expiation? Dans ce cas, comment admettre à deux versets d'intervalle un changement aussi brusque dans la pensée de l'Apôtre? Ne faudrait-il pas en

conclure qu'au t. 21 Il s'agit également de la justice attribut divin?

On ne peut nier que dans les t. 25-26 Il s'agisse de l'exercice d'un attribut divin; mais, si l'on s'attache bien au sens du t. 26, on verra que cet attribut s'exerce pour justifier, qu'il aboutit à la justification, non au châtiment. Il est donc question de la justice salvifique de Dieu, qui a comme principe l'attribut divin et comme terme la justification ou communication de justice. Il n'y a pas là un brusque changement; seulement l'Apôtre veut montrer comment cette justice de Dieu est source de justice pour l'homme tout en atteignant le péché. Cf. Rom., v, 2 et 5.

En effet, comment Dieu peut-il accorder la justice de Dieu à ceux qui ne le sont pas et ne peuvent le devenir par leurs propres moyens? Peut-il le faire sans manquer aux exigences de sa propre nature et de ses perfections? Saint Paul, comme les Juifs, savait que la justice de Dieu exige une satisfaction pour le péché. Dieu ne pouvait faire autrement que de revendiquer ses droits, être intègre, ne se devait-il pas à lui-même de traiter les hommes selon leurs mérites? L'Apôtre devait donc montrer que la justice de Dieu n'avait subi aucune atteinte du fait de la justification de l'homme. Satisfaction ayant été donnée par le Christ, dans son sang, Dieu accepte ses mérites comme étant ceux des hommes devenus, en lui, solidaires avec lui. « Dieu a fait le Christ péché pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν, afin que nous devenions en lui justes de Dieu », II Cor., v, 21, c'est-à-dire justes de la justice de Dieu. C'est là tout le mystère du Christ sauveur, la clef de la doctrine paulinienne sur la justification.

3° *L'œuvre du Christ : la rédemption*, — Les hommes sont justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, « par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ ». Rom., m, 24.

Par le Christ, Dieu a réalisé le salut de l'humanité : « Grâces soient rendues à Dieu qui nous donne la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ. » I Cor., xv, 57. Il s'agit explicitement de la victoire sur la mort et indirectement sur la Loi et le péché, causes de la mort.

Le Christ a accompli cette œuvre par sa mort : « Le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures. » I Cor., xv, 3. C'est là une doctrine connue de tous, élément essentiel de la prédication de l'Apôtre, παρέδωκε γὰρ ὑμῖν ἑαυτὸν ὡς ἰνσχυρὸν. Il l'a reçue du Seigneur, au moins indirectement. Elle fait partie du premier enseignement apostolique et remonte à la prédication de Jésus lui-même. Cf. Marc., x, 45 (Matth., xx, 28); Matth., i, 21; Luc., xix, 10; Matth., xx, 18-19, 29; xxvi, 28 et parallèles. En invoquant les Écritures, saint Paul pense probablement à Is., lvi, 4 sq.; Ps., xxii, 1-5; Zac., xm, 7; cf. Matth., xxvi, 31.

Le Christ est mort pour donner la vie, c'est-à-dire arracher les hommes à la mort : « Il est mort pour tous afin que tous vivent (pii vivent ne vivent plus pour eux-mêmes). » II Cor., v, 14 : « Si tous n'avaient été morts, le Christ ne serait pas mort pour tous », dit saint Jean Chrysostome, *h. l.*; de même saint Thomas, Théophylacte.

Tous étaient morts à cause du péché; saint Augustin prouve par là l'existence du péché originel même chez les enfants : eux aussi étaient morts et le Christ est mort pour eux. *Cont. Jul.*, VI. iv, *P. L.*, t. xuv, col. 825; *De pecc. mer. et rem.*, I, XXvu, 43, *P. L.*, t. xi. iv, col. 133.

Une autre interprétation l'entend dans le sens mystique : grâce à la mort du Christ, tous les hommes sont morts au péché et à l'ancien état de vie, au vieil homme. Par le rite du baptême, le chrétien participe

à la mort du Christ et à sa résurrection; cf. Boni., vi, 2 sq.; Col., ni, 3; GaL, n, 19. Mais ccttc interprétation ne rend pas toute la pensée de l'Apôtre, si l'on n'y ajoute que la mort du Christ a expié le péché et délivré ainsi l'homme de la mort et du châtement qui pesait sur lui. Cela ressort des textes qui vont suivre.

En effet. l'Apôtre déclare : « Dieu a fait le Christ péché pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. » H Cor., v, 21. Pour (aire comprendre aux Corinthiens la bonté et la miséricorde de Dieu, Paul rappelle comment il a traité le Christ en leur faveur. Dieu · l'a fait péché », c'est-à-dire, l'a traité oe/uf *summum peccatorem*, dit Comely, *h. L* · Il l'a fait péché », dit saint Jean Chrysostome, « c'est-à-dire il l'a laissé condamner comme un pécheur, ὡς ἀμαρτωλὸν κατακριθῆναι mourir comme un maudit, ὡς ἐπικατάρατον ἀποθανεῖν », *P. (L, t. i, xi, c(d. 478; Peccati nescium tractavit ut peccatorem, Grimm, Lexikon.*

Il est de toute évidence que ἀμαρτία est mis ici pour ἀμαρτωλό; c'est l'abstrait pour le concret, comme dans Boni., vu, 7, ὁ νόμος ἀμαρτία, qui s'explique par son opposé ὁ νόμος ἅγιος, t. 12. Il faut expliquer de même l'expression « justice de Dieu » : Dieu a traité le Christ en pécheur pour que nous devenions en lui *justes* de la justice de Dieu, non de notre justice propre. Cf. I Thess., v, 10.

Un passage de l'épître aux Galates expose, d'une façon plus complète, le rôle du Christ dans notre salut : · Il s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher à ce siècle présent qui est mauvais, selon la volonté de Dieu notre Père. » Gai., i, 3-1. Au début de l'épître aux Galates, l'Apôtre indique ainsi la véritable cause de notre justification : le Christ « s'est donné », cf. n. 20, « s'est livré ». A qui s'est-il donné, ou livré? A Dieu, à l'humanité ou aux bourreaux? Aux trois, sans doute. Mais l'idée prédominante esl qu'il s'est donné à Dieu spontanément, par amour pour les hommes, ἡγάπησεν ὑμᾶς, Eph., v, 2. cf. Gai., n, 20; il s'est livré « comme offrande et victime agréable à Dieu, παρέδωκεν εαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ Οὐσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὁσμήν εὐωδία », Eph., v, 2: pour être la « rançon · de notre salut ou de notre délivrance, ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. I Tim., n, 6.

A titre, à la fois de *victime propitiatoire el expiatoire* — la première n'allant pas sans la seconde lorsqu'il s'agit de péchés à pardonner — et de *rançon pour la délivrance*, il s'est offert à Dieu et s'est laissé mettre à mort. Ce don de lui-même à Dieu s'étend-il à toute sa vie ou seulement à sa mort? Aux deux sans doute, cf. Phil., n, 8; mais surtout à sa mort, comme l'indiquent les mots « pour nos péchés », I Cor., xv, 3; cf. Gai., n, 20-21; Eph., i, 7: « la rédemption par son sang, la rémission des fléchés ».

Le Christ s'est offert lui-même, et il a eu ainsi sa part de volonté dans la détermination de racheter l'homme. Cependant, dans Boni., vin, 32, nous lisons : « (Dieu) n'a pas épargné son fils, mais l'a livré (à la mort). παρέδωκεν αὐτόν, pour nous tous ■; cl dans Joa., ni, 16 ; Dieu a donné au monde son Fils unique ». tandis que dans Marc., x, 15, Matth., xx, 28. c'est le « Fils de l'homme qui donne lui-même sa vie », comme dans Eph., v, 25; TU., il, II; Gai., il, 20; i Tim., il, 6. D'autre part, le Christ, en se livrant lui-même, fait la volonté du Père. Gal., i, 1 (fin du f.).

Nous sommes là en présence du mystère de cette double volonté, celle de Dieu et celle du Christ. D'un côté, le Christ se livre, se donne lui-même; d'un autre côté, c'est Dieu qui le donne au monde, le livre et ne l'épargne pas. Saint Jérôme dit à ce sujet : *Neque Filius se dedit pro peccatis nostris absque voluntate Patris, neque Pater tradidit Filium sine Filii voluntate. In Gal., i. L /< L.. I, xxvi, coi. 311.*

L'œuvre salutaire du Christ est non seulement un sacrifice ou une offrande agréable à Dieu, elle est une *délivrance*, un *rachat*. Cette idée est exprimée par le mot ἀπολύτρωσι, qui est le nom d'action du verbe ἀπολύτρωω, comme λύτρωσι de λύτρωω. Dans les LXX, λυτροῦσθαι est surtout employé à propos de la délivrance d'Égypte, Ex., vi, 6; xv, 13; DeuL, vu, 8; ix, 26; xm, 5; mais il exprime aussi le rachat des esclaves par leur maître en payant une rançon ou une amende. Ex., xxi, 8. Dans Polybe, XVII, xvi, 1, on trouve λυτροῦσθαι dans le sens de racheter en payant un prix. En grec classique, λύτρον, généralement au pluriel, désigne la rançon des prisonniers, cf. Thucydide, vi, 5. Il a également le sens d'amende payée pour avoir la vie sauve, il est alors synonyme de τιμή. Dans les LXX, nous le trouvons dans le sens de rançon ou compensation pécuniaire, Ex., xxi, 30; xxx, 12; Num., xxxv, 31; Lev., xxv, 21. Il en est de même dans Fl. Josèphe, *Antiq.*, XIV, vu, 1 : λύτρον ἀντὶ πάντων ἰδωκεν. Enfin, en grec classique, on trouve ἀπονήσκειν ὑπὲρ τίνος dans le même sens que ἀποθνήσκει? ἀντὶ τίνος; cf. Sophocle. *Trach.*, 708; Euripide, *liée.*, 310; Platon. *Conv.*, 179 b.

En outre, chez les Juifs, l'idée de la mort expiatoire du juste est déjà indiquée dans Is., un; on la retrouve dans II Mac., vu, 37 sq. (noter ἀντιψυχον, ἱλαστηρίου θανάτου), ainsi que dans IV Mac., xvn, 22; cf. Bom., \. 7-8.

D'autre part, on voit clairement, d'après les évangiles, que le péché constitue comme une *dette* envers Dieu, en même temps qu'un état de déchéance et d'esclavage dont l'homme n'a pas lui-même les moyens de se libérer. Dans le grec de l'époque impériale, on disait οφείλω ἀμαρτίαν, « devoir un péché », c'est-à-dire être coupable d'une faute entraînant un châtement, comme on disait οφείλω χρέος, avoir une dette. Cf. Deissmann, *Xeue Bibelstudien*, p. 52. Dans le *Pater*, la recension de Matlh. donne : « Remettez-nous nos dettes, ὀφειλήματα ἡμῶν », tandis que celle de Luc dit : « Nos péchés, ἀμαρτία ἡμῶν. »

Quant au terme ἀπολύτρωσι, il n'est pas d'un emploi fréquent chez les auteurs grecs, et il n'est employé dans l'Ancien Testament que dans Daniel, iv, 30c. pour exprimer la délivrance de Nabuchodonosor, c'est-à-dire la guérison de sa folie. Par contre, il est employé dix fois dans le Nouveau Testament, dont sept fois par saint Paul : Luc., xxi, 28; Bom., m, 21; vin, 23; I Cor., i, 30; Eph., i, 7; i, 14; iv, 30; Col., i, U; Heb., ix, 15; xx, 35.

Comme il ne s'agit point d'un terme courant en dehors de saint Paul, il faudra l'expliquer en tenant compte de sa valeur étymologique et de la pensée générale de l'Apôtre. Dans tous les passages des épîtres, le sens général est celui de *délivrance* : délivrance du péché, des puissances mauvaises, de la Loi, de la mort. Dans la plupart des cas, il n'est pas fait mention d'une rançon ou d'un *moyen* de délivrance. Néanmoins, dans Eph., i, 7, la délivrance est accomplie « *i>ar le sang du Christ*, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ». Ce texte esl déjà significatif par lui-même; mais, si nous rapprochons les passages où est employé le mot ἀπολύτρωσι, des autres passages — et ils sont nombreux — où il est question de rançon payée, on voit que celle délivrance est accomplie moyennant la *rançon*, λύτρον. ἀντίλυτρον. τιμή, qui consiste dans le *sang ou le sacrifice* du Christ. Cf. Marc., x, 15 (Matth., xx, 28); I Tim., il, 6; I Cor., vi, 20; vu, 22 (cf. xv, 3); Gai., in, 13; II Petr., n, 1; Apoc., v, 9; Act., xx, 28; II Petr., i, 18-19.

Le passage Bom., in, 26, synthétise la pensée de l'Apôtre sur ce point : · Dieu a disposé le Christ comme moyen de propitiation et d'expiation *dans son sang*, par le moyen de la foi, ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ

αἵματι ». Ἰλαστήρων ne doit point être pris pour un masculin, mais pour un neutre. C'était l'usage, à l'époque impériale, d'élever aux dieux des monuments appelés ἱλαστήρια, dons propitiatoires destinés à rendre la divinité favorable. Ce mot était donc tout indiqué pour désigner un moyen de propitiation. Dans les LXX, il désigne le *kappareth*, ou partie de l'arche d'alliance que l'on aspergeait de sang au jour de l'expiation ». C'était un instrument d'expiation grâce au sang de la victime. C'est là que l'Apôtre a pris le terme et la figure pour traduire l'œuvre expiatoire du Christ. Le Christ a été établi comme un *moyen permanent* de propitiation et d'expiation pour les péchés. Cf. Hub., ix, 11-12; 15-17, 18 sq. Dieu l'a disposé comme une manifestation, une preuve de sa justice salvifique à l'égard des hommes. *Son sacrifice a été accompli une fois* au Calvaire, mais son œuvre expiatoire *se perpétue* l'homme y participe par la foi.

La doctrine de l'Apôtre est ainsi d'accord avec l'Ancien Testament, où le péché exigeait une réparation, peine à subir ou amende à payer. Elle l'est aussi avec l'enseignement évangélique où le péché est une dette, et la mort du Christ une rançon. Les exégètes modernes indépendants ne veulent point voir dans la mort du Christ « une expiation objective faite devant Dieu pour le péché, mais le moyen historique d'une expiation subjective qui se fait dans la conscience humaine par la foi, par la mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau »; cf. A. Sabatier. *La doctrine de l'expiation*, p. 79. Mais peut-on, sans faire violence aux textes, plier la pensée de l'Apôtre aux catégories de la philosophie moderne?

4« *La justification*. — D'après Rom., in, 21-27, l'homme est donc justifié gratuitement par Dieu, en conséquence de l'œuvre du Christ, par la justice de Dieu communiquée à l'homme; justice que l'homme s'approprie par la foi et qui est pour lui la source d'une vie nouvelle. Il nous sera plus facile maintenant de saisir la portée des termes *justifier, justification, δικαιώσι*, dans saint Paul.

Les verbes en ... - ὤω ont le sens de donner la qualité exprimée par l'adjectif qui leur correspond; par exemple, λευκώω veut dire « rendre blanc ». Δικαιώω devrait donc signifier « rendre juste ». Mais quand il s'agit d'une qualité morale que l'homme n'a point le pouvoir de donner, la règle ne peut s'appliquer. C'est pourquoi, dans la langue profane, le verbe δικαιώω ne signifie pas « rendre juste », mais « trouver juste; regarder, reconnaître comme juste ». Par suite, il prend le sens juridique de « faire justice », acquitter ou condamner par un jugement. Toutefois, ce dernier sens — il importe de le noter — est le moins courant, tandis que les autres se rencontrent avec une grande variété de nuances.

Dans l'Ancien Testament, le mot δικαιώω signifie parfois reconnaître le droit, déclarer juste par un jugement, Ex., xxv 7; Deut., xxv, 1; III Reg., viii, 32 (cf. II Par., vi, 23); Ps. lxxii, 3; Is., v, 23; L, 8; Iu, 11; ou encore : donner raison, sans idée de jugement, comme dans Job, xxxviii, 32.

Le passif signifie très souvent « être juste »; le P. Lagrange l'a bien montré dans son *Commentaire* sur l'épître aux Romains, p. 121 sq. (édit. 1916); citons spécialement Ps. xvm (xix), 10; I (Ii), 4 :

pour que tu aies raison, que tu sois juste et reconnu comme tel » (cf. Bom., m, 4); Ps. cxlii (cxlii), 2; U., xliii, 26; xlv, 25 (26); Mich., vi, 11; Ps. lxxii (lxxii), 13; EccII, ix, 12 (17); xxxiv (xxxv), 5. Il en est de même dans *l'Apocalypse de Baruch*, xxi, 9, 11, 12; xxiv, 1; Ii, 3, cl IV Esdr., xii, 7.

Ainsi, le mot δικαιώω n'était nullement limité à deux sens très tranchés : déclarer juste, ou rendre juste. La « déclaration » de justice, impliquait sans

doute un acte solennel, un jugement. Mais le Juif qui espérait parvenir au « salut », s'efforçait, par la pratique de la Loi, d'être « juste » *déjà en cette vie*, d'être reconnu, trouvé juste aux yeux de Dieu *déjà en ce monde*, avant le jugement; cf. Juc., i, 6 : Dieu reconnaissait comme justes Zacharie et Elisabeth, et ils étaient justes à ses yeux ».

Si l'on veut préciser le sens des mots « justifier », « être justifié », il faut donc avant tout distinguer entre la perspective eschatologique et la perspective terrestre. S'il est vrai que le *suris* est celui de « déclaration de justice » au dernier jour, quand il s'agit du jugement final, comme dans Rom., ii, 12-13, par contre, on ne voit pas ce que signifierait une déclaration au *sens jorensiguc*, lorsque la pensée se tient en dehors de cette perspective; ce qui est précisément le cas pour la plupart des textes de saint Paul.

Si Dieu justifie l'homme, c'est qu'il le *reconnaît* juste, qu'il le *trouve juste* à ses yeux d'une *justice réelle*. Cette manière d'entendre la pensée de l'Apôtre s'accorde avec la doctrine de l'Ancien Testament et du judaïsme. Mais, pour l'Apôtre, l'homme trouvé juste devant Dieu, reconnu juste par lui *dès ici-bas* n'est point juste de la justice de la Loi, Justice propre; il est juste de la « justice de Dieu ». Cette justice du Dieu est donnée à l'homme, autrement Dieu reconnaîtrait juste à ses yeux celui qui ne l'est pas, ce qui serait une absurdité. Dieu ne saurait donc justifier l'homme sans le rendre juste de sa propre justice. C'est en s'appuyant sur ces principes qu'il faut comprendre les textes des épîtres où se rencontrent les mots δικαιώω, δικαιώσι.

Voyons d'abord les cas où la justification a le sens eschatologique. Les textes sont peu nombreux et pas tous concluants. D'abord Boni., ii, 13, le plus caractéristique. Ici, la justification est l'antithèse de la condamnation, t. 12; la perspective est celle du jugement.

Peut-être en est-il de même dans Boni., ii, 20, et Gal., ii, 16; mais ici il n'est pas clairement question d'une déclaration de justice au dernier jour; c'est plutôt l'affirmation du principe général que l'homme ne saurait ni être juste, ni reconnu comme tel « devant Dieu », c'est-à-dire être effectivement juste.

Dans Boni., iii, 30, le verbe étant au futur pourrait s'entendre au sens eschatologique, mais il peut signifier aussi la règle, le principe d'après lequel Dieu *justifiera désormais* l'homme, par opposition à l'ancienne économie, celle de la Loi : les Juifs comme les Gentils *seront* justifiés en raison de la foi.

Dans Gal., ii, 5, « l'espérance de la justice » est-elle une notion eschatologique? Si l'on fait de la « justice » l'objet de l'espérance, on a un concept eschatologique. Mais il n'est point dans la ligne de la pensée de l'Apôtre; car ici la justice est une *garantie* de l'espérance, c'est-à-dire (les biens que l'on espère pour le monde futur; c'est donc une *justice actuelle*. Si le texte avait une portée eschatologique, il ne pourrait viser qu'une constatation de justice, non une possession de la justice.

On invoque souvent I Cor., iv, 4, comme ayant un sens eschatologique : « Quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié : mon juge, c'est le Seigneur. » La mention du Seigneur comme juge, et celle de son retour suggère un sens eschatologique. On ne peut méconnaître que ce sens soit dans la pensée de l'Apôtre au t. 5. Mais en est-il nécessairement de même au y. I? Ce n'est point évident. L'Apôtre a conscience d'avoir bien rempli sa charge, mais cela ne prouve pas qu'il doive « se *tenir pour juste* » à cause de cela. Il laisse au Seigneur le soin d'apprécier sa conduite. Il n'y a point là une doctrine sur la justification.

On peut citer encore Hom., vni. 30 et 33. Dans le 30, In justification suit l'appel à la foi, elle est au passé; il est tout naturel de l'entendre de la justification première. Mais In glorification aussi est au passé et vient immédiatement après la justification. O texte n'est donc pas décisif sur le sens à donner au mot «justifier». On peut l'entendre : que la possession de In justice est, en principe, un gage certain de glorification, en ce qui concerne l'action de Dieu. Ainsi, l'aoriste OXprime la certitude du futur. Selon plusieurs commentateurs, le terme «justification» désigne ici, non seulement la justification première, mais encore la persévérance dans la justice et le développement de la vie chrétienne jusqu'à la fin, sous l'influence de la grâce. Cf. Rom., vi, 22-23; Comely, *In Romanos*, p. 151; Leinormyer, *Les épîtres de saint Paul*, 1.1, p. 302.

Il est difficile de ne pas reconnaître la perspective eschatologique à l'arrière-plan des t. vin, 31-33. L'espérance du salut éternel repose sur le fondement inébranlable de l'amour de Dieu et de Jésus-Christ. Rien ne saurait arracher le chrétien à l'amour de Dieu dans le Christ-Jésus. La Loi est vaincue avec la chair et la mort; les fidèles sont «dans le Christ», ils vivent selon l'Esprit, cf. Rom., vm, 8. Dans cet état, aucune «condamnation» ne saurait les atteindre. Sans doute il en sera ainsi au dernier jour, mais l'Apôtre parle de l'état présent : si Dieu a fait tout cela pour les chrétiens qui sont dans le Christ, s'il leur a donné la justice, *désormais* il n'y a plus pour eux *aucun titre* à la condamnation. Lorsque l'Apôtre dit au ŷ. 33 : «Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui les justifie», il n'est donc pas nécessairement question d'une accusation au jour du jugement. Le sens est plutôt : «Qui donc, désormais, les accuserait?». D'ailleurs on ne peut faire l'hypothèse d'une accusation au dernier jugement après que Dieu aurait déclaré juste au *sens torensique*. Cf. Lagrange, *h. l.*

Ainsi, les textes où le mot «justifier» a une portée eschatologique sont très peu nombreux. Le P. Lagrange, *op. cit.*⁹ p. 129, n'en a retenu qu'un seul. Rom., π, 13. S'il y en a d'autres, la perspective eschatologique n'y est pas au premier plan.

Les autres passages où l'idée de justification n'a aucune portée eschatologique — et c'est la majorité — offrent des nuances diverses. Il importe de relever surtout ceux qui marquent le *passage de l'état de péché à celui de justice*, l'acquisition de la part de l'homme d'une qualité positive, celle de juste.

En premier lieu I Cor., vi, 11. Ce verset décrit l'état actuel des Corinthiens, par contraste avec leur état ancien, celui de pécheur : Mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » Ici, la justification est dans la même ligne que la purification et la sanctification. Elle a été accomplie par le baptême (par le nom «du Seigneur Jésus-Christ») et le «don de l'Esprit-Saint. Les fidèles sont donc *devenus justes* de la même manière qu'ils sont devenus saints.

1x* passage Rom., v, 9. n'est pas moins significatif :

Maintenant «pie nous avons été justifiés dans son sang... » Ici, toute idée de déclaration de Justice doit être écartée : les fidèles sont comme plongés dans le Christ et transformés, ils acquièrent une «piété, principe de vie nouvelle; cf. Il Cor., v, 21; I Cor., i, 30. En demeurant dans cet état — ce que l'Apôtre suppose comme normal — ils *seront* sauvés de la colère, au dernier jour, lors «de la consommation du salut.

Le passage Rom., ut, 21, est analogue au précédent. Dans l'épître à Tite. m, 7, l'état «de justice, la qualité de juste est donnée comme le rondement de l'espérance de la vie éternelle. A ce groupe de passages peuvent se rattacher encore, Rom., m. 28; iv. 5; v, 1; ix. 30.

Enfin, dans les deux passages, Kom., iv, 25 et x. 18, le mot *ἀρχή* marque un *principe de vie*, remplaçant un principe de mort, grâce à la résurrection du Christ. Il ne signifie point une simple déclaration de justice.

Ainsi, la justification apparaît nettement d'abord comme une action de Dieu opérant une transformation dans l'homme en lui conférant la justice ou la qualité «le juste : c'est la justification première. En cette vie, cette justice n'est point inamissible, ni consacrée par une sentence, comme le montrent les c. vi-vm de l'épître aux Romains. Elle est le point de départ et le principe de la vie chrétienne» de la vie de l'esprit; elle est la garantie du salut. La reconnaissance de cette justice au dernier jour, lors de la consommation du salut, est la justification seconde.

Se *la loi ; sa nature ; son rôle*. — 1. Dieu a voulu justifier l'homme; mais il ne pouvait le faire sans que l'homme se tournât vers lui par un acte de son esprit et de sa volonté. Cet acte initial est fourni par la foi.

Saint Paul emploie le mot «foi», πίστις, plus de cent-trente-sept fois, mais nulle part il n'en donne la définition. (Nous ne parlons pas ici de l'épître aux Hébreux dont la doctrine sera exposée à part.) Éliminons d'abord les acceptions du mot «foi» dans le sens de «certitude pratique» ou bonne foi. Rom., xiv, 23; de fidélité de Dieu ou de l'homme. Rom., m, 5; TIL, n, 10; I Tim., v, 12; de «foi des miracles», I Cor., xin.2. acceptions qui n'ont point un rapport direct avec la justification.

En dehors de ces passages, la foi, d'une manière générale, désigne tantôt *l'acte, ou la vertu* de foi; tantôt *l'économie ou régime* de la foi, par antithèse avec celui de la Loi.

Saint Paul n'a point analysé le concept de foi. Dans la plupart des cas, il envisage la foi *in concreto*, c'est-à-dire comme comprenant un ensemble d'actes ou de dispositions. C'est pourquoi on éprouve parfois une assez grande difficulté à dire ce qu'il entend exactement par cette notion et quel rôle il lui attribue dans la justification.

Efforçons-nous d'abord de dégager les éléments contenus dans la *notion de foi*.

La foi est une *conviction de l'esprit*, I Thess., iv, II «Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscite [croyons] aussi (que) Dieu amènera avec Jésus ceux qui se sont endormis en lui.»

La foi d'Abraham, type de celle des croyants, est une conviction *fondée sur la véracité* et la *fidélité* de Dieu promettant des biens à venir. Mais, comme il s'agit «de choses à obtenir, à la conviction s'ajoute naturellement la *confiance*. Gai., m, 6 : «Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice»; cf. Rom., iv. I. 17. 18.21.

L'adhésion de l'esprit aux enseignements de la prédication est le prélude de l'acceptation de l'Évangile : «Il a fallu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la *prédication*. » I Cor., i, 21; cf. I Thess., i, 3-10. • Qu'est-ce donc qu'Apollon et qu'est-ce que Paul? Des ministres par le moyen «desquels vous avez cru. I Cor., m, 4-5; cf. I Cor., xiv, 22; xv, 15.

Recevoir l'Évangile, c'est accepter *comme vrai* l'objet de la prédication : «Si tu confesses de ta bouche Jésus comme Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé.» Rom., x. 9-10; cf. Rom., i. 11-17; m. 3. 22; vi, 8.

De plus, la foi, appuyée sur la force du témoignage, est l'antithèse de la vision ou connaissance immédiate : «Nous marchons par la foi et non par la vue (la vision). » Il Cor., v. 7. L'acte intellectuel de la foi est donc une *connaissance par intermédiaire*. L'adhésion aux vérités chrétiennes n'est pas imposée par

l'évidence de l'objet : elle résulte de la valeur du témoignage. Par suite, elle comporte un acte de volonté; il y a une « obéissance » à la foi, Boni., i. 5; x. 16; xvr. 26; cf. Hom., xv, 18; Il Cor., x. 5; Boni., x, 3, 30, 31. La foi suppose donc le désir ou la volonté d'adhérer au christianisme et, par conséquent, l'espérance du pardon avec un commencement d'amour de Dieu.

L'objet de la foi c'est le contenu île la prédication en général. Il Thess., n, 12-13; I Cor., xv, 1-2; Boni., i. 16-17; x, 18; Phil., 1, 27. Spécialement, cet objet est *Dieu et le Christ* : Dieu est fidèle, tout-puissant, il tient ses promesses. I Thess., i. 8-20; Gai., ni, 6; Il Cor., i, 9; Boni., ni, 25; iv, 3, 5, 17-25; vi, 28; îx, 33; x, 8, 9; Col., n, 12; Il Cor., v, 19. Jésus est le Messie, il est le Fils de Dieu, il a été crucifié, il est ressuscité, il est le Christ glorifié, il est la cause de notre salut. I Thess., iv, 11; GaL, n, 20; I Cor., xv, 1-11, 11, 17; Bom., x. 8. 9.

Lorsque l'objet de la foi est une chose à obtenir, la foi concrète comporte la confiance, I Tim., i, 16; Boni., iv, 5, 21; cf. Il Tim., i. 1-2; mais elle suppose toujours que Dieu est véridique et fidèle; le contraire serait une impossibilité psychologique.

En somme, la foi chez saint Paul est décrite d'une façon concrète : elle désigne l'adhésion au christianisme dans le but d'obtenir les biens offerts par Dieu dans U; Christ. Elle se distingue ainsi de la foi chez saint Jacques, simple assentiment de l'intelligence, et qui reste théorique et stérile s'il n'est accompagné de la charité. Cf. Jac., n, 17, 19.

Enfin, la foi chez saint Paul est non seulement un acte ou ensemble d'actes, elle est un état ou *habitus*; c'est un principe de vie : « Ce que je vis maintenant dans la chair (c'est-à-dire en cette vie) je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. » Gai., n, 20; cf. Il Cor., xi», 5. Il y a donc une « vie de la foi ». Ainsi la foi demeure comme une *condition primordiale* du salut : il faut demeurer ferme, persévérer dans la foi. I Cor., xvi, 13; Il Cor., i, 21; Bom., x, 20, cf. 11-17; Col., i, 23; n, 7; I Tim., n, 15.

La foi est principe d'espérance par l'Esprit : « C'est de la foi, par l'Esprit, que nous attendons l'espérance de la justice (l'objet de l'espérance, assuré par la justice). » Gai., v, 5. Elle est « agissante par la charité », *ibid.*, 6. La foi n'est point la charité, ni même le principe de la charité; mais elle est le fondement de la vie chrétienne dans l'homme justifié. Sans la charité, son action serait nulle dans l'ordre du salut; cf. Jac., n, 11-26; de même que la charité ne saurait exister sans elle, puisqu'elle est le fruit de la justification qui dépend elle-même de la foi. Cf. Bom., v, 5; I Thess., i, 3; Col., i, 1, 5. D'ailleurs, la charité est supérieure à la foi ainsi qu'aux autres vertus; cf. I Cor., xm. La foi demeure en cette vie, I Cor., xm, 13, mais doit faire place à la vision ou connaissance directe, dans l'autre vie. I Cor., xm. 12; Il Cor., v, 7.

2. Quel est exactement le rôle de la foi dans l'acquisition de la justice? La foi, tout en étant le résultat de la prédication, Bom., x. 11-21, est un don de Dieu, un effet de la prédestination et de la vocation. Les fidèles sont des « appelés » et même, en un sens, des « élus », cf. I Thess., iv, 1-5; Il Thess., n, 13; m, 2; Bom., vm, 28-30; I Cor., n. 1-5. De plus, l'action divine est nécessaire non seulement à l'acquisition de la foi, mais encore à sa conservation et à son développement. Eph., t, 17-19.

La foi n'est donc pas uniquement le fruit de l'activité personnelle de l'homme; néanmoins, c'est la part de l'homme dans l'acquisition de la justice.

Or, les Juifs regardaient la justice d'Abraham — qui, d'après eux, avait commencé à servir Dieu à l'âge de trois ans — comme ayant été parfaite grâce à la

circconcision et à l'observation anticipée de la Loi. En outre, ils regardaient sa foi comme constituant un mérite. Saint Paul leur montre que la justice du patriarche lui vient de sa foi sans la circoncision ni l'accomplissement des œuvres de la Loi. Sur ce point, son explication de la Genèse revêt presque le caractère d'une controverse avec les Juifs.

De plus, il existait une sorte de contrat entre Dieu et les Juifs. Ceux-ci étaient comme des ouvriers gagnant leur salaire. S'ils observaient bien la Loi, ils acquerraient la justice : Dieu leur devait la justification et l'héritage promis. Bom., iv, 1.

Or, pour saint Paul, la Loi donnait lieu à des « transgressions » et provoquait la colère; la justification et le jugement de justification ne pouvaient donc être le salaire des œuvres de la Loi. Ils sont des dons gratuits que Dieu a voulu donner à la foi. Ainsi, *ta foi s'oppose à la Loi comme le régime de la gratuité à celui du salaire*. La foi tient lieu des œuvres; mais elle n'est pas une « œuvre ». Elle en diffère en ce qu'elle ne donne pas un titre à la justice. Par les œuvres, la justice eût été acquise; par la foi, elle est *donnée, accordée*.

Cependant, la justice vient de la foi, iv. πιστεω, mais non comme d'une œuvre qui la mérite. Bom., m, 26. Pourtant, la foi est plus qu'une simple condition; elle est une *disposition de l'âme*; elle est cause en quelque manière et source de la justice.

De plus, la justice est accordée *par le moyen de la foi*, διὰ πιστεω. Bom., m, 22, 30; ix, 20. L'homme reçoit la justice *par la foi*. πιστει, Bom., m, 28. Bien que l'on ne puisse pas toujours distinguer une nuance de sens entre ἐκ πιστεω, διὰ πιστεω et πιστει, le simple datif semble marquer une causalité véritable : l'homme, *par la foi*, je ne dis pas *mérite*, mais *obtient* la justice. Cf. Bom., iv. 20; v. 2; xi, 20; Phil., i, 27; Il Tim., n, 10.

Le concile de Trente, session vi, c. 7, 8, 9, en disant que l'on n'est pas justifié par la *loi seule*, entend la croyance, l'acte purement ou formellement intellectuel, cf. Jac., n. 17, ou encore la pure conviction d'être en grâce avec Dieu, au sens luthérien; Il ne veut point parler des dispositions et de la préparation que comporte la *loi concrète* et agissante. Au contraire, il est d'accord avec saint Paul pour regarder ces dispositions et cette préparation comme des facteurs de la justification première. Sa notion de la foi qui justifie ne s'oppose donc point à celle de saint Paul.

Le rôle de la foi dans la justification n'est point indépendant de celui du baptême; car l'homme qui adhère à l'Évangile se soumet aux conditions et aux moyens de salut contenus dans la prédication chrétienne. Il a donc, au moins implicitement, le désir de se soumettre au baptême comme rite purificateur. Ainsi, le baptême est appelé par la foi. Comme rite initiateur il incorpore le fidèle au Christ et consomme la justification; cf. GaL, m, 26-27; I Cor., vi. 11; Rom., v. 1 sq.

Après la justification, la foi demeure à l'état d'*inabilus* et joue le rôle de *fondement de la vie chrétienne*, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

6° *Les fruits de la justification et la vie chrétienne, le rôle du baptême* (Boni., v. 1; vif, 39). — 1. *La réconciliation, la certitude du salut*. Par la justification, l'homme est réconcilié avec Dieu. Il avait encouru sa colère, Eph., n. 3; Col., i. 21; il lui était insoumis, il était son ennemi et marchait hors de la voie du salut. Il est maintenant dans une situation normale à l'égard de Dieu; et cela est le résultat de la mort du Christ. Il a la paix, la joie de se sentir en grâce avec Dieu et d'être dans la voie sûre. Sa vie prend désormais un sens plein et profond par l'espérance d'arriver au salut : il sera sauvé; il échappera à la colère », f. 9; il atteindra la gloire de Dieu t. 2. gloire que Dieu

réserve nux justes et qui est une participation à sa gloire propre.

Le support des épreuves, dans cette condition nouvelle, est un *moti/ d'espérance*, car il permet à l'homme de montrer sa fermeté dans la · grâce dans laquelle il a été établi », f. 2. « Or, l'espérance ne trompe pas », t. 5. Ce n'est point une illusion que l'on risque de voir s'évanouir. Elle repose sur une certitude qui doit soutenir constamment l'homme dans le développement de la vie chrétienne. C'est là un point sur lequel l'Apôtre insiste d'une façon remarquable, non seulement dans Bom., v, 1-11, mais encore dans vni, 18-27; 35-39. Une fois justifié, l'homme doit diriger ses desirs et son activité uniquement vers le *but à atteindre* c'est-à-dire le salut.

Mais l'homme, avec sa faiblesse, est-il assuré de soutenir son effort de vie spirituelle jusqu'au bout? L'Apôtre sent toute cette faiblesse, vm. 20. Pour lui, le salut ne se réalise point d'une façon mécanique, en dehors de l'activité et de l'énergie humaine; mais cette énergie est soutenue et dirigée *par la grâce de Dieu*, et c'est précisément ce qui constitue la garantie de l'espérance chrétienne : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné », t. 5. Ainsi, le don de la justice est accompagné de celui de l'Esprit-Saint qui habite dans l'âme (cf. vm, 9, 11) et dont l'Apôtre exposera plus loin le rôle. Cet Esprit a répandu l'amour de Dieu en nous : il s'agit sans doute de l'amour dont Dieu nous aime, comme le montrent les f. 5 et 8, et non de l'amour de l'homme pour Dieu. Mais cet « amour de Dieu » est un *amour communiqué*, une réalité divine donnée par l'Esprit; l'Apôtre expliquera plus loin cette communication de vie divine. Or, l'amour de Dieu ne saurait être dans l'homme sans qu'il y ait de la part de l'homme un amour réciproque. Cf. Joa. » xiv, 21-23, et i Joa. i. 16.

Cet amour de Dieu s'est manifesté « en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous », y. 8. Si Dieu, en effet, nous a témoigné une telle bonté alors que nous étions ses ennemis, a plus forte raison, maintenant que nous sommes justifiés et réconciliés par la mort de son Fils, nous donnera-t-il le salut « en sa vie », y. 10, c'est-à-dire en nous faisant participer la vie du Christ, en nous faisant vivre de la vie chrétienne par l'action de l'Esprit-Saint. Cette vie sera décrite, Bom. vi-vm. Cf. Joa., m, 16; xv, 1 sq ; xiv, 2t, 23; xvi. 26; i Joa., iv. 16.

2. *L'humanité pécheresse en Adam, mais justifiée et sauvée dans le Christ : le péché originel*, — Après avoir présenté le résultat de la justification sous son aspect intérieur et personnel, afin de donner au chrétien l'assurance du pardon et la joie de se sentir dans le vrai chemin. l'Apôtre expose ce résultat en considérant l'histoire de l'humanité.

La justice est due à un seul homme, Jésus-Christ, *en qui* tous sont devenus justes. Mais, si l'on remonte à l'origine de l'humanité, le péché, lui aussi, est venu d'un seul homme et a atteint tous les hommes. Pour comprendre l'œuvre du second Adam, c'est-à-dire du Christ, il faut donc la comparer à celle du premier, puisqu'elle en est la contre-partie. Solidaires avec Adam pour la faute en vertu de leur descendance, les hommes sont devenus *solidaires avec le Christ pour la justice*, Bom., v, 12-21. Ainsi, d'un côté, l'histoire nous montre une humanité pécheresse à cause de son premier ancêtre qui était en même temps son représentant; d'un autre côté, elle nous offre le Christ comme une source de justice pour une humanité régénérée, solidaire avec son nouveau chef et unie à lui comme à un principe de vie.

L'Apôtre est frappé de l'universalité de la mort.

Or, la mort est le châtement du péché, cf. Hom. vi. 23; i Cor., xv, 56; elle a été introduite dans le monde avec le péché, par « un seul homme », Adam, t. 12 : « tous sont morts *parce que* tous ont péché. » εἰς πάντι ἡμᾶρτον, Vulgate : *in quo omnes peccaverunt* ». Le fait de l'universalité de la mort prouve donc l'universalité du délit et de la culpabilité.

Comment faut-il entendre cette culpabilité universelle cause de la mort? Bessuivait-elle des péchés personnels à chacun? Non, car dans le temps qui a précédé la Loi, il y avait sans doute dans le monde des péchés contre la loi naturelle, mais il n'y avait pas de loi punissant de mort de tels péchés. Or, malgré cela, la mort a régné, même sur ceux qui n'avaient point imité la transgression. d'Adam, c'est-à-dire violé une loi · positive · portant une peine; par conséquent, elle a régné même sur les enfants qui n'avaient point commis de péchés actuels. La mort sera donc le châtement de la première faute, celle d'Adam. En effet, Dieu avait imposé à Adam un commandement *sous peine de mort*. Gen., ii, 17; Sap., ii, 23. C'est la violation de ce commandement par Adam qui est cause de la mort *universelle* à titre de châtement. On doit donc en conclure que tous les hommes ont été coupables en Adam; que « tous ont péché ». t. 12, de quelque manière *en lui*; que tous sont solidaires avec lui dans l'acte de péché. Il s'agit bien, en effet, d'un acte; outre le t. 12. Les textes suivants sont formels : « Par la faute d'un seul, tous sont morts ». t. 15; « la sentence portée contre un seul homme (ou : à raison d'une seule faute) a été une condamnation » (pour l'humanité), t. 16; « par la faute d'un seul la mort a régné du fait d'un seul ». V. 17; « par la faute d'un seul la condamnation a atteint tous les hommes ». t. 18; « par la désobéissance d'un seul tous ont été constitués pécheurs », t. 19.

Ainsi tous les hommes ont participé d'une certaine manière à l'acte d'Adam représentant l'humanité; ils ont été constitués dans *l'état de péché* en vertu de sa désobéissance.

La formule « tous ont péché en Adam, *in quo omnes peccaverunt* (Vulgate) » rend exactement la pensée de l'Apôtre. mais elle n'est point la traduction littérale de εἰς ὃ πάντες ἡμᾶρτον du v. 12. Toutefois, le mot ἡμᾶρτον ne désignant point des péchés personnels (puisque de tels péchés ne méritaient point la mort avant la Loi), ne peut signifier que la solidarité de tous les hommes avec l'acte d'Adam : tous ont péché en lui et avec lui.

L'Apôtre ne s'explique pas davantage ici sur le péché d'origine. Il en parle uniquement pour montrer comment l'acte d'un *seul*, Jésus-Christ, a pu justifier tous les hommes. L'antithèse entre le passé et le présent n'intervient que pour montrer toute la portée de l'œuvre du Christ. L'humanité est justifiée par l'œuvre du Christ, parce qu'elle est solidaire avec lui; comme elle avait été pécheresse à cause de sa solidarité avec Adam.

« Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute », f. 15; car. par le don d'un « seul homme », Jésus Christ, la bonté de Dieu l'emporte sur la faute, le Christ ayant procuré plus de bien que le premier homme n'avait causé de mal, v. 15. En effet, le « don de Dieu » est supérieur au délit : il n'a pas eu seulement pour résultat de *faire disparaître la culpabilité d'origine*; il s'étend aux autres péchés, il entraîne *l'absolution des fautes personnelles*, t. 16, et, de plus, il *donne la justice* intérieure avec la vie de l'Esprit,

En un mot, par l'acte coupable d'un seul, la condamnation pèse sur tous; par l'acte de justice, δικαιώματο, d'un seul, tous obtiennent la justification de vie (qui donne la vie). Par la désobéissance d'un seul

tous sont « constitués . pécheurs; par l'obéissance d'un seul (cf. Phil., n, H : obéissant jusqu'à la mort de la croix), tous seront désormais constitués justes. Le péché a régné *pour la mort*; fa grâce régnera maintenant « par la justice, *pour la vie éternelle*, par Jésus-Christ Notre-Seigneur », t. 21.

Tout ce passage éclaire vivement l'œuvre rédemptrice et salvifique du Christ. Le principe de la solidarité apparaît comme la raison profonde qui a rendu sa mort efficace pour le salut de tous les hommes : l'obéissance du Christ et son mérite est devenu comme le bien de tous.

Il faut rattacher ici les autres passages où saint Paul compare l'œuvre d'Adam à celle du Christ, et d'abord I Cor., xv, 21. 15 : « Puisque c'est par un homme qu'il y a mort, c'est par un homme aussi qu'il y a résurrection des morts. De même, en Christ, qu'en Adam tous meurent, de même aussi dans le Christ tous revivront »... « Le premier homme, Adam, devint âme vivante (être vivant, *psychique*), le second Adam, lui, devint esprit vivifiant. »

Quelle est la pensée de l'Apôtre au t. 21 : la mort vient « par un homme », tous meurent « en Adam »? Faut-il entendre : par la faute d'un homme, par la prévarication d'Adam, tous les hommes sont devenus sujets à la mort? Ou bien : le corps de l'homme, tel qu'il est par le fait de la descendance d'Adam, est actuellement sujet à la mort, abstraction faite de ce qui a pu se passer auparavant? A ne considérer que ce seul texte, il est difficile de répondre; St* ἀνθρώπου pouvant signifier « par l'intermédiaire d'un homme » aussi bien que, « à cause d'un homme ».

D'autre part, au t. 45, l'Apôtre, en présentant Adam comme un « être psychique », par contraste avec le Christ principe de résurrection et de vie spirituelle, parle du corps qu'Adam reçut de Dieu au moment de la création. La mort serait donc toute naturelle à l'homme et, pour l'expliquer, il n'y aurait pas besoin de faire intervenir la faute d'Adam, puisque l'homme aurait été créé ainsi dès l'origine.

Mais, ailleurs, saint Paul affirme très clairement que c'est le péché qui a introduit la mort dans le monde, cf. Rom., v, 12 sq., et il savait que la peine de mort avait été portée contre Adam à cause de sa désobéissance. Cf. I Cor., xi, 3; Sap., n, 23; Apoc., xn, 9; xx, 2. Or, s'il dit que le corps d'Adam, en vertu de sa nature, était mortel, et que par nécessité de nature, nous avons hérité ce corps psychique, il ne veut point se contredire, mais il y a, dans sa pensée, un sous-entendu : le péché d'Adam a ramené l'homme à sa *seule nature*, tandis qu'auparavant il jouissait de *privileges surnaturels* qui lui conféraient l'immortalité, Cf. Gen., iii, 17; Sap., n, 23.

Citons également le passage de l'épître aux Éphésiens : « Par nature φύσει, nous étions enfants de colère, comme les autres ». Eph., n, 3. Ici, l'Apôtre ne paraît point faire allusion directement à la culpabilité d'origine : les Juifs, comme les gentils, sont enfants de colère, car la nature les porte au mal; le texte ne parle pas de l'origine de cette mauvaise nature. Saint Jean Chrysostome l'entend des péchés actuels qui ont mérité la colère. Voir aussi saint Jérôme, *h. I*.

3. *La vie chrétienne : rôle du baptême.* — La justification a opéré la destruction du « vieil homme » et *l'affranchissement du pécheur*. Rom., vi, 1-23. Mort au péché, le chrétien *ne doit plus* vivre en lui. Il a été baptisé dans le Christ », baptisé « dans sa mort », « enseveli avec lui » pour ressusciter comme lui. Il a été uni à lui comme une greffe l'est au tronc », t. 5; il participe à sa vie spirituelle et c'est là un gage de résurrection, puisqu'une fois ressuscité le Christ ne meurt plus t. 9. Tel est l'effet merveilleux du bap-

tême. Ce rite est la *représentation de la mort et de la sépulture du Christ*; et c'est le chrétien lui-même, qui, en se soumettant au rite, vit en quelque sorte ce drame de salut. Rom., vi, 2-6; cf. Gal., iii, 27, cf. 19; Phil., iii, 10; Col., ii, 12-20; m, 1-4; Rom., vi, 5; vin, 9. Il lie sa propre destinée à celle du Christ. En effet, le baptême unit le chrétien au Christ glorieux. Rom., vi, 5. 11. comme « une greffe à l'arbre » pour *vivre de sa vie*. Cf. Gal., iii, 18-20; I Cor., xn, 13, 27; vi, 15; Eph., iv, 3-6; 15-16; Rom., xi, 15, 17; Joa., xv, 1 sq.; I Joa., v, 11, 12. Le baptême est le sceau, σφραγίς, ou la *marque de la justice* dans l'économie de la foi, comme la circoncision l'était dans celle de la Loi. Rom., iv, 11; cf. *Shemoth Kâbba*, 19; J.-J. Wellstein. *Novum Testamentum graecum, in h.* le baptisé est marqué d'un caractère, σφραγισάμενος, qui le fait appartenir au Christ; cf. II Cor., i, 21-22; Eph., i, 13; iv, 30.

Ainsi, le baptême n'est pas un pur symbole de la justification ou de la purification. Il a un rôle, une efficacité dans l'acquisition de la justice. Cependant, il n'opère point à la façon d'un rite magique, d'une manière nécessaire et absolue; car c'est l'Esprit-Saint qui agit par le rite, et le rite vient du Christ lui-même. A la différence des actions magiques, c'est un rite efficace produisant un effet surnaturel *d'ordre moral*, et exigeant *la foi à titre de disposition*. D'ailleurs, le fidèle n'arrive au salut qu'en exerçant lui-même sa propre activité sous l'influence de l'Esprit-Saint. Les exhortations qui commencent au c. vi, f. 12, et se poursuivent, mêlées à l'exposé de la doctrine, jusqu'à la fin du c. viii, le montrent suffisamment.

Sans doute, la signification première du baptême est celle d'un bain purificateur. I Cor., vi, 11; Eph., v, 26; Tit., iii, 5. Mais son symbolisme mystique, qui consiste à traduire en acte, dans la personne de l'initié, la mort et la résurrection du Christ, n'est point une création de l'Apôtre. Ce symbolisme était connu des fidèles, le texte Rom., vi, 3, ne laisse aucun doute : « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ-Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés »? Les fidèles de Rome savaient donc déjà que le baptême était un rite d'initiation et ils ne l'avaient point appris par saint Paul. Ils savaient également que l'Esprit opère dans le baptême. L'union au Christ est l'action de l'Esprit par le sacrement étaient donc deux données traditionnelles que l'Apôtre ne fait que développer en les harmonisant avec sa doctrine sur la foi.

Affranchi du péché, le fidèle l'est aussi *de la Loi*. La Loi en elle-même était bonne; si elle a fait commettre des fautes, c'est parce que l'homme était « chair et sang, vendu à l'esclavage du péché ». Rom., vi, 14. Le « péché », comme un tyran, habitait en lui. D'un côté, la chair est l'esclave du péché, d'un autre côté « l'homme intérieur », ou la raison, t. 22, 23, 25, aspire au bien, mais d'une volonté qui n'a pas la force de le réaliser. L'Apôtre traduit cette détresse de l'humanité en s'écriant : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » t. 24; mais aussitôt il indique le remède : Pour ceux qui sont « dans le Christ Jésus », il n'y a aucune condamnation. « La loi de l'Esprit de vie, dans le Christ-Jésus, m'a délivré de la loi du péché et de la mort. » Rom., viii, 1-2. Pour délivrer l'homme de la Loi et de la chair, Dieu a envoyé son « propre Fils, dans la ressemblance de la chair du péché et à cause du péché; il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice demandée par la Loi soit accomplie en nous qui ne vivons pas selon la chair, mais selon l'esprit », t. 3-4. En d'autres termes, par l'incarnation, le Fils de Dieu a pris une chair *sans péché*, mais semblable pour le reste à la chair de péché, il est venu à cause du péché, pour le condamner, pour supprimer

son empire. Dès son incarnation, il a affirmé sa victoire en prenant cette chair sans péché »; mais il a triomphé du péché *en faveur des hommes** par son œuvre rédemptrice. Il a été substitué, pour le chrétien, la loi de l'Esprit de vie * à la loi du péché et de la mort ».

Ainsi, le chrétien n'est *plus dans la chair, mais dans l'Esprit*; il ne vit plus de la vie de la chair, mais de la vie de l'Esprit. Son esprit, ainsi renouvelé par l'action divine, est le siège d'une nouvelle vie qui rejaillit sur tout son être. Mais tout cela se réalise à une condition, c'est (pic l'Esprit de Dieu « habite » dans le fidèle, r. 9; que celui-ci possède l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint, qui vient dans l'âme par l'union au Christ.

Le chrétien Justifié risquerait encore de suivre la voie de la chair, décrite t. 5-8; cf. Gal., v, 18-21; mais, dans ce cas, il ne pourrait plaire à Dieu; l'Esprit-Saint n'habiterait plus en lui; il n'appartiendrait pas au Christ, f. 9. Sa seule voie est celle de l'Esprit avec ses merveilleux aboutissants; cf. Gai., v, 22-26.

C'est d'abord la *garantie de la résurrection* : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en nous, celui qui a ressuscité Jésus des morts vivifiera également nos corps mortels par son Esprit qui habite en nous. » vm. 11. Puis c'est la qualité de *filis de Dieu, d'héritiers de Dieu* et de *cohéritiers du Christ*, dans sa gloire; à condition, toutefois, de participer à ses souffrances. vnt, 11-17.

Telle est l'espérance qui doit soutenir constamment le chrétien, car « les souffrances du temps présent ne sont point en proportion avec la gloire qui doit être manifestée en nous »; rien ne doit être jugé trop pénible de ce qui nous permet d'arriver à la gloire; cf. II Cor., iv, 17.

Cette gloire, la création y aspire; nous l'attendons en gémissant; l'Esprit en est le gage, car il prie en nous et pour nous. D'ailleurs, ceux que Dieu a *connus d'avance*, il les a aussi prédestinés « à être conformes à l'image de son Fils; or, ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés ». f. 29-30. Le plan divin revêt ainsi un *caractère de certitude* qui est bien fait pour soutenir l'espérance. D'ailleurs, l'espérance est ferme car elle est fondée sur la rédemption : rien ne pourra arracher le chrétien à l'amour de Dieu, dans le Christ-Jésus, vin, 31-39.

Dans les c. vi-vm de l'épître aux Romains, on remarque une alternance constante d'exposé doctrinal et d'exhortation. Ce procédé, habituel dans saint Paul, est peut-être encore plus frappant ici. En effet, le but de l'Apôtre est avant tout de promouvoir la vie chrétienne. C'est la vie que l'homme ne pouvait réaliser en dehors du Christ, il la vit maintenant par l'Esprit. s'il est justifié, s'il est « dans le Christ ».

Ce que l'on appelle à juste titre la *mystique* de saint Paul, bien que le mot *μυστικὸν* et l'expression *τὰ μυστικά* ne se rencontrent jamais dans les épîtres (on trouve seulement une fois le verbe *μυσιοῦμαι*, Phil., iv, 12, et 21 fois le mot *μυστήριον*, mais non dans le sens de rite d'initiation), n'est pas l'exposé abstrait d'une doctrine. C'est un *programme de vie religieuse et morale sous l'influence de l'action surnaturelle de Dieu*; mais dont l'exécution dépend aussi de la volonté de l'homme. Là rien de magique ni de mécanique; l'élément moral est au premier plan. La « chair » est vaincue, mais non entièrement supprimée. Elle peut donc s'opposer encore à l'esprit; mais, après la justification, l'homme est dans d'excellentes conditions pour soutenir la lutte : il n'a qu'à *suivre l'impulsion* de l'Esprit-Saint et se laisser conduire par lui.

Etre uni au Christ; suivre l'Esprit de Dieu éclairant et transformant l'esprit de l'homme; vivre d'une vie

spirituelle et divine; éviter les « tendances de la chair, hostiles à Dieu », cf. Gai., v, 20-21; se soumettre à sa volonté pour lui plaire et s'assurer ainsi une vie future surnaturelle, analogue à celle du Christ ressuscité : l'on n'a rien pensé dans toute l'antiquité ayant une si haute portée morale. On chercherait vainement (Lins les « mystères » du paganisme, une pareille force capable de transformer l'homme, de l'élever au-dessus de lui-même, de l'établir dans une sphère de paix et de satisfaction morale, de lui communiquer enfin une énergie capable de diriger toute sa vie vers une fin supérieure à sa nature.

A la bibliographie de l'article *Justification* (*La doctrine de saint Paul*), t. vm, col. 2076, ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques*. — J. Wieser, *Pauli apostoli doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874; Al. Schafer, *Erklärung des Briefs an die Römer*, Münster-en-W., 1891; H. Comely, *Commentarius in S. Pauli apost. epistolam ad Romanos*, Paris, 1896; B. Barlmann, *St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung*, dans *Biblische Studien*, t. n.fasc. 1. Fribourg-en-B., 1897; A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und der Johanneischen Theologie*, Fribourg-en-B., 1903; E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, LxMivain, 1908, abondante bibliographie; article *Humains* (*Épître aux*), dans le *Dictionnaire de la Bible*. t. v, col. 1162-1176, Paris, 1912; M.-J. Luigrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, 1922; J. Sickenberger, *An die Römer*, dans *Die heilige Schrift des A. T.* Bonn. 1921; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, dans *Neu-LAhandlungen*, t. xm, fasc. 1-2, Münster-en-W., 1920; A.-W. Wickenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Münster-en-W., 1928; A. d'Alès et J. Coppin*, article *Baptême*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, Paris*, 1928, abondante bibliographie.

2° *Von catholiques*. — B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das A. T.*, 9. Bd., Göttingue, 1899; Lipsius, *An die Römer*, dans *Hand-Kommentar zum N. T.* de H.-J. Holtzmann, Fribourg-en-Brisgau, 1892; A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesus*, Marbourg, 1892; IL-F. Ntegtn, *Der Schriftbegriff für die evangelische Rechtfertigungslehre*, AlaWe, 1901; E. von Dobschütz, *Sakrament und Symbol in der Christentum*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. Lxxvm. 190.», p. 1 sq.; IL Lietzinann, *An die Römer*, dans *Handbitch zum N. T.*, Tübingue, 1906. 1928; W. Sunday et A.-C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, dans *International critical commentary*, 2. cd., Édinburgh, 1908; A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, dans *Schriften des A. T.* de J. Weiss, Göttingue. 1903; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig. 1910, 1923; Heitinüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingue, 1911; E. Kuhl, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1913.

VHI. Les *épîtres de la captivité* : la personne et la dignité du Christ. SON RÔLE DANS LA CRÉATION et dans l'Église. — 1° Le Christ Jésus « en la forme de Dieu ». 2° Le Christ « image de Dieu ». « premier-né de toute creature ». agent de création, lien des êtres. 3° La « connaissance » de Dieu et la conception du salut. 4° Le Christ « tête de l'Église »; le « plérôn ». 5° Le « mystère » du Christ.

Les épîtres de la captivité n'ont point le même caractère que les grandes épîtres. Elles s'adressent à des milieux différents et répondent à des besoins nouveaux. Avec elles, la révélation chrétienne reçoit sur plus d'un point des précisions, ou s'enrichit de notions nouvelles principalement sur la christologie et la notion de l'Église, corps mystique du Christ.

Dans l'épître aux Philippiens, saint Paul présente le Christ avec les prérogatives de la nature divine. Appartenant à cette nature divine, il a fait un abandon momentané de sa dignité, par son incarnation et sa mort. Mais, en retour, il a été élevé au plus haut des deux; il domine les « êtres supraterrains, terrestres et infernaux » et il a reçu un nom incommunicable.

celui de Seigneur. D'ailleurs, tout cela est dit, non pour exposer une spéculation théologique ou philosophique, mais pour donner aux fidèles le plus grand exemple d'abnégation et d'abaissement que l'on puisse concevoir.

D'un autre côté, à Colosses, les tendances judéo-phrygiennes avaient pénétré dans l'Église et menaçaient d'affaiblir le sens chrétien en rabaisant la dignité du Christ, seul médiateur et seul auteur du salut. À ces tendances, l'Apôtre oppose, dans l'épître aux Colossiens, la véritable notion de la vie chrétienne, fondée sur une idée exacte des rapports du Christ avec Dieu, avec l'univers et avec l'Église. Les philosophes cherchaient à pénétrer le plus possible les mystères de la divinité invisible : saint Paul leur propose Jésus-Christ, personnage historique et visible, comme l'image qui représente et fait connaître le Dieu Invisible. Ils spéculaient sur les « puissances », regardées comme des agents de la création. Saint Paul montre (pie ce rôle appartient à Jésus-Christ. Ils se figuraient des êtres célestes, des Intermédiaires mettant l'homme en communication avec le Dieu invisible et inaccessible; saint Paul réserve à Jésus-Christ seul ce rôle de « médiateur » entre Dieu et les hommes. Les Colossiens étaient portés à se soumettre aux « puissances célestes », à faire dépendre d'elles leur perfection religieuse et leur salut; l'Apôtre montre que le Christ a tout racheté : il a arraché le monde à l'esclavage du péché et des puissances même. Il les domine et siège au plus haut des deux. Sa mort et sa résurrection ont seules l'efficacité que l'on cherche ailleurs, lui seul se trouve donc le vrai principe de sanctification et de vie chrétienne. Dans le mystère du Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ». Col., ir. 2-3.

Ainsi toute la pensée de l'Apôtre se concentre en quelque sorte sur la personne du Christ, sa nature et sa dignité. L'épître aux Philippiens et l'épître aux Colossiens, parcourant une nouvelle étape de la révélation, nous conduisent tout près de l'épître aux Hébreux et du prologue du quatrième évangile.

De son côté, l'épître aux Éphésiens offre des analogies avec l'épître aux Romains, en ce qu'elle donne, elle aussi, un exposé d'ensemble du plan divin; mais cet exposé est conçu principalement du point de vue christologique. Arrivé au terme de son apostolat, l'Apôtre considère la tâche accomplie : l'empire est évangélisé; les Églises sont établies et affermies; Jésus-Christ, ressuscité et glorieux est leur principe de vie et leur lien, après avoir été leur sauveur. Il maintient l'unité de l'Église et en assure la durée. Eph., ni, 20-21. Auteur du salut, il est le chef de l'Église, comme de toutes choses. Eph., i. 10;

1° *Le Christ Jésus, « en la forme de Dieu », a pris la forme de serviteur*. C'est pourquoi il est devenu « Seigneur » glorieux et tout-puissant, par sa mort et sa résurrection. Phil., n, 5-11.

Il y avait, dans l'Église de Philippiens, des rivalités de personnes. C'est pourquoi l'Apôtre exhorte les fidèles à l'oubli de soi-même : chacun doit regarder les autres comme au-dessus de soi et avoir égard à leurs intérêts non aux siens propres, n. 1-1. Comme modèle d'abnégation, il propose le Christ, qu'il montre successivement dans *sa préexistence*, dans *sa vie mortelle* et dans *sa vie glorieuse*, n, 5-11. Ce texte a une portée christologique considérable et, de plus, il suppose que les fidèles connaissaient déjà cette doctrine; sinon l'exhortation n'aurait eu aucune efficacité.

Le Christ Jésus existait dans la forme de Dieu, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχων », t. 5, c'est-à-dire en nature ou en essence divine; comme plus loin « en forme de serviteur » signifiera la nature humaine. C'est ainsi que l'ont entendu les Pères grecs et la plupart des

anciens commentateurs : θεὸς γὰρ ὢν καὶ φύσει θεός, Théodore!, /i. 7.

Ce passage de l'épître a été invoqué contre les ariens. Plusieurs commentateurs modernes entendent par « forme », la manière d'être ou d'exister, la condition. Même ainsi entendu, le texte csl encore l'expression de la dignité et, par suite, de la nature divine.

Or, dans cet état, au moment de l'incarnation, le Christ « n'a pas regardé l'égalité à Dieu comme un avantage auquel on s'attache jalousement, οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ », f. 6, mais il s'est anéanti en prenant la forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes, reconnu comme homme par son extérieur ». Théodore! explique : τὴν προ τῷ Πατέρᾳ ἰσότητά ἐχων, οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε.

Étant égal à Dieu, il n'a pas regardé sa divinité comme incompatible avec l'incarnation. Il s'est anéanti, ἐκένωσεν, non au sens métaphysique ou gnostique, mais par l'incarnation. C'est uniquement en s'incarnant que le Verbe fait chair a quitté, par sa vie terrestre, *in natura assumpta*, la condition de la vie divine. Tout cela, il l'a fait en faveur de l'homme et a donné ainsi le plus grand exemple d'abnégation. Il est donc le modèle des chrétiens et il leur enseigne les sentiments dont ils doivent être animés.

Devenant *semblable* aux hommes » marque la *similitude de nature*, cf. Hom., vin, 3. Cependant, Jésus n'était pas seulement homme, mais il agissait extérieurement comme un homme, ne s'en distinguant en rien par la nature ou la condition de « serviteur », *in exteriori conversatione, quia esuriit ut homo, fatigatus fuit et hujusmodi*. S. Thomas, *h. t.* Cf. Hom., i. 3; Heb., iv. 11-15.

Le fait de l'incarnation est déjà une grande leçon : se faire serviteur alors qu'on est le maître. Mais, après avoir accepté volontairement cette condition de serviteur, obéir et se soumettre à la volonté du maître est un autre aspect de l'abnégation. Or, le Christ s'est abaissé lui-même en se faisant *obéissant jusqu'à la mort*, et la mort de la croix », f. 8. La mort sur la croix a donc été un acte suprême d'obéissance; elle entraine dans le rôle du « serviteur ». Saint Paul ne dit rien ici sur la valeur expiatoire de cette mort, si ce n'est qu'elle fut acceptée par obéissance.

Or, cette obéissance poussée jusqu'à ses dernières limites a été pour le Christ le principe de son exaltation. En retour, Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom au-dessus de tout nom », c'est-à-dire auquel csl attachée *une autorité qui domine* tous les êtres, *supraterrestres, terrestres et infernaux*. Ce nom incommunicable est celui de Jésus, t. 10, mais à titre de Seigneur, t. 11. C'est pourquoi toute langue doit confesser, à la gloire de Dieu le Père, que *Jésus-Christ est Seigneur*. Sur les souffrances du Christ, principe de son exaltation, cf. Luc., xxiv, 26; Heb., n, 9; cf. Is., lvi. 11-12; Apoc., v. 12; Eph., i, 21.

Les anciens exégètes ont cru (pie cette doctrine sur la préexistence du Christ était en opposition avec celle des épîtres antérieures, notamment avec le passage I Cor., xv, 17-19, où saint Paul enseignerait la préexistence du Christ à titre « d'homme céleste, ἀνθρωπὸς ἐπουράνιος ». homme idéal, antérieur à la mission terrestre de Jésus.

Mais il est clair qu'il y a là une équivoque sur le mot ἐπουράνιος. Ce terme ne signifie nullement le Christ préexistant, mais bien le Christ ressuscité, élevé au ciel avec son humanité glorifiée. Cf. I Cor., xv, 17-19; Eph., iv, 8; Phil., il, 9; m, 20-21. Il se rapprocherait plutôt, sans lui être strictement parallèle, du passage de Philon. *Dr spec, legibus*, i, 116.

D'autres, à la suite de Baur ont pensé que la mention du Christ préexistant supposait chez les lecteurs la connaissance des spéculations gnostiques. La *Sophia*,

le dernier des éons, pour avoir cherché à atteindre la connaissance de ΓηηιM <iô.w/ur, était tombée du *plé: râme* (lu plénitude) dans le *kénôme* (In vacuité), A ce trait d'ambition, routeur de l'épllle aurait voulu opposer l'abnégation du Christ, qui s'est abaissé lui-même. Ainsi, le passage ne pourrait guère dater que du n^e siècle.

Un tel rapprochement est assez fragile. Le verbe ἐκένωσεν n'a point dans saint Paul une portée métaphysique ; il ne fait allusion à aucune spéculation sur le Christ préexistant. Il exprime simplement un exemple d'abnégation; cet exemple, le Christ l'a donné, non *dans son existence (intérieure, mais dans son incarnation* : se dépouillant des prérogatives que lui conférerait son égalité divine, il a pris la forme de serviteur et est devenu semblable aux hommes. C'est en prenant la nature humaine qu'il a donné un tel exemple, el non en gardant une attitude soumise — comme celle d'un inférieur — à l'égard de Dieu, au temps de sa préexistence.

Toutefois, certains critiques, s'écartant de la tradition des anciens commentateurs grecs, cf. Lightfoot, *Epistle to the Philippians, h. I.*, l'expliquent ainsi :

Le Christ n'a pas regardé l'égalité à Dieu comme une chose à s'approprier; au contraire, il s'est dépouillé lui-même... · Ainsi, d'un côté, il n'aurait point voulu s'élever jusqu'à l'égalité divine; d'un autre côté, il se serait abaissé au-dessous de sa propre dignité. Ccttc explication subordinaticnnc se rencontre déjà dans Novation. *De Trinitate liber*, xxn (al. xvn) : *Quamvis enim se ex Deo Patre Deum esse meminisset, numquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit... Inde denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis post ipsam pnrterea resurrectionem, omnem Patri in omnibus rebus obedientiam prostitit. P. £., I. m, col. 930.*

Contre ccttc interprétation on doit faire observer : l'expression « *étant* dans la forme de Dieu ». c'est-à-dire dans la nature ou la condition divine, s'oppose à ce (pic l'on regarde le Christ comme inférieur à Dieu. On ne peut donc dire qu'il a donné un exemple en n'ayant pas l'ambition de s'égaliser à Dieu. Son exemple consiste *uniquement dans son abaissement* par l'incarnation : d'un côté, la condition divine, l'égalité à Dieu; d'un autre côté, la condition de serviteur; les deux états s'opposent rigoureusement ; ιαυτον ἐκένωσεν est l'explication de οὐχ ἀρπαγμόν ἡγήσατο.

L'idée du Christ préexistant, si nettement affirmée ici. n'est point une doctrine nouvelle. On la trouve déjà plus ou moins énoncée dans les épîtres antérieures; cf. I Cor., x, 1; Gai., iv, 1; Bom., i, 3-1; vin. 3; II Cor., vm, 9 : alors qu'il était riche il est devenu pauvre; I Cor., vin, 6 : il a joué un rôle dans la création. cf. Col., i, 16.

De même, les deux natures apparaissent dans Gai. iv, 1; Boni., i, 3-1 (sa nature humaine, V. 3, et sa nature divine, spirituelle, f. I); Boni., vm,3, el Boni., rx, 5, Cf. II Cor., xm. 11-13 (formule trlnitalrc). Enfin, dés le commencement. l'Apôtre connaît le Christ dans sa vie glorieuse et Immortelle. I Cor., xv. t; II Thess., i, 7; Boni., i. 1; Gai., il, 20. Ce point conditionne toute la doctrine de la vie spirituelle cl du salut.

2° *Le Christ est · Pimage du Dieu invisible* ■ ; le « *premier-né de toute créature* · ; *l'agent de la création: le lien des êtres* (Col., i, 15-17). - Pour comprendre la christologie de l'épître aux Colossiens, il faut se rappeler que l'Apôtre oppose aux spéculations judéophrygiennes la véritable notion de la personne du Christ et de son œuvre.

Les docteurs ou les philosophes cherchaient, dans leurs spéculations, à pénétrer les secrets de la divinité invisible. Saint Paul leur montre que Jésus-Christ, personnage historique et visible, est l'image du Dieu

invisible. Ils spéculaient sur les « puissances » agents de création, saint Paul leur enseigne que cc rôle revient au Christ.

• Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature (génit. de comparaison : né ou engendré avant toute créature); car. en lui, tout fut créé, dans les deux et sur la terre, les choses visibles et les choses Invisibles : trônes, dominations, principautés, puissances; tout a été créé par lui et pour lui. Lui. il est avant toutes choses (cf. Joa.. vm. 58) et tout subsiste en lui. » Col., i. 15-17.

Dans ces trois versets, est-il question du Christ ou du Verbe avant l'incarnation, du Λιγο άσαρκο (l'expression n'est pas dans saint Paul), et dans les t. 18-20 s'agit-il du Verbe incarné. Λόγο άσαρκο ? Il est difficile de répondre. Saint Pau) parle du Christ dans son état actuel, έστιν; donc du Verbe incarné et du Christ glorieux. Mais ce qui était vrai du Verbe avant l'incarnation, l'est encore après : si. dans sa préexistence, il était l'image de Dieu, il n'a pas cessé de l'être; seulement, en s'incarnant, *il a mani/este Dieu par son enseignement et ses miracles*. Cela nous met sur la voie pour entendre correctement le mot « image ».

L'image, εικόν (cf. Matth.. xxn. 20) est plus que la simple ressemblance, ομοιωμα, ou représentation. L'image est une réalité qui reproduit un modèle ou un archétype. Dans Heb., x, 1. εικόν s'oppose à σκια : La Loi, en effet, n'ayant qu'une ombre des biens à venir, et non l'image même des choses... » L'image n'est donc pas seulement d'ordre représentatif; elle est une réalité en soi.

Ici, dans Col., i. 15, il s'agit d'une *image parfaite*, comme le montre le v. 19 : « En lui habite toute la plénitude de la divinité · : il s'agit de l'image vivante d'un être vivant, image reproduisant les caractères essentiels de son modèle. Cf. S. Grégoire de Nazianzc. sermon Περὶ Υἱου, P G., t. xxxvi, col. 129.

Ailleurs, saint Paul emploie le mot · image » en des sens divers : I Cor., xv. 19 : · De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons aussi l'image de l'homme céleste »; c'est-à-dire.... à la résurrection, nous serons transformés à la ressemblance du Christ glorieux. Hom., vm, 29 : « Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, nftn que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. » Il s'agit, là encore, de In vie glorieuse du Christ qui doit être communiquée aux élus. Col., m, 10 : · L'homme nouveau se renouvelle sans cesse selon la science parfaite, à l'image de celui qui l'a créé. · Cf. Gen., i. 26. 28. La perfection de l'homme nouveau consiste à réaliser la ressemblance avec Dieu.

Or, dans aucun de ces passages, l'homme n'est dit ■ l'image (réalité) » du Christ ou de Dieu. Autre chose en effet est d'être · à l'image ». selon l'image, et d'être « l'image même ». Le mol « image » est donc appliqué au Christ d'une façon toute spéciale : celui-ci reproduit les caractères mêmes de la divinité. Cf. Heb.. i. 3, où le Christ est le « rayonnement de la gloire » et · l'empreinte de la substance ». Toutefois, en disant que le Christ est l'image du Dieu *invisible*, l'Apôtre suppose <pie cette image doit être de quelque façon visible pour les hommes, sinon elle ne le représenterait pas effectivement pour nous; elle ne le rendrait pas visible ou intelligible. D'après Bom., i, 20, « l'être invisible de Dieu est saisi par l'intelligence, au moyen des créatures »; ici le Christ est la manifestation *visible* du Dieu invisible. C'est pourquoi nous devons conclure qu'il s'agit du Verbe incarné, non seulement reproduisant en lui-même le caractère essentiel de la divinité, mais le manifestant, le *faisant connaître* aux hommes, par sa vie et son enseignement. Tout cela n'est pas exprimé ici *vi verborum*, tandis que dans le

quatrième évangile, c'est une idée courante : le Fils manifeste le Père; en voyant le Fils on voit le Père.

On peut objecter à cette explication, avec saint Jean Chrysostomc, que, si l'archétype est de nature invisible, l'image doit être de même nature, par conséquent également invisible, sinon elle ne reproduirait pas exactement son archétype : Οὐκοῦν εἰ ἐκείνο ἀόρατο , καὶ αβτη ομοίω ἀόρατο , ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἰκὼν εἶη, *Hom. III in epist. nd Col., P. G.*, t. i.xn, col. 3IX.

A celte objection, on doit répondre par une distinction. Être invisible est vrai du Verbe avant l'incarnation, mais ne l'est plus après l'incarnation. La personne du Verbe incarné est réellement visible, quoique sa nature demeure invisible. Or, saint Paul parle du Verbe incarné, de Jésus-Christ. C'est le mystère de l'union des deux natures cn une seule personne. Cf. Joa., i, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu, mais le l ils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là l'a fait connaître (l'a manifesté). * Cf. Joa., xiv, 5 sq., ct surtout 9.

On peut rapprocher la doctrine dc saint Paul de celle dc Philon. La philosophie alexandrine enseignait que l'on connaît Dieu parle Λόγο ; qui lui-même est invisible d une manière directe. Philon, *De mundi opificio*, 21-25, appelle image, εἰκόνα, dc Dieu, l'invisible el intelligible Logos divin; pour lui le κόσμος νοητό est synonyme de Λόγο . *Ibid.*

Saint Paul ne parle ni dc Λόγο , ni d'image invisible. Il laisse entendre, au contraire, que le *Christ glorieux* est, lui, la véritable image de Dieu. La philosophie ne lui fournit pas sa doctrine, car cette doctrine est déjà acquise; mais elle lui Offre des termes dont il précise le sens en les appliquant au Christ.

Les autres passages dc Philon offrant des analogies avec ln doctrine de saint Paul appellent les mêmes observations : · Le Logos, par lequel, δι' οὗ, le monde entier, σόμπα ὁ κόσμος , a été fait, ἐδημιουργεῖτο (*conditus est, fabricatus est*), est l'image dc Dieu. « *De spec, legibus*. î, XL De même que ceux qui, ne pouvant voir le soleil lui-même, voient l'éclat qui émane dc lui, τὴν ἀνΟήλιον ἀύγην; ainsi ils atteignent par l'intellect, κατανοοῦσι, l'image de Dieu, son ange le Λόγο , comme Dieu même. » *Dc somniis*, t. 239.

Image de Dieu, le Christ est aussi - *premier-né* de toute créature ».

Le mot · premier-né · se retrouve dans Heb., t, 6 : «Il a introduit le premier-né sur terre, τὸν πρωτότοκον.» Dans l'Ancien Testament, le terme « premier-né » esl appliqué à Israël. Nous lisons dans le Ps. i.xxxix, 28 :

Il m'invoquera (cn disant) : Tu es mon Père,
mon Dieu, ct le rocher dc mon salut.
Et moi je fend dc lui le *premier-né*,
le plus élevé des rois dc ln terre.

Il s'agit du peuple d'Israël (cf. f. 16), mais personuîle dans son roi, son Christ, t. 39, 31, dc la dynastie dc David, t. 4-5. Le passage esl regardé comme messianique par les Juifs. Cf. rabbi Nathan, dans *She-th Habba*, 19. fol 118. l

Dans Ex., îv, 22, Israël est appelé « le fils », · le premier-né » de Dieu, c'est-à-dire peuple consacré à Dieu, choisi par lui. objet de sa sollicitude ct dc ses faveurs.

Dans Jérémie, xxxi, 9, Dieu dit :

J'ai été un père pour Israël,
ct Éphraïm est mon premier-né.

Le tenue « premier-né » pouvait donc convenir au Messie, comme au représentant le plus élevé, le plus qualifié du peuple dc Dieu. .Mais ce n'est pas proprement un terme messianique.

Dans le passage de saint Paul.cv terme signifierait, selon les uns, la souveraineté, la dignité éminente du Christ ayant la nature humaine; le sens serait ana-

logue à î. 18. ct Hom., vm, 29 : Le premicr-né d'un grand nombre de frères .; le Christ, *si on le compare aux créatures, occupe te premier rang*, il en est le chef. Ainsi, le mol premier-né conviendrait au Christ *comme homme* et n'indiquerait nullement la génération du Verbe. Voir Knabenbaucr, p. 297.

Selon d'autres, le terme signifie la priorité dans l'ordre du temps : né, ou *engendré avant* toute créature. Le génitif indiquerait la priorité, comme dans Joa., î, 15: πρώτο μουήν; xv, 18 : « Il m'a haï avant vous, ἐμέ πρώτον ὑμῶν μεμίσηκεν » ; cf. Apoc., m, 14 : ἡ ἀρχὴ τῇ κτίσει τοῦ Θεοῦ, le *principe* de la création de Dieu »; cf. Prov., vm, 22; Col., t, 16 : « *tout* a été créé en lui ct par lui », et t. 17 : < il *est* avant toutes choses ». Telle est l'explication de Théodore! : οὐχ ὡ ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν ἀλλ' ὡ πρό πάσῃ κτίσει γενηθεῖ , *P. G.*, t. ι.χχχιι, col. 597, et dc saint Jean Chrysoslome : οὐχ' ἁξία καὶ τιμὴ ἄλλα χρόνου μόνον ἐστὶν σημαντικόν. *P. G.*,(. ι.χιι, col. 319. Voir Lightfoot. *Epistle to the Colossians*, h. l.

Isidore de Pélusc interprète le πρωτότοκο dans- le sens actif de *premier auteur*, *Epist.*, m, 31. *P. G.*, t. i.xxvm, col. 719. Saint Basile lui donne un sens analogue : le Christ est la cause qui a fait passer la créature du non-être à l'être. *Contr. Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. xxix, col. 701.

Il n'est guère possible dc justifier ces deux dernières interprétations; πρωτότοκο ne peut avoir un sens actif, car cela impliquerait l'idée d'un δευτερότοκο dans le même sens. Cf. Abbott, *Ephesians and Colossians*, j). 212.

Quant aux deux premières interprétations, il n'est pas facile de décider quelle est celle qui représente la pensée dc l'Apôtrc. Aux n· et m* siècles, le πρωτότοκο fut entendu du Verbe éternel par Justin, Clément d'Alexandrie, Tertullicn, Origène. Mais les ariens ayant apporté ce texte pour prouver que le Fils était une créature, leurs adversaires l'entendirent du Verbe incarné ct ils expliquèrent κτισι ct κτίζεσΘαι au sens spirituel de nouvelle création, καινή κτισι : saint Athanasc, saint Grégoire dc Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mopsucste.

Mais il ne faut pas transporter saint Paul à l'époque des controverses christologiques. Son but est tout autre; il ne veut point exposer une christologie pour elle-même, cn marquant le rôle précis des deux natures dans la personne du Christ. Il veut mettre au point des doctrines concernant la cosmogonie el l'nngéologie. Ces doctrines ne s'appuyaient point seulement sur une fausse idée du salut el du rôle du Christ dans l'ordre religieux, mais sur une philosophie ou une cosmogonie où le Christ n'avait point la place qui lui est due. L'Apôtrc montre que le Christ était *avant* la créature, *engendré* lui-même par Dieu, mais n'appartenant pas nu *genus creationis*, puisque *tout a été créé par lui* cl qu'il *est avant toutes choses*, t. 16-17.

En marquant ainsi la priorité du Christ dans le temps. l'Apôtrc marque également sa distinction d'avec les créatures. Cependant, pour l'Apôtrc, tout cela est vrai dc la personne du Christ ressuscité, qui lui est apparu, de qui il tient (l'Évangile ct qui est Seigneur glorieux. C'est pourquoi il ne serait pas rigoureusement exact dc dire qu'aux ♦ 15-17 l'Apôtre parle du Verbe avant l'incarnation et nux f. 18-20 du Verbe incarné.

En outre, le Christ est *l'agent de la création* : « cn hit tout fut créé, ἐκτίσθη ». y. 16; « tout a été créé, ἐκτισται (idée de permanence), par lui ct pour lui. Il est avant (ou au-dessus dc) toutes choses, ct tout subsiste en lui », y. 17.

Il est ainsi, *principe et fin* de tout être, cf. Apoc., χχιι, 13; Heb.. u, 10; Bom., xi. 36; l Cor., vm, 6; Joa., î, 3; Heb., xm. 8. Origèn el saint Athanasc

ont entendu ἐν αὐτῷ du ἰ 16 dans le sens de cause exemplaire : « Dans le Christ tout était à l'état d'idée. Il était l'archétype de l'univers, l'esprit éternel contenant la représentation de toutes choses, ou « les choses dans leur idée », le κόσμος νοητός. Lors de la création, les choses ont reçu une existence indépendante du Christ.

Mais peut-on expliquer saint Paul en lui appliquant si rigoureusement les catégories de la philosophie alexandrine? Il ne semble pas. L'expression « eu lui », au t. 16, traduit plutôt une idée bien paulinienne : le Verbe incarné est, relativement à l'univers, πάντα, ce qu'il est par rapport à l'Église dont il est le chef. Dans l'ordre spirituel, tout est « dans le Christ, ἐν Χριστῷ »; il en est de même dans l'ordre de la création. L'univers aussi est « dans le Christ », ayant été créé par lui et pour lui, et subsistant en lui. Le Christ est ainsi le chef et le roi du monde, comme il est la tête de l'Église. Cf. Eph., i, 10.

En effet, tout a été créé *par lui* » comme cause instrumentale, lorsque l'univers a reçu l'existence. De plus, « tout a été créé pour lui »; c'est-à-dire tout a été ordonné au Christ comme fin, parce qu'il est la source de la perfection des êtres, qui doivent tendre à lui. Cf. Hebr., Si' ov, n, 10; Apoc., χχii, 13; I Cor., xv, 21, 28, et surtout I Cor., vin, 6, et Rom., xi, 36. Le Christ remplit ainsi le rôle de toute cause, dans l'ordre d'origine, d'existence, de finalité; il « existe » avant tout, ἐστὶν πρὸ πάντων; cf. Joa., viii, 58 : « Avant Abraham, je suis. » Enfin « tout subsiste, συνέστηκεν, en lui ». Cela résulte du fait que tout a été créé en lui et *par* lui. Il est comme le lien qui unit, et maintient dans l'existence et la cohésion, tous les êtres.

On comprendra mieux saint Paul en comparant sa doctrine aux spéculations philosophiques sur le Αόγος et son rôle dans la création. Voici comment Philon entend ce rôle : « Le monde des idées, τῶν ἰδεῶν κόσμος, n'a point d'autre lieu, si ce n'est le Logos divin qui les a ordonnées, τὰυτὰ διακοσμήσαντα. De mundi opij., 20; cf. *ibid.*, 21, où le Αόγος est le κόσμος νοητός. Et ailleurs : « Toutes les pensées qu'il (Dieu) conçoit, τέκνη, il les dispose avec ordre dans le Logos, comme dans une demeure, ἐν οἰκῷ. De migrat. Abraham, L. Et encore : « Car ce monde est le fils de Dieu le plus jeune, νεότερο υἱὸ θεοῦ, étant sensible; quant à l'aîné, πρεσβύτερον, le monde intelligible. Dieu Payant jugé digne d'honneur, il a résolu de le faire rester auprès de lui. Quia I Drus sit immutabilis, 31.

Saint Hippolyte explique ainsi ce rôle du Αόγος dans la création : « Celui-ci donc, Dieu unique et absolu, κατὰ πάντων, engendre d'abord un Verbe, l'ayant conçu dans son esprit, ἐννοηθεὶς, non un Verbe comme une voix, ὡνήν, mais une pensée ordonnatrice de tout, ἐνδιαθετον του παντός λογισμόν. Il l'a engendré le seul des êtres, τούτον μόνον ἐβντων ἐγέννα. Car le Père lui-même était l'être, lui de qui provenait ce qui était engendré, et le Logos était la cause des choses devenues (créées), portant en lui le vouloir de celui qui l'avait engendré, et n'ignorant point la pensée du Père. Car, tout en procédant, προελθεῖν, de celui qui l'engendrait, étant son premier-né. πρωτότοκος, il avait en lui-même, comme une parole, les idées préconçues dans le Père. D'où, lorsque le Père ordonna que le monde fût, le Logos exécuta une à une les choses qui étaient le bon plaisir divin. Elenchos (Philosophoumena), x, 33, éd. Wendland, p. 289, Cf. Gen., i, 3-31.

Sur la causalité du Christ, on peut encore rapprocher saint Paul des passages suivants : ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ δια θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν », pseudo-Aristote, De mundo, vi, 171; « συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτὸν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ », Platon, i

EepubL, 530 α; « la masse sanguine, d'elle-même corrompible et morte, subsiste, συνέστηκεν (se tient ensemble) et est vivifiée par la providence, προνοία de Dieu », Philon, Ker. dio. h/rres, 58. Mnr-Aurèle dit en parlant de la Nature : ἐκ σου πάντα, σοὶ πάντα, εἰ σέ πάντα. Pensées, iv, 23.

De tous ces passages, ceux qui offrent le plus d'analogie avec saint Paul sont ceux de Philon, car celui de saint Hippolyte suppose un développement de la théologie du Αόγος. Mais l'Apôtre n'applique point ses idées à Philon. Pour marquer le rôle universel du Christ, il parle le langage philosophique en usage chez les Colossiens. Pour lui, le Christ est au-dessus de tous les êtres ou puissances; il est cause, dans le monde, de telle sorte que rien n'échappe à son action ou à son autorité. Étant Fils de Dieu — l'Apôtre le sait indépendamment de la philosophie du Αόγος, cf. § n. 2, col. 2352 et § m, 3, col. 2363 — il est engendré. Mais il n'est pas une créature; il est Dieu; en lui habite la plénitude de la divinité. Col., u. 9. Son rôle divin est universel, dans le fait de la création comme dans la subsistance des êtres; il est donc le maître de tout, y compris les puissances célestes, quelles qu'elles soient. Mais il est en même temps un personnage historique, qui a vécu, qui est mort et ressuscité, qui a été glorifié, et qui réside auprès de Dieu le Père. Le Christ, pour saint Paul, n'est ni la personnification d'une abstraction philosophique, ni un Intermédiaire inférieur à Dieu, comme on se figurait le Logos dans la philosophie alexandrine.

Saint Paul, en parlant de la création, emploie bien le mot κτίζω qui, en grec classique, ne signifie pas la création proprement dite; car les Grecs croyaient à l'éternité de la matière, et la création ne pouvait être à leurs yeux qu'une organisation. Mais, dans le Nouveau Testament, κτίζω, κτίσις, χτισμα indiquent toujours la création proprement dite; cf. Marc., xiii, 19; Hom., i, 25; I Cor., xi, 9; I Tim., iv, 3; Apoc., iv, 11; x, 6; et aussi Eph., ii, 10, 15; iv 24, en parlant de la nouvelle créature. C'est pourquoi l'Apôtre n'emploie pas le mot ἐδημιουργεῖτο, comme Philon. De spec leg., i, 81 (cité plus haut). D'ailleurs, là encore les termes philosophiques n'entrent chez lui que pour servir d'expression à la révélation déjà acquise. Mais on peut dire que la révélation aussi bien que la philosophie y trouvent leur avantage. D'un côté, la révélation s'exprime dans un langage plus élevé et plus adéquat que la langue populaire; de son côté, la philosophie y trouve une direction, une mise au point de notions incomplètes ou chargées d'idées fausses.

3e La connaissance, ἐπιγνῶσις, de Dieu et la conception du salut, Col., i. 9-12. Le rôle et la place du Christ dans l'ordre du salut, celui de la nouvelle création : le royaume du Fils (Col., i, 18-23; Eph., i, 22; v, 5, cf. I Cor., xv, 24-29). — Après avoir montré le rôle et la place du Christ dans la création, la nature physique, l'Apôtre marque son rôle dans l'ordre du salut, celui de la nouvelle créature. Col., i, 18-23.

C'est le but principal de son exposé, il veut, en effet, que les fidèles arrivent à la pleine connaissance de la volonté de Dieu, en toute sagesse et intelligence spirituelle, afin « d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière ». i, 9-12. Il écrit à des chrétiens préoccupés d'atteindre à une connaissance, γνῶσις, profonde de la divinité. Pour lui l'objet de cette connaissance est avant tout la « volonté » de Dieu. Par la sagesse et l'intelligence, il faut viser à une conduite morale digne du Seigneur, non à une spéculation stérile; c'est ce qu'il entend par progresser dans la connaissance de Dieu ». i, 10.

L'Apôtre adopte visiblement son exposé aux besoins des chrétiens. Il reprend les termes qui leur étaient chers, ἐπιγνῶσις, σοφία, σύνεσις, en leur donnant

une portée chrétienne. En possession de ses idée» sur le salut par le Christ, il les exprime dans u i langage philosophique teinté de gnosticisme, non pour s'inspirer de la gnose naissante, mais pour lui infuser un sens chrétien, conforme à l'Évangile. Ainsi, il donne â sa pensée des nuances nouvelles, tout en sauvegardant la vérité de l'Évangile. Cc fait, loin de fournir un argument contre l'authenticité de l epltre, en est plutôt une preuve. L'Apôtre n'accepte point une philosophie humaine, il la remplace par la *sagesse chrétienne*, comme il l'avait fait dans i Cor., n. 6-16, Pour lui. le principe de perfection c'csl non une connaissance spéculative de Dieu, mais celle de sa volonté considérée comme ligne de conduite. L'idée est celle de l'Ancien Testament. La vie religieuse et morale est fondée sur la dépendance de l'homme envers Dieu. Mais, pour saint Paul, la volonté de Dieu n'est plus représentée par la Loi, mais par l'Évangile. La vie chrétienne, nous Pavons vu plus haut, découle de l'union au Christ sous l'action de l'Esprit-Saint. cf. i Col., i. 9.

Or, le Christ occupe la première place *dans l'ordre du salut*, comme dans l'ordre de la création. En effet. < Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres, pour nous transporter dans le *royaume de son Fils bien-aimé*, dans lequel (var. : dans le sang duquel), nous avons la rédemption, la rémission des péchés ». Col., r, 1344.

Là encore i) ne faut point perdre de vue que saint Paul combat des idées répandues par les docteur» judéo-phrygiens. Ceux-ci devaient exalter le rôle des anges el rabaisser celui du Christ. L'Apôtre rappelle ce que Dieu a fait par le Christ : il a arraché les hommes à la puissance des ténèbres, c'est-à-dire à l'empire de Satan, opposé à celui de Dieu; cf. I Cor.. XII, 24; Eph., iv. 27; vi, 11, 12, 16, el n, 2; cf. Act., xxvi, 18. Il les a transportés dans le « royaume de son Fils bien-aimé ». Ce n'est pas au futur, c'est un fail accompli. Le Christ est donc chef d'un royaume dont les fidèles sont les membres.

En général, le royaume ou règne de Dieu n'est pas identique au royaume messianique : ce dernier n'est qu'une phase, un aspect du premier; cf. Ps. ex. Le Messie, après avoir rempli son rôle en remportant la victoire sur les ennemis de Dieu, a remis le commun- dement au Père. I Cor., xv, 24 sq. Mais, en détruisant par sa mort le royaume ennemi, celui de Satan. Col., n, 11-15, il a établi un royaume dont il est devenu le chef, Col., t, 13; Eph., i, 20-23; cc royaume, c'est l'Église; cf. Eph., i, 22; Col., i, 18. Ainsi, tout en remettant au Père le « pouvoir », il ne cesse point d'être le chef du royaume qu'il a conquis et organisé. En sa qualité de Fils de Dieu, il est égal au Père pour l'autorité et la puissance. C'est pourquoi son royaume, appelé < royaume du Fils, » dans Col., i, 13, est le < royaume de Dieu et du Christ » dans Eph.. v, 5.

Les fidèles qui appartiennent ù ce royaume pos- sèdent, dans le Christ , b/ ω, la rédemption, la rémission des péchés ». Col., i, IL Cette expression év ω, signifie non seulement < par lequel » mais « dans lequel » : comme membres du corps dont il est la tête. cf. Col., i. 18; Eph., l. 22-23, les chrétiens ont « la rédemption, la rémission des péchés »; cf. Eph., 1.3- IL

Nous avons exposé plus haut la notion de rédemption. Ici, il faut sc demander si la « rédemption » suivie de la « rémission des péchés » vise une fausse doctrine répandue chez les Colossicus. C'est l'opinion de Lightfoot, et la chose est assez vraisemblable. D'après saint Irénée, *Cont. hier.*, I. xxi, I. P. G., t. vu, col. 661-665, les marcosiens enseignaient que la rédemption parfaite consiste dans la connaissance, ἐπιγνώσιν de la « Majesté ineffable », el ils avaient

comme formule de baptême : Au nom, εἰ ὄνομα, du Père inconnaissable, ἀγνώστου, de toutes choses; Λ la vérité mère de tout, à celui qui est descendu dans Jésus; en l'unité, εἰ καὸν tv. et la rédemption et la communion des puissances, καὶ ἀπολύτρωσὴν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων », *ibid.*, I. xxt, 3, col. 661 ; et ailleurs : « Ils disent qu'elle (la rédemption) est nécessaire à ceux qui ont reçu la connalss ince parfaite, pour être régénérés dans la puissance qui est au-dessus de toutes choses, εἰ τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν. Autrement, il est impossible d'entrer à l'intérieur du Plérôme; car c'est elle qui les fait descendre dans la profondeur (l'abîme). » *Ibid.*, 2. col. 657.

De son côté, saint Hippolyte allirme : « Ils prononcent quelque chose d'une voix mystérieuse (for- mule secrète) en plaçant la main sur celui qui reçoit *la rédemption* ». *Elenchos (Philosophatimena)*, éd. Wendland, p. 172; et un peu plus loin : « Après le bap- tême, ils font connaître autre chose qu'ils appellent rédemption, ἀπολύτρωσιν, et en cela ils pervertissent ceux qui s'attachent à eux dans l'espoir de la rédem- pti on, comme s'ils pouvaient. après avoir été une fols baptisés, obtenir de nouveau la rémission. » *Ibid.*, p. 173.

Au u- siècle, les gnostiques avaient sans aucun doute une théorie de la rédemption bien différente de celle de saint Paul. En était-il de même chez les Colos- siens au ier siècle? On ne peut, sans anachronisme, leur prêter un système gnostique, mais on peut parler de tendances gnostiques : par la « connaissance » ils s'efforçaient de sc rapprocher de la divinité et ils y voyaient une garantie de salut et d'immortalité, ils cherchaient, en outre, à se rendre favorables les puis- sances, regardées comme intermédiaires entre Dieu el l'homme. Saint Paul leur oppose que c'est < dans h- Christ » que l'on obtient la rédemption el la rémission. C'est en lui seul qu'il faut chercher le salut ; il est là tête » de l'Église, le principe de la résurrection, la cause de la réconciliation. Col., i, 18-23.

l° *Le Christ*, < tête de l'Église » : le ■ plérôme · ou plé- nitude. — < Il est la tête du corps de l'Église », cf. L 21; Eph.. i, 23; I Cor., xn. 12 sq. Dans les premières épllres, le mot *Église* désigne d'ordinaire les commu- nautés locales; voir les adresses de I et II Thess., Gal.. l cl Il Cor. Cependant, déjà dans GaL. i, 13 (cf. Aci., vi, 3; Phil., in, 6). et I Cor., x, 32; xn, 28, • l'Église de Dieu », ■ l'Église · désignent l'ensemble des fidèles formant un peuple unique, à la manière du peuple d'Israël. Le passage GaL, vi, 16. accentue spécialement cette idée : « Paix et miséricorde sur tous ceux qui suivront cette règle, el sur *Visraël de Dieu*. » Il s'agit du nouvel Israël, le peuple chrétien, les fidèles formant une société par opposition à l'Is- raël selon la chair.

Or, cette notion du peuple chrétien formant un tout, un corps, un organisme, prédomine dans les épltrcs de la captivité. *L'Église est le corps du Christ*. les chrétiens en sont les membres. Elle s'identifie d'une façon mystique avec le Christ, dont elle est en quelque sorte l'extension. En persécutant · l'Église », Saül persécutait « le Christ ». Act., ix. L La doctrine de saint Paul sur l'union des fidèles au Christ l'a naturellement conduit à cette conception de l'Église, conception qui avait par ailleurs son fondement dans l'enseignement évangélique. Ci. Matth., xvi. 16-18; xm, 21-30; 36-13; 17-50; xxn. I II; Joa., xv, 1-18,

Cette doctrine, déjà énoncée dans Phil., m. 6, et Col., i, 18. 21, est spécialement développée dans l'épilrc aux Éphésiens Dieu n voulu réunir en Jésus-Christ toutes choses, celles oui oui dans les deux et celles qui sont tur la t rr Eph., I, 10. Il a tout im où

■ l'Église
· remplit

tout en tous. » Eph., i, 23. L'Église est ainsi la « plénitude » du Christ; tous ses membres font partie du corps du Christ et reçoivent de lui la vie et la force spirituelles pour remplir leur rôle. Cf. Eph., n, 1⁶.

En outre, l'Église est comme *une cité, une famille, un édifice* : « Vous êtes les concitoyens des saints et les membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire. C'est en lui que tout l'édifice, bien ordonné, s'élève pour former un temple saint où habite le Seigneur. » Eph., n, 19-22.

L'Église est *visible*, elle est connue des principautés et des puissances dans les deux; elle est le *signe de la sagesse infinie* de Dieu. Eph., ni, 10, cf. 21. L'Église est « *une* » et elle est principe d'unité dans la foi. Eph., iv, 3-6; mais les fidèles ont diverses fonctions pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ ». Eph., iv, 7-12. Le Christ est « le chef et le sauveur de l'Église, son corps », Eph., v, 23; « il l'a aimée et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier », « de la rendre *sans tache et immaculée* ». Eph., v, 23-28.

Il faut être *membre du corps* du Christ, demeurer en lui, pour en recevoir la *vie spirituelle*. Le but de l'apostolat c'est « de rendre tout homme parfait dans le Christ Jésus ». Col., i, 28, et Eph., iv, 13. Après avoir reçu le Christ, il faut « marcher en lui », « rester enraciné et édifié en lui, affermi par la foi ». Col., n, 6-7. « Dans le Christ habite la plénitude de la divinité »; en lui « on a tout avec plénitude. Col., n, 9-10. Les chrétiens étant « fortifiés par l'Esprit en vue de l'homme intérieur », « ayant en eux le Christ par la foi », peuvent arriver à « connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance », et ainsi être *remplis de toute la plénitude de Dieu*. Eph., m, 16-19. Cf. Joa., i, 16.

Pour *conserver la vie chrétienne*, il faut « adhérer à la tête, à la laquelle tout le corps, par les jointures et les ligaments, tirant sa subsistance et sa cohésion, croît de la croissance de Dieu ». Col., m, 19; cf. Eph., iv, 16. Ainsi *les membres qui ne sont pas unis à la tête ne peuvent vivre*. Il y a donc une complète dépendance de l'Église et de ses membres par rapport au Christ, leur chef et leur principe de vie. Cf. Joa., xv, 1, 5.

Il y a plus, *les souffrances des membres de l'Église*, ou celles de l'Église dans ses membres, deviennent les souffrances du Christ ». C'est là un des aspects les plus profonds de la doctrine mystique de l'Apôtre sur l'Église. « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous et je complète dans ma chair, pour son corps qui est l'Église, ce qui manque des souffrances du Christ, t Col., i, 21.

L'Apôtre veut parler de ses travaux et des souffrances qu'il a endurées et endure encore pendant sa captivité. Pour comprendre ce passage, qui a donné lieu à bien des explications, il importe d'abord d'écartier une équivoque. Il ne manque rien aux souffrances personnelles du Christ, ni à leur valeur salvifique; celle-ci a été surabondante et infinie. Concile de Trente, sess. vi et xiv. Il n'y avait pas lieu de les compléter. Les « souffrances du Christ » $\theta\lambda\iota\psi\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, ne signifient donc point ses souffrances personnelles. D'après Knabenbauer, p. 310, il s'agit des travaux et des fatigues du Christ pendant son ministère. Jésus n'ayant prêché que peu de temps et sur un théâtre très restreint, il restait encore aux ouvriers évangéliques une lourde tâche à remplir et bien des souffrances à endurer pour répandre la foi dans le monde. C'est ainsi que saint Paul complète les travaux et les souffrances du Christ en faveur de l'Église.

Cette explication, juste en elle-même, ne semble pas rendre toute la pensée de l'Apôtre. Beaucoup de com-

mentateurs anciens et modernes entendent les « souffrances du Christ » des souffrances que le Christ endure dans ses membres ou impose aux apôtres et aux fidèles. D'après saint Jean Chrysostome, Théophylacte, saint Augustin, les « souffrances du Christ » sont les souffrances de l'Église, son corps : *Qui (Christus) passus est in capite nostro et patimur in membris suis, id est, nobis ipsis*, saint Augustin. *In psalm, lxi, P. L.*, t. xxxvi. col. 731; *Passio enim Domini usque ad finem producit mundi*, saint Léon, *P. L.*, t. lvi. col. 383.

Cajétan, Bellarmin, Salmeron. Suarez ont vu dans ce passage un fondement à la doctrine de la communion des saints enseignée d'ailleurs plus explicitement dans I Cor., xn, 26-28. Cf. *Catechism, roman.*, f, c. ix.

Les commentateurs modernes expliquent le passage en le rattachant à la doctrine mystique de l'Apôtre. Ils ne font d'ailleurs que développer l'explication de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Les chrétiens, par la foi et le baptême, sont « dans le Christ ». Bom., vi, 1; vm, 10. Unis à lui, ils ne forment avec lui qu'un seul corps; ils en sont les membres, I Cor., xn, 26-27. Or, le corps du Christ, c'est l'Église; voir plus haut. Les fidèles vivent de la vie spirituelle du Christ, Gal., î, 16; u, 19-20; Phil., m, 9; II Cor., v, 11-17.

Or, pour arriver au salut, il faut réaliser le plus complètement possible la ressemblance au Christ, mort et ressuscité. Phil., m, 12, 15; II Cor., m, 18; Horn., µ. I; Col., il, 12, 20. Il faudra donc souffrir avec lui pour être glorifié avec lui. Gal., vi, 11, 17; Phil., m, 10; Bom., vm, 17-18. Ainsi, les membres *devront souffrir comme le chef*; I Cor., i, 5 : « Les souffrances du Christ abondent en nous »; iv, 10; Gal., vi, 12; I Thess., m, 3; Phil., m, 10; et en vertu de leur union à lui, *leurs souffrances seront celles du Christ*.

Chacun doit donc fournir, dans l'Église, *une part personnelle de souffrance*, pour hâter la perfection du corps, c'est-à-dire de l'Église même. Ce complément aux souffrances du Christ se réalise dans l'Église et dans le bien de l'Église. C'est pourquoi les souffrances de l'Apôtre sont « celles du Christ » et cela en faveur de l'Église. On peut donc dire, avec saint Léon, que les souffrances du Christ (dans ses membres) ne sont point achevées : *Passio Domini usque ad finem producit mundi*. Tous les fidèles sont appelés à les compléter; c'est précisément ce que fait saint Paul, par ses souffrances personnelles, endurées dans son apostolat auprès des païens. Toutefois, il se garde bien de dire qu'à lui seul il complète ce qui manque des souffrances du Christ. Tous les fidèles sont appelés à ce rôle. L'Apôtre ne parle que de sa part, à lui; mais il pose en même temps le fondement d'une doctrine sur la souffrance chrétienne. L'idée d'union mystique et de communauté de souffrance dans l'Église entraîne celle de communication de mérites entre les membres du même corps.

La doctrine de l'Épître aux Éphésiens sur l'Église a souvent été invoquée pour nier l'authenticité de cette épître. Les textes que nous avons apportés, comparés à ceux des autres épîtres, montrent qu'il y a, dans la théologie de l'Apôtre, développement et non solution de continuité. À mesure que l'Église s'étend, sous l'action de l'apostolat, saint Paul formule la doctrine exigée par cette extension. Vers la fin de sa vie, il insiste sur le rôle du Christ, *chef invisible et lien* de toutes les communautés. Cette Église n'est nullement conçue comme un royaume de Dieu devant être inauguré par un retour imminent du Christ ». Elle résulte de la réalisation progressive du plan divin de salut. Elle est l'accomplissement du dessein éternel de Dieu. Elle s'étend et s'organise

pour durer. Le salut doit aussi se réaliser progressivement. au fur et à mesure du développement de l'Église et non d'une manière subite et instantanée, comme dans certaines conceptions apocalyptiques. Ainsi l'Apôtre accentue le caractère social et collectif de la vie religieuse: le Christ est uni à l'Église, et les fidèles sont unis à lui parce qu'ils font partie de cette Église. Ce corps mystique se développe jusqu'à la croissance parfaite, et les fidèles participent à la vie de cet organisme. Mais cette doctrine était déjà en germe dans les épîtres antérieures. Cf. I Cor., xii, 12 sq.; 28 sa.; Col., i, 18, 21.

Chef de l'Église, le Christ est le *principe de la résurrection, la cause de la réconciliation*. Il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il tienne la première place. Car Dieu a voulu que toute la plénitude habitât en lui; et, par lui, réconcilier toutes choses avec lui-même, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les deux, en faisant la paix par le sang de sa croix. »

• Vous qui étiez autrefois éloignées [de Dieu] et ennemis (cf. Horn., v, 10) par vos pensées et vos œuvres mauvaises (cf. Eph., iv, LS; Matth., v, 8), il vous a réconciliés dans son corps de chair par le moyen de sa mort. » Col., i, 18-22.

Ici, l'œuvre de salut est exposée de manière à mettre en relief la dignité du Christ. L'Apôtre veut montrer que le Christ occupe en tout la première place. Cette place, les docteurs de Colosses ne la lui donnaient pas plus dans l'ordre de la nouvelle création que dans celui de la création physique et, par suite, ils ne lui rendaient point l'honneur qu'ils lui devaient. On doit supposer également que ces docteurs attribuaient aux puissances ou aux anges un rôle dans la réconciliation et la rédemption. N'ayant pas de « corps de chair », ces êtres étaient sans doute regardés comme plus aptes à servir d'intermédiaires.

Les Colossiens devaient croire, en outre, que les anges, ayant joué un rôle dans la promulgation de la Loi, cf. GaL, ni, 19, en restaient comme les dépositaires et les gardiens. Il fallait ainsi passer par eux, les disposer en sa faveur pour être justifié et sauvé; les désarmer en quelque sorte et les réconcilier avec les hommes. A cette fausse conception, l'Apôtre oppose l'œuvre véritable du Christ: tout cela, il l'a fait par sa mort, dans « son corps de chair ». Il a supprimé le droit des puissances, leur *créance* pour ainsi dire; cf. Col., n, 14-15, et Eph., it, 11-18.

En effet, étant le premier ressuscité, il est en même temps principe de résurrection pour les autres; cf. I Cor., xv, 20, 24; « Le Christ est ressuscité des morts, il est prémices de ceux qui se sont endormis... De même que tous meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. » Cf. zVct., m, 15: H est le « chef de la vie », ἀρχηγὸς τῇ ζωῇ, c'est-à-dire *routeur et le principe* de la vie nouvelle; cf. Act., XXVI, 23. Sa résurrection lui confère ainsi une dignité supérieure à celle de tous les autres êtres; cf. Rom., i, 1: « Il est constitué Fils de Dieu, en puissance » en vertu de la résurrection. C'est pourquoi il occupe en tout la première place.

Rien plus, en lui « habite la plénitude »; mot difficile à bien entendre. On le comprend généralement dans le sens de « plénitude de la divinité », comme dans GoL, II, 9, où le mot τῇ Θεότητι est exprimé. Mais pourquoi ce mot n'est-il pas exprimé également ici, ni le mot θεός, que l'on regarde généralement comme le sujet sous-entendu de εὐδόκησεν? En employant τὸ πλήρωμα, avec l'article, et en personnifiant en quelque sorte cette notion, saint Paul doit supposer ici que les Colossiens la comprenaient suffisamment: ce qu'ils appellent le « plérôme » réside dans le Christ; ce n'est point ailleurs qu'ils doivent le chercher. De

même, le mot πεπληρωμένο devait avoir à leurs yeux une portée religieuse spéciale. L'Apôtre va préciser le sens de ces deux termes en exposant le mystère du Christ en face du syncrétisme Judéo-phrygien.

5e Le « mystère du Christ » (Col., i, 25-n, 23). — Le rôle de l'Apôtre consiste à « répandre partout la parole de Dieu. C'est là le *mystère caché* depuis les siècles et les générations. Mais, maintenant, il a été manifesté par Dieu à ses saints »; « ce mystère consiste en ce que le Christ est parmi vous (parmi les païens) l'espérance de la gloire. C'est lui (ce mystère) que nous annonçons, exhortant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse. Afin que nous présentions tout homme parfait dans le Christ. » I, 23-28.

L'Apôtre travaille pour les fidèles, « afin que leurs cœurs soient affermis, qu'ils soient unis dans la charité, en possession de toutes les richesses de la pleine intelligence, τῇ πληροφορίᾳ τῇ συνέσει, ayant la pénétration, ἐπίγνωσιν, du mystère de Dieu (du mystère divin), à savoir: du Christ, μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ. En lui (dans le Christ qui est le mystère divin) sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance, τῇ σοφίᾳ καὶ γνῶσει ». n, 2-3.

Toute cette explication du « mystère » est donnée aux Colossiens pour que personne ne les trompe par des « discours captieux, πιθανολογία », des sophismes, π, 5. L'Apôtre oppose donc son enseignement à des doctrines répandues parmi eux et, à cette fin, il adopte la terminologie en usage dans ces doctrines équivoques: τὸ μυστήριον, ἀπὸ αἰώνων, τέλειον, πληροφορία, σύνεσι, ἐπίγνωσι, γνώσι, σοφία.

Certains commentateurs supposent chez l'Apôtre une adaptation positive au gnosticisme naissant. Le mystère, c'est-à-dire le plan divin de salut, aurait été « caché aux éons, ἀπὸ αἰώνων » personnifiés, « ainsi qu'aux générations humaines »; il y aurait là une idée gnostique. Cf. Rcitzenstein, *Die hellenistischen Mysticismenreligionen*, p. 134. Le « mystère du Christ » serait un mystère d'initiation, par lequel l'initié deviendrait τέλειον, parfait, et « dans le Christ » participerait à la γνῶσι, en recevant les « trésors de sagesse et de science ». n, 3.

Mais, pour bien comprendre saint Paul, il ne faut pas oublier qu'il a précisément pour but de combattre les tendances de la gnose judéo-phrygienne; les t, 4-5 du c. n sont décisifs sur ce point. S'il reprend la terminologie gnostique, c'est précisément pour lui donner un sens paullinien et chrétien; l'examen du passage et sa comparaison avec les autres épîtres le montrent clairement. D'abord, la traduction de αἰώνων par « cons » (êtres personnifiés) n'est pas soutenable. Saint Paul donne à ce mot un sens temporel; cf. vuv δέ, i, 26: deux périodes/s'opposent dans le plan divin; cf. Rom., xv, 25; I Cor., n, 7; Act., ni, 21; xv, 18; le « siècle » ou *éon* (sens temporel) comprenait plusieurs « générations »; cf. Eph., m, 21. Du même coup, le mot « mystère » doit s'entendre d'une *chose cachée*, qui est révélée à un moment précis; ce secret, c'est l'Évangile ou plan divin de salut universel: le salut est l'œuvre du Christ et se réalise dans le Christ; cf. Eph., I, 3-1 I. Il ne s'agit point d'un « mystère » d'initiation, cf. I Cor., π, 7. Si les correspondants de l'Apôtre entendaient le mot « mystère » à la manière païenne, saint Paul leur oppose, en l'expliquant, le nouveau mystère, le vrai mystère, celui qui doit exclure tous les autres.

Ce mystère est une philosophie divine, source de la véritable connaissance. C'est de là et non point d'ailleurs que dépend la perfection. Tout homme doit, en effet, devenir « parfait dans le Christ » i, 29. Saint Paul entend d'ordinaire ce mot dans le sens du « complet développement de la vie spirituelle »; cf. Eph., iv,

13; Phil., in. 15; I Cor., n, 6 sq.; xiv, 20; Col., iv, 12. Cette perfection sc réalise pur hi pratique de la vic chrétienne en union avec Ic Christ, et non d'une façon instantanée par un rite d'initiation.

Il y a une différence très marquée entre renseignement de saint Paul et le gnosticisme des met in· siècles. Dans le gnosticisme, l'initié, par le baptême dans le voo , participait à la γνώσι et devenait ainsi τέλχιο . S'il y avait parmi les correspondants de l'Apôtre des gens qui entendaient ainsi la perfection chrétienne - ce qui est assez douteux — lui-même l'entend d'une tout autre manière. L'analogie avec la gnose est assez lointaine; il y aurait anachronisme à expliquer saint Paul par des textes du il· ou du ut· siècle. Cf Heb., v. 14; Matth., v, 48; XIX, 21; I Cor., n. 6.

Au ÿ. n, 2, l'Apôtre dit que le * mystère de Dieu est · celui du Christ ». Ce passage, dont le texte est assez difficile à établir (voir les variantes dans Abbott, p. 240), ne paraît point avoir une portée christologique spéciale concernant la nature divine du Christ; car l'Apôtre a déjà exposé plus haut celle christologie, i, 15 sq. Ici, il concentre toute sa pensée sur le •mystère », ou la conception du salut par le Christ.

Après avoir dit cc qu'est le mystère du Christ, l'Apôtre exhorte les chrétiens à abandonner les fausses doctrines, ou spéculations de la philosophie, ainsi que les rites préjudiciables au salut chrétien : il caractérise, en les opposant, deux conceptions de la vie religieuse, le *syncrétisme judéo-phrygien et le christianisme*, n. 6-23 :

- Prenez garde que personne ne vienne vous rendre captifs par le moyen de la philosophie el d'une vaine tromperie conforme à la tradition des hommes, selon les éléments du monde, κατὰ τὰ στοιχεῖα του κόσμου. Carcn lui, corporellement, σωματικó (dans son corps, dans sa réalité corporelle), habite toute la plénitude de la divinité, παν τό πλήρωμα τη Θεότητο . et c'est en lui que vous participez à la plénitude, πεπληρωμένοι. C'est lui le chef de toute principauté et de toute puissance. »

« En lui aussi vous avez été circoncis d une circoncision qui n'est pas œuvre humaine, par le dépouillement du corps de la chair, de la circoncision du Christ. Ensevelis avec lui dans le baptême, en lui (ou : dans ce baptême) vous avez été aussi ressuscités avec lui, par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts. »

« Vous étiez morts en raison de vos transgressions cl de l'incirconeision de votre chair (probablement sens figuré : en vivant selon la chair). Il (Dieu) vous a vivifiés avec lui (le Christ), après nous (ou var. vous) avoir pardonné toutes nos (ou : vos) transgressions, et avoir détruit l'acte (le billet de la dette) qui nous était contraire, [rédigé contre nous] cl consistant en ordonnances. il l'a détruit, dis-je, l'ayant annulé en le clouant à la croix. Ayant dépouillé les principautés et les puissances, Il les a livrées en spectacle en les conduisant dans son triomphe de la croix. »

D'abord *les doctrines*. Il est clair, dans ces passages, (pie les Colossiens faisaient dépendre leur vie religieuse d'une doctrine ésotérique réservée aux initiés. Celte doctrine était · selon les éléments du monde cl non selon le Christ ». On entend généralement ces « éléments du monde », des rudiments ou éléments de doctrines, principes d'un enseignement différent de celui de l'Évangile. Cette explication convient bien ici. Mais peut-être l'expression désignait elle, dans renseignement judéo-phrygien, des êtres ou puissances, personnifiés dans les éléments qui constitliaient l'univers? Cf. *Testam. J.coi*, iv, 1 ; *Psaumes de Salomon*, xvm. 12-14; ci. Abbott, *Ephesians and Calassions*, p. 247 248.

A celte doctrine l'Apôtre oppose celle du Christ : en lui habile corporellement toute la plénitude de la

divinité. Il s'agit du Christ glorifié, cf. Phil., nr, 21. élevé au-dessus des puissances. Par son corps Il appartient à l'humanité, mais la divinité qui habite en lui lui confère une dignité au-dessus de tout être. C'est donc par lui, et non par les puissances, que l'on participe à la plénitude et que l'on devient parfait. Cf. Joa., t. 16; Eph., m, 9; iv, 13; et i, 23.

Tous les pouvoirs angéliques ou esprits, auxquels les Colossiens prêtent le rôle de médiateurs entre Dieu et l'homme, au détriment du Christ, lui sont inférieurs cl lui demeurent sounds. Lui seul est principe de résurrection par le baptême et la foi. Bien plus, par sa mort sur la croix i) a détruit la « creance · qui nous était contraire, c'est-à-dire la loi mosaïque avec ses ordonnances. Il a triomphé des puissances et les a dépouillées de leurs droits. Ces puissances n'ont donc aucun rôle dans la vie religieuse. Il n'y a plus lieu de s'y soumettre par les pratiques de la Loi. dont elles étaient considérées comme les gardiennes. *I.e Christ est le seul médiateur et le seul principe de oie religieuse*.

Après les doctrines, *les observances*. Col., n. 16-23. Les ascètes phrygiens s'abstenaient de certains aliments et de certaines boissons. Il ne s'agit donc point, à proprement parler, des observances mosaïques, car seuls les esséniens s'abstenaient de vin el de viande; cf. Hom., xiv, 17. Mais ils observaient « les fêtes, les néoménies et les sabbats ». Nous sommes donc en présence d'un mélange du judaïsme et d'un ascétisme provenant d'ailleurs. Aux yeux de saint Paul, « tout cela c'est *Vombre* des choses à venir, tandis que la réalité (σώμα, par opposition Α σκιά) est nu Christ (par le Christ) ». Col., n. 17; cf. Heb., x, 1; vin. 5.

La mystique équivoque des docteurs phrygiens poussait les chrétiens à exagérer le culte des anges, à s'enorgueillir· de leurs visions », visions angéliques ou contemplation des astres, n, 18, ou, en traduisant avec la négation (voir var.), de leurs · prétendues visions ·. Tout cela n'est que *de l'orgueil*, de · l'intelligence du la chair ». t. 18. Du tels chrétiens n'adhèrent point « à la tête », c'est-à-dire au Christ, dont « tout le corps » reçoit la « subsistance » ut la vie.

Ainsi, l Xpôlrc a toujours le regard fixe sur le Christ, mais il expose sa christologie en donnant la vraie notion de la vie religieuse, et non en spéculant sur la théologie de l'incarnation. S'il présente le Christ comme possédant la · plénitude de la divinité », c'est pour dire aussitôt que les chrétiens participent à cette plénitude comme à l'unique source de vie; cf. n, 9-10.

Leterme πλήρωμα est un de ceux qui invitent le plus a comparer l'exposé de saint Paul aux doctrines gnostiques.

Notons d'abord dans saint Paul les passages où le mol *plérôme* ne s'applique point spécialement à la divinité : Boni., xm, 10; xi, 12, 25; Eph.. i. 10; Gai., iv, 4; cf. Marc., n, 21; Matth., ix. 16. Arrêtons-nous ensuite au passage Bom., xv. 29 : saint Paul ira chez les Romains * dans la *plénitude* de la bénédiction du Christ ». H faut entendre, sans doute, que son passage sera, pour les Bomains, l'occasion de retirer des avantages spirituels provenant du « la plénitude du Christ ». CL Rom., i, IL Lu pensée se rapproche de Joa., i. 16 : lu Christ est pour les fidèles la source surabondante et intarissable du tous les dons spirituels.

Mais d'autres passages ont une portée théologique speciale. D'abord, Col., n, 9 : Dans lu Christ « habite la plenitude du la divinité corporellement ». La somme dus attributs ou des perfections de la divinité réside dans le Christ, unie à son corps réel, son · corps du chair »; cf. Col., i. 22. Cela est dit pour combattre la théorie dus puissances considérées comme intermédiaires ou médiatrices entre Dieu et l'homme. Le Christ a un corps réel; mais cela ne le met point au

dessous des puissances. Au contraire, en lui réside la plénitude des attributs divins : il est donc le chef des puissances, l'htis le texte Col., i, 19, qui ne mentionne pas « la divinité », mettant seulement en relief la prééminence du Christ : car «en lui habite la plénitude ». Théodorct rentend de l'Églisc, en sc référant à Eph., i, 23 : cc plérôme serait le *trésor de grâces divines* que l'Église possède précisément parce qu'elle a le Christ pour chef. Le Christ a ainsi une plénitude de biens spirituels ou de grâces qu'il donne à son Église. Cette plénitude se communique aux fidèles, pouAu qu'ils soient dans le Christ; cf. Col., n, 10 : « En lui vous participez à la plénitude. » Ainsi, le chrétien tire sa perfection du « plérôme »entendu dans le sens chrétien, non dans le sens gnoslique.

Toutefois, saint Jean Chrysostome, Théophylacte entendent le πλήρωμα de I, 19, en suppléant τη θεότη-τα qui est exprimé dans n, 9 : « la plénitude dc la divinité ». Il faut avouer que l'expression παν τό πλήρωμα, identique dans les deux passages, appuie fortement celte explication. C'est pourquoi plusieurs commentateurs voient dans le πλήρωμα de I, 19, à la fois la plénitude de la divinité et celle des grâces. Cf. Knabcnbaucr. p. 301. En tout cas, cela est dit d'une façon moins explicite que dans le passage n, 9-10 : le Christ possède la plénitude de la divinité, et en lui on participe à cette plénitude.

Dans Eph., i, 23, le Christ étend sa « plénitude » a tous, et forme ainsi l'Église (pii est son corps. Dans Eph., iv, 13, par l'union au Christ, en recevant sa plénitude », on arrive au plein développement spiri-tuel. Enfin, dans Eph., m, 16 sq., l'Apôtre prie pour que les fidèles possèdent « la plénitude de Dieu », c'est-à-dire dont Dieu est la source et qu'il communique « aux saints ».

Dans ces trois derniers passages, il est nettement question de la « plénitude » donnée à l'Église ou aux fidèles, dans l'ordre dc la grâce et dc la vie spirituelle; il n'y a pas de doctrine proprement christologique. Il n'cn est pas dc même dans Col., i, 19, et n, 9, où la nature divine du Christ est définie pour écarter dc fausses conceptions concernant sa personne.

Or. les gnostlques emploient le mot πλήρωμα en un sens plus précis ou plus technique. Ils font appel au Nouveau Testament dont ils modifient profondément la doctrine; cf. Irénée, *Conl. hæc.*, I, m, I. P. G., t. vu, col. 473. Ils l'entendent d'abord dans le sens de « totalité », par opposition à la déficience, ὑστέρημα»; cf. Irénée, I, xvr, 2, col. 632; Hippolyte, *Philos.*, VI, xxxi, I. et ils en font une spéculation philosophique. Ou encore ils l'entendent par opposition à « l'irréalité, au vide, κένωμα », qui caractérise les phénomènes passagers.

D'après Cérinthc, c'était la plénitude de la vie divine, d'où « le Christ divin était descendu dans l'homme Jésus au baptême », ct où il était retourné avant la passion. Le terme couvrait ainsi une fausse doctrine de l'incarnation. Cf. saint Irénée, *Conl. hæc.*, III. V. I; xvi, 1. col 560, 629.

Pour d'autres gnostlques, le Dieu suprême était le principe d'où procédaient un certain nombre d'êtres classés d'après une hiérarchie et groupés par couples. La totalité de ces êtres composent le plérôme. Tout cela n'est que la transformation de l'ancien panthéon ou famille des dieux : les attributs de la divinité étaient présentés avec des existences distinctes. Chez les Valentiniens, les membres du plérôme s'appelaient éons. et procédaient de la divinité par émanation. Ainsi, l'être premier était conçu comme sc répandant en une série d'existences venant combler l'abîme qui séparait Dieu du monde dans la philosophie grecque.

En adaptant le christianisme à une telle philosophie, on était porté a faire du Christ, non une per-

sonne historique, mais une émanation temporaire et immatérielle de la divinité.

Enfin, on regardait In « connaissance » comme supérieure à la fol cl comme l'apanage des « spirituels ». La foi restait le fait de la niasse populaire Incapable de s'élever à un niveau supérieur. Le salut était le résultat de la «connaissance », non de la fol. (Contraste avec saint Paul.) La volonté était subordonnée à l'intelligence, et tous les efforts tendaient à acquérir cette 'connaissance * ésotérique, privilège d'une aristocratie intellectuelle.

On volt que le gnosticisme du n® siècle est loin de saint Paul, et combien il serait risqué d'attacher à certaines expressions, isolées dans le Nouveau Testament, des idées gnostlques bien définies. Tout cc que l'on peut faire, c'est de parler de tendances gnostlques. L'Apôtre réagit contre ces tendances; il n'est point en face d'un système.

Voir la bibliographie des articles Colossiens (*Épltre aux*) cl Épiiésiens (*Épltre aux*); ajouter les ouvrages suivants :

1° Catholiques. — V. Pose, *Jésus-Christ, Seigneur et Tils' de Dieu*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 337-361 ; IL Cougct, *l-a divinité dc Jésus-Christ. L*enseignement de saint Paul*, Paris, 1906; A. Iloyct, *Étude sur Za christologie des épîtres de saint Paul*, Lyon, 1907; Boiser, *Der Ephcscrbricf*, Friboug-cn-B., 1908; K.-J. Müller, *Des Apostels Paulus Brief an die Epheser*, (ira/., 1909; J. Knabcnbaucr, *Commentarii m S. Pauli epistolas ad Ephesios, Philippenses ct Colossenses*, Paris, 1912; IL Schumacher, *Christus in seiner Prdcxislenz und Kenose*, Home, 1911; M. McIncrtz, *Der Ephcscrbricf*, Bonn. 1921; *Der Kolosserbricf*, Bonn, 1921; F. Tillmann, *Der Philipperbricf*, Bonn, 1921; Vosté, *Commentarius in epistolam ad Ephesios*, Borne-Paris, 1921; W. Kôslcr, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, dans *VfZ. Abhandlungen*, t. xiv, fasc. 1, Munsler-en-V., 1928, abondante bibliographie.

2° Non catholiques. — J.-B. Lightfoot, *St. Paul's epistle to the Philippian**, Londres, 1903; *St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1901; M. Bruckner. *Die Bntstehung der paulinischen Christologie*, Strasbourg, 1903; W. Ohchewski, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie*, Königsberg. 1909; M. Vincent, *The epistles to the Philippian* and to Philemon*, dans *The international critical commentary*, 3e éd., Edimbourg, 1911; M. Dibollus, *An die Philipper, Kolosstr, Epheser*, dans *Handbuch zum N. T. de Lletzmann*, 2® éd., 1925-1927; J.-A. Boblnson. *S3. Paul's epistle to Ephesians*, 2® éd., Londres, 1928; E. Lohincyer, *Der Philip/terbricf*, dans *Meyers Kommentar*, 9® éd., 1929; *Der Brief an die Kolosser und der Brief <ui Philemon*, dans *Meyers Kommentar*, 8® 6d., Gœttinguc, 1930.

IN. Les épîthes pastohalis : L'ohoanisation et LE OOUVEKNEMENT DE L'ÉGLISE. LA DÉFENSE DE LA VRAIE FOI OU LE SENS DE L'OHTHODOXIE. --- 1° Lâ hiérarchie : Timothée el Tile; les « évêques » et les « presbylres »; les diacres; les diaconesses; les veuves. 2° La prière publique et la discipline. 3° La défense de la foi : L'Églisc du Dieu vivant, colonne et fonde-ment dc la vérité. »

Selon beaucoup de critiques indépendants, *la situa-tion historique* supposée par les épîtres pastorales serait invraisemblable ou inconsistante. Le développement dc la hiérarchie ecclésiastique et l'établissement dc l'épiscopat monarchique, dont l'auteur semblerait vouloir montrer l'origine apostolique; les formules doctrinales qui ne sont plus les mêmes que dans les autres épîtres; les diiTérencs dc style et de vocabu-laire; enfin, la difficulté de faire entrer dans le cadre de la vie de saint Paul les voyages dc l'Apôtre mentionnés dans ccs épîtres telles sont les principales rai-sons invoquées pour nier l'authenticité des pastorales. Leur milieu et leur époque ne seraient point ceux de saint Paul. Nous aurions là seulement une forme secondaire » dc paulinisme, ne remontant pas avant la fin du trr si»< h

Il n'entre point dans notre « idrc dv discuter les

questions d'introduction; elles seront reprises aux articles *Timothée* (*Épîtres à*) et *Tite* (*Épître à*), nous ferons seulement les remarques suivantes. Les faits ou les textes invoqués pour soutenir cette thèse sont, depuis longtemps, diversement interprétés par les critiques, chez qui l'élément subjectif ou la part d'hypothèse sont considérables. Ils ne permettent donc nullement de motiver une conclusion ferme contre l'origine paulinienne des pastorales. Du reste, les dernières années de l'Apôtre sont trop peu connues pour que l'on puisse insister sur l'impossibilité de faire entrer dans le cadre de sa vie les faits relatés dans les pastorales.

Autrefois, Baur en rejetait la composition au ⁱⁱ siècle. Mais les raisons en faveur de l'authenticité firent admettre à Harnack et von Soden au moins des éléments pauliniens. Récemment, M. Goguel s'est rangé sensiblement à l'opinion de Harnack : le rédacteur des pastorales aurait pris ses formules dans les épîtres pauliniennes et même emprunté des fragments « à divers billets authentiques » de l'Apôtre. *Épîtres pauliniennes*, t. II, p. 530. Mais, comme ce même auteur le reconnaît, p. 530, note 2, il est impossible de déterminer le nombre et l'étendue de ces fragments. Par contre, B. Weiss, Godet, Zahn, admettent l'authenticité. Le jugement de Hort, reproduit par Grierson dans le *Dictionary of the Bible in one volume*, p. 939, marque l'attitude des conservateurs : « En dépit des difficultés courantes soulevées par la comparaison de ces épîtres avec les autres, je crois qu'elles sont de l'Apôtre, et dans leur forme actuelle. » L'authenticité a été défendue également par J. Parry, *The pastoral epistles*,

Pelle est d'ailleurs la position traditionnelle de l'Église. Dans l'antiquité, il n'y a eu de voix discordantes que celles de Mardon, Basilide et leurs partisans, ainsi que celle de Tatien. Mais ces opinions singulières n'eurent pas d'influence sur l'ensemble de la tradition. Origène disait : « Quelques-uns se sont efforcés, sans succès, de rejeter une épître à Timothée », *In Matth., P. G.*, t. XIII, col. 1769; et Eusèbe, dont le « canon » représente bien l'état de la tradition, n'hésite pas à placer les épîtres pastorales parmi les « livres incontestés ». Une réponse de la Commission biblique, en date du 12 juin 1913, a consacré officiellement la position traditionnelle. Cf. *Act. apost. Sed.*, t. V, 1913, p. 292 sq.

Les épîtres pastorales sont adressées à Timothée et à Tite. À côté de notes personnelles qui leur donnent un caractère épistolaire très marqué, elles renferment des instructions plus générales concernant l'organisation et le gouvernement des Églises, ainsi que la défense de la vraie foi. Aucune d'ailleurs ne contient une exposition méthodique de doctrine, ni ne se prête à une division rigoureuse; mais l'idée d'organisation de l'Église et de défense de la vraie foi sont les deux points essentiels auxquels on peut rattacher renseignement théologique de ces épîtres.

Le *La hiérarchie : Timothée et Tite; les « évêques » et les « presbytres »; les diacres; les diaconesses; les veuves.*

— Durant l'âge apostolique, les apôtres avaient chacun leur champ d'action et gouvernaient de fait, sous l'action de l'Esprit-Saint, chacun une partie de l'Église. Le livre des Actes et l'épître aux Galates montrent que Pierre était regardé comme un chef; cf. Act., I, 13-15-16; II, 14-11; III, 1-26; IV, 1-1, 5-22; V, 1-11, 27-32; VI, 14-24; IX, 31-13; X, 1-48; XI, 1-18; XII, 3-17; XV, 6-12; Gai., t. II, 11-19; II, 7-11; cf. I Cor., I, 11-13; II, 21-23; IX, 4-6. Mais il était dépositaire d'une autorité qui devait être exercée plus pleinement par ses successeurs que par lui-même. Cf. Irenée, *De l'union pontificale*, I. I. c. XXII. éd. Vivès, t. I, p. 518.

Au concile de Jérusalem, le champ d'action réservé à chacun des deux grands apôtres avait été délimité : saint Pierre devait prêcher aux Juifs et saint Paul aux païens. Gai., II, 9.

L'apôtre des gentils gouvernait donc directement, soit par lui-même, soit par des *délégués*, les Églises qu'il avait fondées. Les épîtres aux Corinthiens nous offrent un exemple particulièrement frappant de cette action apostolique. Paul agit soit par sa présence, soit par ses lettres, ou par Timothée, son délégué, qu'il charge de diverses missions; cf. I Cor., IV, 17; XVI, 10; Act., XVI, 1-3; Rom., XVI, 21; Phil., II, 19-23.

Ces diverses missions déjà confiées à Timothée, d'après les épîtres antérieures, nous mettent sur la voie pour comprendre son rôle et celui de Tite d'après les pastorales. Ces deux personnages étaient des délégués agissant au nom de l'Apôtre resté le véritable chef des Églises qu'il leur avait confiées. Ils n'étaient point définitivement attachés aux Églises qu'ils gouvernaient. Leur mission était temporaire. L'Apôtre écrit en effet à Tite : « Lorsque je t'enverrai à Nicopolis; car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver », Tit., II, 12; et à Timothée : « Crescent est allé en Galatie, Titus en Dalmatie; Luc seul est avec moi. Prends Marc et amène-le avec toi, car il m'est d'un grand secours pour le ministère. » II Tim., IV, 10.

La charge de Timothée et de Tite a d'abord pour objet de conserver intacte et de défendre la vraie foi; de veiller à la prédication de la « saine doctrine »; cf. I Tim., I, 3-19; VI, 11-16; II Tim., II, 15; III, 10-13; V, 1-5; Tit., I, 9-11; II, 1-8; c'est le thème essentiel des épîtres pastorales.

Timothée et Tite ont en outre pour mission d'organiser la vie de l'Église, en choisissant les ministres qui doivent la gouverner ou y exercer une charge, I Tim., II, 1-16, en leur enseignant leurs devoirs. Ils continuent ainsi ce qu'achevait Paul commencée par l'Apôtre; le passage Tit., I, 5, est particulièrement instructif : « Je l'ai laissé en Crète pour que tu achèves d'organiser ce qui reste [à faire], et que tu établisses des « anciens » de ville en ville selon les instructions que je t'ai données. » Ils doivent donc recruter et répartir les ministres de l'Église. Sans doute, l'intervention de la communauté dans le choix des « anciens » n'est point exclue; mais Tite lui-même les établit en vertu de son autorité déléguée. Cf. I Cor., VII, 17.

Ils ont encore pour mission d'organiser la vie morale et religieuse des fidèles, en tenant compte des différentes classes de personnes dont se composent les Églises. I Tim., V, 1-16, 2; Tit., II, 1-10, 2. Enfin, ils doivent régler ce qui concerne la prière publique et le bon ordre dans les assemblées. I Tim., II, 1-15.

Timothée et Tite étaient des évêques. D'abord, les qualités que saint Paul exige de leur part ne sont point des qualités communes; cf. II Tim., II, 15, 22; IV, 5; cf. I Tim., II, 1-7; Tit., I, 6-8. Ce sont des qualités qui conviennent à des chefs.

De plus, ils avaient reçu le sacrement de l'Ordre. Saint Paul écrit à Timothée pour lui rappeler les devoirs de sa charge : « Ne néglige point *μὴ ἀμελέῃς*, la grâce (le charisme) qui est en toi, *τοῦ ἡ σοὶ χάρισμα*, qui t'a été donnée par le moyen d'une prophétie avec l'imposition des mains du presbytère (l'assemblée des presbytres ou anciens) », I Tim., IV, 11; et encore : « Il te le rappelle de ranimer, *ἀναζωπυρεῖν*, le don (ou : la grâce) de Dieu, qui est en toi, *τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ*, par l'imposition de mes mains. » II Tim., I, 6-7.

Il importe de bien saisir ici la notion de « charisme ». D'après l'Apôtre, le corps du Christ, qui est l'Église jouit de la vie surnaturelle sous l'action de l'Esprit-Saint, (cette action se manifeste par des dons surnatu-

turcK très variés, des « charismes ». Voir plus haut, col. 2-114 sq. Parmi ces charismes, les uns sont extraordinaires. miraculeux et passagers; d'autres sont stables et constituent des capacités ou aptitudes surnaturelles pour remplir tel ministère en vue du bien général de l'Eglise. Les charismes extraordinaires étaient appelés à disparaître de l'Eglise, ou tout au moins à ne plus jouer aucun rôle dans son organisation ou sa vie sociale; tandis que d'autres demeurent dans les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre.

Le charisme de l'ordre est le principe, de la hiérarchie. En effet, dans les épîtres à Timothée, le « charisme » de gouvernement apparaît comme une capacité permanente, qui demeure dans le sujet; comme un don surnaturel accordé par l'Esprit-Saint, au moyen de l'ordination. Il n'y a donc pas une opposition formelle, comme certains l'ont affirmé, entre l'organisation charismatique et l'organisation hiérarchique de l'Eglise : la première contient le principe de la seconde.

D'après I Tim., iv, 14, l'assemblée des anciens ou *presbyterium* avait imposé les mains à Timothée: tandis que, dans II Tim., i, 6-7. l'Apôtre dit : « Par l'imposition de mes mains. » On doit en conclure que saint Paul a imposé lui-même les mains à Timothée en même temps que le *presbytérium*. Il a procédé lui-même, non seulement à la désignation, mais à la consécration religieuse par laquelle Timothée a reçu du Saint-Esprit un don ou capacité spirituelle en vue de sa charge. Où s'est faite cette imposition des mains ? Peut-être à Lystrcs, cf. Act., xvi. 1-3, ou encore au moment où l'Apôtre envoya Timothée à Ephèse; cf. I Tim., i, 18-20.

Nous voyons un cas analogue dans Act., xm, 1-3. où Paul et Barnabé reçoivent l'imposition des mains sur l'ordre de l'Esprit-Saint, et sont envoyés par lui en mission. Mais Paul et Barnabé furent-ils consacrés évêques en cette circonstance par les « prophètes et les docteurs » ? (c'est l'opinion de beaucoup d'auteurs catholiques. Cf. Knabenbauer. p. 221. Cependant, d'autres le nient pour les raisons suivantes: Saint Paul, ayant été fait apôtre *directement* par Jésus-Christ, avait les mêmes privilèges et les mêmes pouvoirs que les autres apôtres; il n'avait donc pas à être consacré évêque; il tenait de Jésus-Christ la grâce et l'apostolat ». Bom., i, 4-5. De plus, Barnabé avait déjà les mêmes pouvoirs que les « prophètes et les docteurs » qui lui imposèrent les mains; cf. t. I. où il est nommé le premier de la liste. L'imposition des mains n'aurait donc été qu'une bénédiction pour appeler la grâce de Dieu sur la mission des deux apôtres; cf. Act., xiv, 26; voir Jacquier. *Les Actes des apôtres*, p. 381.

Le passage I Tim., iv, 14, porte : « par une prophétie, avec l'imposition des mains »; tandis que, dans I Tim., i, 6-7, il n'est pas fait mention de cette prophétie; il n'est parlé que de l'imposition des mains. (c'est peut-être une indication que la prophétie en question n'avait point fait partie du rite consécrateur. D'après I Tim., i, 18-20, Timothée fut désigné par l'esprit prophétique, par « des prophéties ». Mais où et par qui ? On conjecture avec vraisemblance que ce fut à Lystrcs, Act., xiv, 2, lorsqu'il fut choisi par l'Apôtre. Il dut être présenté par les prophètes chrétiens appartenant au *presbyterium*. Ce fait justifierait le choix d'un compagnon si jeune; cf. I Tim., iv, 12. On peut entendre également cette prophétie, d'une manifestation spéciale et extraordinaire de l'Esprit-Saint, accompagnant le rite de l'imposition des mains, rite qui s'accomplissait avec une certaine solennité. Dans ce cas, la manifestation spirituelle serait elle-même un charisme, cf. Act., xm, 1-3. Mais faisait-elle

partie du rite consécrateur ? On ne peut l'affirmer, car dans II Tim., i, 6-7, elle n'est pas mentionnée.

Les épîtres pastorales ne font aucune allusion à l'ordination de Tile; mais sa charge et, par suite, ses pouvoirs étaient analogues à ceux de Timothée. Nous le voyons délégué par saint Paul à Corinthe et organisant la collecte pour « les saints ». Il Cor., vin, 16. Il y est envoyé une seconde fois pour maintenir l'Eglise sous l'autorité de l'Apôtre. Il était probablement porteur de la « lettre sévère », cf. Il Cor., n, 12, et vu, 6-15. Il semble d'ailleurs avoir réussi au delà de toute espérance dans cette difficile mission. Il retourne encore une fois à Corinthe pour terminer la collecte; cf. il Cor., vin, 16. D'après II Tim., iv, 10, il accomplit aussi une mission en Dalmatic.

Timothée et Tite consacrent et établissent, pour gouverner l'Eglise, des *episcopi* et des *presbyteri*. L'Apôtre écrit à Timothée : « Que les « presbytres qui gouvernent bien soient jugés dignes d'un double honneur (ou : d'une double rémunération; cf. f. 18, *Constit. apost.*, II, 28, *P. G.*, t. i, col. 673), surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement »... Ne reçois point d'accusation contre un « presbytre », si ce n'est sur la foi de deux ou trois témoins. »... « N'impose trop vile les mains à personne et ne participe point aux péchés d'autrui. » I Tim., v, 17-25.

Les « presbytres » ou anciens reçoivent donc leurs pouvoirs et leur charge par l'imposition des mains, c'est-à-dire une consécration religieuse. Cette imposition ne peut se faire qu'après un mûr examen, t. 22. Quelques interprètes entendent cette imposition des mains de la réconciliation après la pénitence; mais cette opinion n'est guère probable car, dans l'ensemble du passage, il est question des « presbytres ». Cf. Tit. i, 5-7.

Dans Tit., i, 5-7, Tito a été laissé en Crète pour achever d'organiser l'Eglise et pour établir dans chaque ville des *presbytres*, selon les instructions de l'Apôtre. Au t. 7. celui-ci dit en parlant des mêmes personnages : « Car il faut que *Vévêue* soit irréprochable en qualité d'administrateur de la maison de Dieu... » Dans I Tim., ni, 1 sq., l'Apôtre expose les qualités exigées de « l'évêque », en des termes qui donnent une très haute idée de sa charge : l'épiscopat est une importante fonction, *καλὰν ἔργον*; l'évêque doit être « irréprochable », « capable d'enseigner », il doit « prendre soin » de l'Eglise de Dieu. Les qualités des « presbytres », Tit., i, 5-7, sont les mêmes que celles de l'« évêque » d'après I Tim., m, 1 sq. Les « presbytres », comme P « évêque », doivent travailler à la prédication et à l'enseignement. Toutefois, dans les pastorales, il est toujours question de « l'ecclésiastique » au *synyutier*; et, de lui seul, et non des « presbytres » il est dit qu'il est l'administrateur de l'Eglise de Dieu. Les « presbytres » sont toujours désignés collectivement : ils forment le *πρεσβυτέρων* ou « collège des anciens »; cf. Act., xiv, 22; I Tim., iv, 1. Dès son premier voyage, saint Paul en avait établi dans chaque Eglise. Act., xiv, 22. A la fin de son troisième voyage, ceux d'Ephèse viennent le rejoindre à Mild. Act., xx, 17, et il leur dit : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour paître l'Eglise de Dieu (var. : du Seigneur). qu'il s'est acquise par son propre sang », t. 28. Les « presbytres » d'Ephèse sont donc établis « évêques » pour gouverner l'Eglise de Dieu. Enfin, dans Phil., i, 1 les « évêques » sont énumérés immédiatement avant les diacres et il n'est pas question des « presbytres ». En rapprochant ces divers passages, on se pose une double question : 1. Quel rapport y a-t-il entre les « presbytres » et les « évêques » dans les Eglises de saint Paul ? 2. Y trouvons-nous l'institution de l'épiscopat monarchique ?

1.11 Importe de préciser le tons des mots ἐπισκοπή, ἐπίσκοπο. Ἐπισκοπή est un mot rare en dehors de la Bible, il ne se trouve que quatre fois dans le Nouveau Testament, et une seule fois il désigne la fonction ou charge de Γέπισκοπο, 1 Tim., ni, L Ἐπίσκοπο s'y trouve cinq fois : Act., xx, 28; Phil., i, 1; 1 Tim., m, 2; Tit. i, 7; 1 Pctr., il, 25. Dans les pastorales, il est toujours au singulier; dans Phil. t i, 1, il est au pluriel et semble désigner le collège des anciens; la chose est certaine dans Art., xx, *2«; <1 i. 17.

Le mot ἐπίσκοπο, dans la langue profane, signifie inspecteur, intendant, parfois chargé d'un office religieux, ou encore l'économe d'un temple. Voir Jacquier. *Les Actes des apôtres*, p. 613. Lxs mot était tout indiqué pour désigner la fonction d'administrateur des Églises. Mais ce serait une erreur que de restreindre, dans les Églises paulinienne*, cette fonction à l'administration des biens temporels. Doctrine, organisation du culte, prédication, voilà le principal objet de la charge d'« évêque ». Les évêques, dans les pastorales, ne font d'ailleurs qu'exécuter le programme d'organisation trace par l'Apôtre, par l'intermédiaire de ses délégués, Timothée et 1 itc.

Toutefois, de ce que les mots « évêques » et « presbytres » désignent les memes personnages dans Act., xx, 28; cf. Phil., i, 1; Tit., i, 5-7, doit-on conclure qu'il n'y ait entre eux aucune différence? Non! Car, primitivement, le mot « évêque » désigne plutôt une fonction ou une charge qu'une catégorie de personnes. Les pastorales, en employant le terme *toujours au singulier*, donnent bien l'impression que cette charge n'était pas commune à tous les « presbytres » pris collectivement, bien que Γ ἐπίσκοπος « évêque » fût un des « presbytres ». Dans Clément de Home < l'évêque » est encore appelé πρεσβύτερο, 1 Cor., xi.iv, 4 et 5; cf. saint Jérôme. *In Tit.*, 1, 5; saint Jean Chrysostome, *Hom. in Philip.*, i, 1; Théodorct, *In Philip.*, i, 1-2; Ambrosiaster, *In Eph.*, iv, 11-12.

Cependant, dans saint Ignace, la distinction des termes commence déjà à s'établir. *Magnes.*, vi, 1; *Philad.*, iv; H y a « un évêque » et le « presbytérium ». Elle est complète dans saint Irenée « lui distingue nettement les « presbytres » des « évêques ». *Cont. hier.*, III, xiv, 2, P. G., t. vu, col. 91 L.

On peut conclure que, dans saint Paul, les termes ne sont pas encore différenciés, mais que l'épiscopat apparaît déjà comme une charge spéciale très importante, dans l'ordre religieux, doctrinal et administratif; témoin, le passage de la P. à Timothée, ni. 1 sq. Les « évêques » étaient choisis parmi les « presbytres » et continuaient à en porter le nom, tout en ayant une charge et une autorité plus haute. Les « presbytres » n'ayant pas la charge d'évêque avaient eux aussi leurs fonctions : gouverner, prêcher, enseigner, et ils recevaient également une consécration religieuse. 1 Tim.» v. 17, 22.

2. Au temps apostolique, les apôtres — témoin les Actes et les épîtres — gardaient la haute main sur les Églises fondées par eux. Timothée et Tile n'étaient que des évêques délégués, non attachés définitivement à un territoire. Voir plus haut. col. 2470. En établissant eux-mêmes des « évêques » et des « presbytres » dans les différentes églises, ils en restaient les chefs sous la direction de l'Apôtre. Mais ils créaient en même temps *les cadres d'une hiérarchie* et d'une organisation pour le jour où les Églises ne pourraient plus être gouvernées par des disciples Immédiats du Christ. Ce jour-là les « évêques » deviendront effectivement, chacun dans leur Église, les successeurs des apôtres et gouverneront l'Église avec le concours des « presbytres » ; les uns et les autres représentant deux degrés de l'ordre.

En fait, l'épiscopat unitaire existe dans le monde chrétien dès le milieu du II^e siècle, et les premiers écrivains ecclésiastiques affirment son origine apostolique. S. Irénée et Gonl. *hier.* III, ni, 3, P. G., t. vu, col. 849; S. Ignace, *Philad.*, i, L La tradition vient ainsi confirmer les données du Nouveau Testament, en montrant comme un fait, ce qui n'était encore qu'un principe à l'âge apostolique. Voir concile de Trente, session xxm, c. iv, et la proposition condamnée par le Saint-Office en date du 3 juillet 1907; cf. Benzinger, *Enchiridion.* η. 2050.

Après « l'évêque » et les « presbytres », les pastorales mentionnent *les diacres*. 1 Tim., III, 8-13; cf. Phil., I, L Le mot διάκονο veut dire ministre, assistant. Il indique une fonction subalterne. Dans Act., vi, 1 sq., « les diacres furent institués pour s'occuper de l'assistance matérielle des veuves des Hellénistes. Les épîtres pastorales ne lisent point en quoi consistaient les fonctions des diacres. Us devaient être chargés de l'administration temporelle des Églises, car l'Apôtre exige d'eux non seulement la dignité de vie, mais surtout le désintéressement. 1 Tim., m, 8. Ils ont également pour rôle de « conserver le mystère de la foi dans une conscience pure », i. 9. Ce qui peut s'entendre que non seulement ils doivent mener une vie exemplaire, mais que leur foi doit être à l'abri de tout soupçon, « l'erreur ou d'hérésie. D'autres l'entendent : qu'ils doivent avoir une connaissance des mystères chrétiens plus approfondie que celle des simples fidèles. Cette explication paraît moins probable que la première.

En tout cas, ils forment une catégorie à part, ayant une charge ou un ministère spécial. Cela ressort également de Phil., i, 1, où ils sont mentionnés immédiatement après les « évêques ». Or, à la dignité et à la fonction devait correspondre un charisme spécial, venant de l'Esprit-Saint. Voir plus haut, col. 2415. D'où l'on doit conclure légitimement que le diaconat constitue lui aussi un degré de « l'ordre ».

Dans les instructions données pour les diacres, 1 Tim., m, 8-13, l'Apôtre intercale cette recommandation : « Les femmes, de même, doivent être honorables, non médisantes, sobres, fidèles en toutes choses », ♦ 11. Puis il continue : « Que les diacres soient maris d'une seule femme... », etc.

Faut-il voir, dans ce t. 11. la mention d'une catégorie spéciale de femmes chargées d'un ministère dans l'Église; ou d'autres termes, l'existence des *diaconesses*? Ou bien s'agit-il simplement des femmes des diacres, dont la dignité de vie est exigée par les fonctions de leurs maris? La seconde nous paraît plus probable. Voir cependant. Hom., xvi, 1.

Si des femmes exerçaient quelque ministère dans l'Église, c'est plutôt dans le passage 1 Tim., v, 3-16, qu'il faut les chercher, parmi *les veuves*, t. 5-10. Les veuves mentionnées dans ces versets sont inscrites sur le rôle de la communauté, dont clics reçoivent la subsistance. Elles vivent *comme séparées du monde* et elles sont entièrement adonnées à la prière et aux diverses œuvres de charité.

En tout cas, ni les veuves, ni les diaconesses — si celles-ci constituent une catégorie spéciale — n'exercent le ministère de la parole ou de l'enseignement officiel dans les assemblées, ni, à plus forte raison, ne remplissent un ministère liturgique. Saint Paul écrit en effet à Timothée : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme; mais elle doit se tenir dans le silence. » 1 Tim., n, 12; cf. 1 Cor., xiv, 34 sq. : « Comme dans toutes les Églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées. Il ne leur appartient pas de parler, mais qu'elles soient soumises, comme le dit aussi la Loi. Si elles veulent s'instruire sur quelque point,

girdles interrogent leur mari à la maison, car il ne sied point à une femme de parler dans une assemblée. » Cf. Gen., ni, 16; Eph., v, 22; I Cor., xi, 5-16. Toutefois, dans ce dernier passage, t. 5, l'Apôtre dit : « Toute femme qui prie ou *prophétise* la tête découverte, fait injure à son chef. » Faut-il en conclure qu'il envisage la possibilité pour les femmes de recevoir et d'exercer le charisme de prophétie *dans les assemblées*? C'est assez douteux, car les termes « prier et prophétiser » peuvent s'appliquer non seulement à ceux qui recitaient à haute voix les prières, ou adressaient des exhortations aux fidèles, mais encore à tous les auditeurs qui participaient à cette action religieuse et s'unissaient à la prière en répondant *amen*. Cf. I Cor., xiv, 16. Il est fort probable que tel était le rôle des femmes, assistant à la « prière » et à la « prophétie ». Voir dans Tertullicn, *Ado. Marcion.*, v, 8, l'opinion contraire : *Mulieri etiam prophetanti velamen imponit*, *P. L.* (1841), t. n, col. 490. D'ailleurs, ce qui est dit I Cor., xiv, 34 sq., ne doit pas être, restreint à l'usage des charismes. Le f. 35 montre que les femmes étaient portées à poser des questions et à prendre la parole dans les assemblées.

2° *La prière publique et la discipline*. — Régler la prière publique, en fixer le but et l'objet, entre dans la charge de Timothée : « Je t'exhorte donc, avant tout, pour que l'on fasse des prières, des supplications, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes; pour les rois et pour tous ceux qui sont constitués en dignité, afin que nous menions une vie tranquille et paisible, en toute piété et honnêteté. Cela (c'est-à-dire prier pour tous les hommes) est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité. » I Tim., n, 1-4.

Ce passage réagit probablement contre des tendances exclusivistes, réservant le salut à une clientèle d'initiés, ou de « parfaits » qui menaient une vie ascétique impraticable à la masse des fidèles. Ou encore, il vise peut-être des docteurs judaïsants, restreignant la portée de l'Évangile et de l'apostolat. L'Apôtre énonce le principe de l'*universalisme du salut et de la volonté salvifique de Dieu*. L'Église doit prier pour « tous les hommes » et se conformer ainsi au plan de Dieu qui veut « sauver tous les hommes » en les faisant arriver à la connaissance de la vérité. Cette vérité, c'est la foi chrétienne ou l'Évangile. On retrouve ici, l'ordre d'apostolat universel donné aux disciples, Matth., xxviii, 19. Saint Grégoire indique comment il faut se comporter envers les ennemis de Dieu : *El quod facti sunt diligere et quod faciunt increpare : mores pravorum premere, vitia prodesse. Reg. pastor*, l. III, c. xxvi, *P. L.*, t. Lxxvii, col. 91.

Le même passage nous révèle l'attitude de l'Apôtre à l'égard des pouvoirs publics. Il faut prier pour les rois », en général, c'est-à-dire l'empereur, et les rois des différents pays; cf. I Petr., n, 17; Tertullicn. *Apol.*, 30. Il y a peut-être là une réaction contre l'attitude des Juifs; cf. Suétone, *Claud.*, 25; ou encore le sentiment qu'un péril d'ordre politique menaçait l'Église; cf. Tacite, *Annal.*, xv. ff. En tout cas, le passage contraste avec l'optimisme de Horn., xm, 1-7. On a l'impression que la situation politique n'est plus la même. L'Église aspire à mener une vie qui ne soit troublée ni par la guerre et la persécution, ni par les émeutes; cf. Act., xix, 23. Cette « vie tranquille et paisible » n'est pas l'objet direct, ni même le but de la prière; c'est le résultat, le fruit que les chrétiens doivent recueillir d'un bon gouvernement et d'une sage administration. L'objet direct de la « demande » et de « l'action de grâces », en faveur des « rois et de tous ceux qui sont constitués en dignité », c'est qu'ils remplissent bien leur charge, que Dieu leur protège et

les fasse bénéficier du salut. Mais il fallait encourager les fidèles en leur montrant les avantages politiques et terrestres de la prière. Il y a plus. En demandant des prières officielles en faveur des pouvoirs publics, on avait des chances de disposer ceux-ci favorablement à l'égard des chrétiens. Cf. Tertullicn, *Apol.*, 39. Saint Paul avait à un très haut degré le sens de l'actualité.

Timothée et Titus exercent l'autorité que saint Paul leur a déléguée. Non seulement ils doivent régler l'ordre des assemblées chrétiennes, organiser la prière, I Tim., n, 1-15; mais encore ils ont *juridiction sur les ministres* : ils les choisissent ; ils *reçoivent les accusations* contre eux; ils doivent les *punir*, comme aussi les *recompenser*. I Tim., v, 22; v, 17-21. Ils doivent également *veiller à la conduite des différentes catégories* de chrétiens. I Tim., v, 1-16. Us doivent agir sans timidité, avec « un esprit de force, d'amour et de modération ». Il Tim., i, 18. Ils doivent « reprendre sévèrement » les insubordonnés, les vains discoureurs et les séducteurs », Tit., i, 10.

Bien plus, ceux qui ont « fait naufrage dans la foi » sont « *livrés à Satan* » au nom de l'Apôtre. Tel est le cas pour Hyménée et Alexandre. I Tim., i, 19. Comment faut-il entendre l'expression « livrés à Satan » ? Nous la trouvons déjà dans la 1^{re} aux Corinthiens, où l'Apôtre ordonne de « livrer à Satan » l'incestueux de Corinthe, « pour la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus ». I Cor., v, 5. Dans I Tim., i, 19, Hyménée et Alexandre sont « livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne pas blasphémer ». Les uns l'entendent de l'exclusion de la communauté, de l'excommunication; cf. saint Jean Chrysostome, Théodoret; cf. II Thess., m, 14; III Joa., 10. D'autres y voient la condamnation à une peine corporelle, infligée par la communauté au nom de l'Apôtre (παρέδωκα, au singulier). Cf. Job. it. 6, et Act., v, 1-11 ; xm, 8-11. On chassait sans doute le coupable en appelant sur lui un châtiment corporel qui devait lui être infligé par Satan, l'auteur du mal. On le mettait sous l'empire de Satan dans l'ordre physique, non dans l'ordre moral; cf. Job, n, 6 : Le Seigneur dit à Satan : « Voici que je le livre entre tes mains; seulement, épargne sa vie ». On trouve des analogies dans les papyrus; cf. *Greek papyri in the British Museum*, éd. Kenyon, t. I, p. 75; Deissmann, *Licht vom Osten*, 3^e éd. p. 226.

La seconde explication paraît la plus satisfaisante. Ce châtiment était à la fois *une excommunication et une peine médicinale*, un remède; il ne comportait pas la peine de mort, comme l'indique le but pour lequel cette sanction était infligée : « sauver l'esprit », « apprendre à ne pas blasphémer ».

En toute hypothèse, dans I Cor., v, 4-5; I Tim., i, 19, ainsi que dans Act., v, 1-11, nous avons de très anciens *exemples du pouvoir disciplinaire* exercé sur les fidèles par les apôtres ou leurs délégués.

3° *La défense de la foi* : « *L'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité* ». — Timothée et Titus ont pour charge principale de défendre et de garder la vraie foi, de rester attachés à la vraie doctrine. Timothée doit « faire avancer l'œuvre de Dieu qui repose sur la foi », I Tim., i, 4 ; « combattre le bon combat, en gardant la foi et une bonne conscience », i, 18; « être un bon ministre de Jésus-Christ, nourri des leçons de la foi et de la bonne doctrine », iv, 6; « veiller sur lui-même et sur son enseignement », iv, 16. Il doit « garder le dépôt, παράθετον, en évitant les vaines disputes profanes, κενωφωσία (mieux que καινοφωσία, leçon supposée par le *novitates* de la Vulgate; voir les variantes) et les oppositions de la gnose (la science) mensongère » I Tim., vi, 20-21. Ce passage est particulièrement fort. Le « dépôt » à garder par Timothée comprend *les préceptes* de la vie chrétienne et les *vérités de la foi*; surtout la *saine doctrine* qui lui a

été confiée, I Tim., L 3» II Tim., m. 13-14 ; il en est le dépositaire; Il doit In conserver intacte et la transmettre dans toute sa pureté. Il doit « conserver le souvenir fidèle des saines instructions » qu'il a reçues de l'Apôtre, « garder le bon dépôt, τὴν καλὴν παρα-Οὐκην, par le Saint-Esprit qui habite en lui », II Tim . 1,13-14. Il doit confier les enseignements de l'Apôtre il des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire les autres », II Tim., n. 2; il doit « dispenser avec droiture la parole de la vérité », //>/</, t. 16; voir encore m. I I, IV, 1-3. Titc, de son côté, doit · fermer la bouche aux vains discoureurs · les reprendre sévèrement afin qu'ils aient une foi saine, cl qu'ils ne prêtent pas l'oreille à des fables judaïques ». Til.. 1, 11, 14.

Cette insistance sur le *sens de l'orthodoxie* est une des caractéristiques des épîtres pastorales Elle révèle une situation des Églises différente de celle des premières lettres. L'hérésie se fait jour et menace la foi et la vie chrétiennes. Plus d'un passage laisse entendre à *quelle sorte d'erreurs* les « évêques · devaient s'opposer : Il y a les · mythes ineptes, ces contes de vieilles femmes ·, I Tim., iv, 7, sans doute des spéculations judaïques provenant de certains écrits apocryphes; les « recherches passionnées concernant des généalogies sans fin ». I Tim., î, 4. D'autres erreurs étaient plus pernicieuses; elles séduisaient les esprits par une ascèse immodérée, en proscrivant le mariage et l'emploi des aliments que Dieu a créés pour l'usage légitime des fidèles. I Tim., iv, 1-3. Le passage II Tim.. n. 18, nous révèle une curieuse hérésie. Hyménéc et Phylète disaient «que la résurrection avait déjà eu lieu >: cf. I Tim., π, 19. Ils l'entendaient sans doute uniquement de la résurrection spirituelle ou mystique, par une fausse interprétation de Kom., vi, 1-11: cf. Joa.. xvn. 3. Voir Lock. *The pastoral epistles*, p. 99-100.

En lisant les pastorales, on a l'impression que les fidèles couraient un danger incessant pour l'intégrité de leur foi. Devant ces menaces. l'Apôtre devait envisager la *loi* surtout comme *un ensemble de doctrines religieuses et morales*. C'est pourquoi l'objet de la foi considéré comme un dépôt intangible occupe une grande place dans ces épîtres : « posséder la foi et la bonne conscience »; < faire naufrage dans la foi ». I Tim., î, 19, cf. î, 2; « abandonner la foi », I Tim.. iv, 1 ; « être nourri des leçons de la foi », I Tim., iv, 5; • renier la foi ». I Tim.. v, 8; « s'égarer loin de la foi », I Tim.. vi, 10; « garder la foi », II Tim., iv, 7; » de nulle valeur pour la foi », II Tim., ni, 8; cf. I Tim., III, 9; VI. 12. 21 ; Tit., i. I. 13.

Cette manière d'entendre la foi est-elle conforme à l'enseignement des autres épîtres pauliniennes ? Plusieurs critiques indépendants ont prétendu que non. D'après eux. il y aurait là une notion tardive de la foi, postérieure à la mort de l'Apôtre.

Dr. nous trouvons déjà dans les épîtres antérieures le mot < fol » pour désigner *l'objet* ou *contenu de la prédication*, auquel il faut s'attacher et qu'il faut garder intact ; les textes sont très nombreux : Kom., x. 8-9; xn, 6; Gai., î. 23, cf. 20; n. 5; vi. 10; Phil., I, 27; Go!., n, 7; II Thess., n, 12-13; I Con, xv, 1 sq.; xvi, 13; Boni., x, 17-18; I Thess., î. 8; Gai., ni, 6; Kom.. î, 12; I Thess.. iv, I I; Gai., n. 20. Dans tous ces passages, la *loi est conçue comme une doctrine* — soit *un ensemble*, soit *une vérité particulière* — qu'il faut accepter, comme une «vérité» dont on ne doit pas s'écarter, non une vérité «l'ordre spéculatif ou philosophique. mais « la vérité de l'Évangile » contenue dans la prédication chrétienne. On trouve donc déjà, dans les épîtres plus anciennes, la notion de foi telle qu'elle sera employée dans les pastorales. Dans ses dernières épîtres, l'Apôtre n'avait pas à exposer l'économie de la fol en face de la Loi. mais à sauvegarder l'objet de cette foi. c'est-à-dire de l'Évangile, contre la

pénétration des hérésies naissantes. C'est pourquoi il entend le mot · foi · surtout comme un corps de doctrines auxquelles il faut rester attaché.

Par les apôtres et leurs délégués, par les évêques, «l'Éy/iscdu Dieu vivant est *ta colonne et le fondement de la vérité* ». I Tim., m, 15; cf m, 5. L'Église est conçue comme formant un tout et un organisme. Voir plus haut, col. 2160 sq. Chacune des communautés locales, tout en ayant sa vie propre, est partie intégrante du tout. Gouverner une Église particulière, c'est gouverner l'Église de Dieu, partiellement sans doute cl sous l'autorité de l'Apôtre, mais réellement. Cf. I Tim., m, 5 et 15; Act., xx. 28. Saint Paul voyant en Jésus-Christ un principe de vie pour tous les fidèles le regardait aussi comme un lien les unissant pour former *un seul corps*. C'est là qu'il trouve le principe *d'unité* et de *durée* pour l'Église; cf. Eph., m, 20-21.

Dans les pastorales, il reprend l'idée d'unité et l'accentue devant les tendances individualistes ou séparatistes qui se faisaient jour. *L'Église*, gouvernée par ses chefs est *le dépositaire authentique de l'Évangile* qui se résume dans le · mystère de la piété ». c'est-à-dire le mystère du Christ : De l'aveu de tous, il est grand le mystère de la piété :

Il (le Christ) n été manifesté dans la chair:
Il a été justifié dans l'Esprit,
Il a été vu des anges.
il a été prêché parmi les nations.
Il a été su dans le monde.
Il a été élevé dans la gloire.
I (Tim., ni. 16.)

Nous avons là un *résumé de la loi*, concernant le mystère du Christ. Ce sont les grandes lignes de l'Évangile dans la prédication chrétienne : le Christ en est l'objet principal ou même unique.


Le vocabulaire essentiel de ce passage n'est point celui des pastorales. Mais nous avons là, sans doute, une citation implicite, dont la source est peut-être la même que celle de Eph., x, 11 ; cf. *ibid.*, v, 19; I Cor., xiv, 26. On en trouve des reminiscences dans *Ep. ad Diognet.*, 11; *Ep. Earnab.* 6; 14. On peut comparer ce morceau à la finale du second évangile, Marc., xn, 9-20; il paraît inspiré de la même tradition. En tout cas, sa doctrine est dans la ligne de la tradition première des apôtres et de la prédication de saint Paul. Voir col 2359 sq.

Voir la bibliographie de l'article *Ordre*, ci-dessus, col. 1235. et celle de l'article fivEQLB · *Origine de l'Épiscopat*, t. v, col. 1700-1701, et dans W. KÖster. *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, dans *Stl.Abhandlungen*, t. xiv, fnsc. 1, Munster-cn-XV., 1928. Ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques*. — Briser, *Die iiriefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus*, Fribourg-cn-B., 1907; F. Malcr, *Die lauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli*, Munster-en-W., 1910; J. Knabcnbaucr. *Commentarii in S. Puuli epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum cl ad Philemonem*, Paris, 1913; M. Mcinertz, *Die Pastoralbeiefe det hl. Paulus*, Bonn, 1921.

2° *A'on catholiques*. — Bnmsay, *Historical commentary on the first epistle to Timothy*, dans *The Expositor*, 1909, 1910, t. vu cl vni ; G. XVohlenberg, *Die Pastorulhriefe*, dans *Kommentar zum A. T. de 7;ihn. l.cip/ig*, p (4)_, p»23; M. Dibcllus, *Die Pasloratbriefe*, dans *Handbuch sum A. T. de Lictzmann*, Tubinguc, 2* cd.. 1931; J. Parrs. *The pastoral epistles*, Cambridge, 1920; P. N. Harrison, *The problem of the pastoral epistles*, Oxford. 1921; M. Lock, *The pastoral epistles*, dans *International critical comment.*, I dirnbourg, I'»JI.

Voir aussi In bibliographie de l'article *Charismes*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Hlble*.

X. L  avx lliinn vx. StPinionm di: la nouvelle alliance suh l'ancienne. Diunite du Fils de. Dieu; excellence de son sacehdoce. Natuhe it hole di la foi; iis dangers de l'apostasie. 1° Le Fils de Dieu est supérieur aux anges.

supérieur à Afols. 2e Le Fils de Dieu est le grand prêtre par excellence; le ministre du « véritable » sanctuaire. 3° Nature de la foi; son rôle dans l'histoire d'Israël. Les dangers de l'apostasie.

L'épître aux Hébreux est une *apologie de la foi chrétienne* à l'usage des Juifs convertis. Dès les premiers jours du christianisme, la mort de Jésus avait pesé comme une lourde épreuve sur la foi des chrétiens; cf. Luc., xxiv, 21 sq.; Act., i, 7-8. Aux yeux des Juifs, cette mort était un « scandale »; aux yeux des païens l'acceptation de la foi chrétienne en de telles conditions était une « folie »; cf. I Cor., i, 23. Aussi, les premiers prédicateurs, en exposant le christianisme aux Juifs, avaient dû leur montrer que la mort de Jésus n'était point incompatible avec sa messianité. Au contraire, elle avait abouti à la résurrection et à l'ascension près de Dieu; et elle devait être suivie, à plus ou moins brève échéance, d'un retour triomphal. Cf. Act., n. m. v; voir col. 2360.

En lisant l'épître aux Hébreux, on a l'impression que *ses destinataires*, des judéo-chrétiens, supportaient difficilement Γ « opprobre », aux yeux des Juifs, de la mort de Jésus, xm, 13; cf. I Cor., i, 23. Les souffrances et la mort du Messie n'avaient point été suivies de son retour, ni de celle période glorieuse dont beaucoup avaient escompté à tort l'imminence, x, 37-39.

En outre, les judéo-chrétiens avaient encore présent à l'esprit le temple avec l'éclat de l'ancien culte, dont ils ne trouvaient pas d'équivalent dans la religion chrétienne. Le regret, le doute et rabattement avaient succédé chez eux à l'enthousiasme des premiers jours, et le christianisme ne répondait plus à l'idée qu'ils s'étaient faite de la religion nouvelle.

Une telle situation était encore aggravée par les persécutions plus ou moins ouvertes qu'ils avaient à subir de la part des Juifs restés fidèles à la Synagogue et au Temple. Plusieurs avaient déjà apostasié. x, 23, 25, 35, 39; vt, 4-8. Il fallait retenir les autres, en leur montrant la supériorité du christianisme sur le judaïsme; en présentant la nouvelle économie comme la religion *définitive et parfaite* malgré le crucifiement et l'absence de Jésus, malgré la liturgie bien rudimentaire et bien pâle des assemblées chrétiennes à côté des splendeurs du Temple. Il fallait mettre en évidence l'éminente dignité du Christ et la supériorité de son sacerdoce, sacerdoce éternel. A ces deux idées principales se rattachent presque tous les développements de l'épître.

La *mort du Christ*, dans la première prédication chrétienne, était présentée comme un principe ou un *moyen de glorification*. L'épître aux Hébreux reprend ce thème en le complétant. Cette mort est une partie essentielle de l'œuvre messianique. Le Christ s'est abaissé « un peu — ou « peu de temps » — au-dessous des anges », auxquels il est supérieur par essence. Cet abaissement, dans l'humanité, est le gage d'une juste condescendance pour l'homme; cf. v, 2, μετριοπαθεῖν. Il permet au ChrM d'intercéder perpétuellement et d'accomplir son œuvre d'expiation. Il y a là, pour les Juifs, un avantage qui rend désormais inutiles les consolations tout extérieures du Temple.

En mettant en relief la dignité du Christ, sa glorification après son abaissement, l'auteur ne fait que reprendre renseignement de la première catéchèse apostolique; mais il y ajoute, pour les besoins de ses lecteurs, des preuves d'ordre scripturaire et philosophique, et la méthode de l'exégèse hellénistique.

L'application de cette méthode apparaît surtout en ce que l'auteur présente d'un côté le *caractère imparfait et la signification de l'ancienne Loi*, d'un autre côté, le *caractère universel et parfait de l'Évangile*, c'est-à-dire de la foi chrétienne. Esquissant une

sorte de philosophie de l'histoire, l'auteur considère l'Ancien Testament comme une prophétie au sens le plus large du mot. Les institutions visibles de l'ancienne Loi correspondent à un *modèle* ou un *archétype divin*; cf. vin, 5 : κατὰ τὸν τύπον τὸν θαυμάσιον ἐν τῷ βρει. Elles sont l'expression d'une vérité, ou le symbole d'une réalité éternelle; une représentation imparfaite d'un idéal absolu et parfait. Cf. xn, 27.

En vertu de cette conception, l'œuvre du Christ et l'espérance chrétienne sont décrites avec des images et en des termes empruntés à l'ancienne Loi. Toutefois, l'auteur le fait avec une sobriété qui contraste avec Philon et les allégorisants de l'école d'Alexandrie. En décrivant le système du rituel lévitique, il montre qu'il y a une réelle correspondance entre le monde visible et le monde invisible. Mais il ne regarde point le monde invisible comme un pur monde d'idées, un κόσμος νοητός, à la manière de Philon, mais comme un autre monde, où s'épanouit la plénitude, de la vie et où se réalise la *perfection*, τελείωσι.

Cette idée de perfection comporte le complet développement spirituel, la pleine possession des privilèges surnaturels, la parfaite connaissance. L'enfant, νήπιος, v, 14, fait place au chrétien « parfait ». Le tabernacle provisoire est remplacé par le tabernacle « parfait ». xi, II. La « perfection » de l'enseignement chrétien. τελειότης, contraste avec l'enseignement élémentaire de l'Évangile. vi, I. Le Christ a conduit « la foi » à la perfection. xn, 2.

Le but de l'économie religieuse providentielle est donc la perfection », vm, 11 : le christianisme réalise ainsi le complet développement de l'homme dans ses rapports avec Dieu. A cette fin, il a plu à Dieu d'élever à la perfection », par ses souffrances, le Fils incarné, il, 10; v, 9; vu, 28; cf. iv, 15; xn, 2. Le Fils, à son tour, a « rendu parfaits ceux qu'il a sanctifiés ». x, 14; xi, 10; xn, 23. Ainsi, les fidèles, participant à la perfection du Christ, sont devenus parfaits. Cf. x, 10, 19.

Dans les autres épîtres pauliniennes, l'union au Christ — « être dans le Christ » — fait participer aux privilèges du « chef ». Dans l'épître aux Hébreux, nous trouvons l'équivalent de cette doctrine dans l'idée d'une perfection acquise par le Christ et communiquée aux fidèles. Mais les formules sont bien différentes.

L'important pour l'auteur de l'épître, était de bien marquer le *rôle respectif des deux économies*. Le judaïsme est l'ombre, σκιά, vm, 8; x, 1, le christianisme est la réalité, ὑπόστασις. xi, 1.

Toutefois, l'un et l'autre se trouvant dans des conditions terrestres, les « figures » gardent encore en partie leur signification prophétique ou symbolique et entretiennent l'espérance du monde futur ou monde spirituel. Il y a, dans ce monde spirituel, une « cité céleste », un corps organisé d'êtres raisonnables; une Eglise qui jouit de tous les avantages de la vie sociale, xi, 10, 16; xir, 22 sq.; cf. Apoc., xxi, 16-22. Il y a un sanctuaire céleste, archétype du sanctuaire terrestre; c'est là que s'accomplit le devoir de l'éternelle adoration, vm, 2, 5. Les chrétiens sont en communion avec ce monde céleste, son sanctuaire et son prêtre, et ils aspirent à y être admis pour la vie future.

Les institutions de l'ancienne Loi ainsi présentées, doivent amener les Juifs à l'intelligence du christianisme. La « nouvelle Loi » doit leur apparaître comme l'achèvement du plan divin de salut. La révélation du Fils de Dieu a porté à la « perfection » l'œuvre de Dieu commencée dans l'Ancien Testament, i, 1-2. Le Fils « rayonnement de la gloire » et « empreinte de la substance de Dieu », i, 3, est cependant homme véritable: c'est pourquoi il a élevé l'humanité jusqu'« au trône céleste ». iv, 14-16. Il a accompli cette œuvre par ses

souffrances et ba mort, et il communique pour toujours la force de sa vic à ceux qui vont à Dieu par lui.

Ainsi, ce qui faisait, aux yeux des Juifs, la faiblesse de l'Évangile, c'est-à-dire « l'opprobre » d'un Messie crucifié, apparaît ici comme sa force. La mort et l'intercession du Fils de Dieu prennent la place des sacrifices de l'ancienne Loi. Le « Fils de l'homme », dans son humanité, a triomphé du péché et de la mort. Ainsi, sa propre mort devient intelligible et acceptable en elle-même, et l'on n'a pas besoin d'en effacer le souvenir pénible par l'espoir d'un retour glorieux et immédiat. Le « paradoxe » des souffrances du Fils de Dieu se résout dans le sens de sa propre gloire.

En saisissant le rôle de l'Ancien Testament, les Juifs comprenaient du même coup le caractère universel et parfait de l'Évangile. Ils devaient y voir non point une nouveauté religieuse heurtant leur particularisme, mais un couronnement de l'économie ancienne, une œuvre du Messie, souffrant et mourant afin de rendre accessible à tous le salut par la foi, puis continuant d'exercer son action à titre de Christ glorieux et éternel.

Cette majesté sereine du triomphe spirituel de Jésus était bien de nature à rendre courage aux judéo-chrétiens, au milieu des persécutions, quelques années sans doute avant la ruine de Jérusalem. Cf. Eusebe, *H. E.*, IV, xxn, P. G., t. xx. col. 38(1; S. Jérôme, *De vir. HL*, n, P. L., t. xxm, col. 613.

Ainsi, l'épître aux Hébreux (pii était avant tout, dans l'intention de son auteur, un remède aux épreuves d'un moment, une simple « parole d'exhortation », λόγος τῇ παρακλήσεω, xm, 22, est maintenant pour l'Église, un exposé de la religion, du culte, du sacerdoce, ayant pour centre la personne du Christ glorifié. La forme de l'exposé est souvent celle de l'exégèse judéo-hellénistique; mais la doctrine marque une étape nouvelle dans la révélation, et elle aura une influence considérable sur le développement de la théologie chrétienne.

Avant d'exposer les doctrines essentielles de l'épître, il n'est pas inutile d'en préciser le caractère littéraire. L'épître a la forme d'un traité, non d'une lettre. Seul l'épilogue, xm, 18-25, à la manière des autres épîtres pauliniennes, contient des notes personnelles et trahit un écrit destiné à une communauté déterminée de judéo-chrétiens.

De plus, le développement doctrinal est interrompu fréquemment par des exhortations dans le genre « haggadique » ou homélique, et qui ne sont point dans la ligne du thème principal. Parmi ces digressions, il faut noter principalement : ni. 7-iv, 13, sur l'incrédulité et la colère de Dieu; vi.4-20, et x.25-39, sur les dangers de l'incrédulité et de l'apostasie; XI, 1-40, sur la nature de la foi et son rôle chez les patriarches. Dans plusieurs de ces passages, l'usage de l'Ancien Testament appartient nettement au genre haggadique. par exemple, m, 7 sq., cf. *Talm. Hab.*, *Sanhédrin*. 98 a; et xi. 1-10, cf. *Mechilta*. dans L'golini, *Thésaurus antiquit. sacrarum*, t. xiv, col. 2P1-202; dans Sap.» x. 2 sq., et Eccli.. xlv, 1 sq., le rôle de la « sagesse », de la justice, de la fidélité est analogue à celui de la foi dans l'épître aux Hébreux.

Plusieurs critiques ont regardé ces exhortations homélltiques comme des interpolations, et en ont conclu que l'épître, dans sa forme actuelle, était une œuvre composite, formée d'un « traité théologique » auquel on aurait ajouté des développements et des exhortations dans le genre « midrasch ». Cf. P. Wendland, *Die urchristliche Literaturformen*, p. 372 sq.; Torrey, *Journal of biblical literature*. 1911, p. 137-156.

Cette opinion est excessive. L'alternance du genre didactique et de l'exhortation ne suffit pas à la justifier; c'était, au contraire, un procédé classique dans

renseignement de la philosophie morale. Cf. Kullmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kognisch-stoische Diatribe*, p. 18. Le διδάσκαλος qui a été le rédacteur de l'épître a su mêler les deux genres littéraires de telle façon que son exposé soit vraiment un λόγος παρακλήσεως. Cf. xtu 22 Seulement, son procédé nous invite à ne point chercher dans ses développements oratoires ou parénétiques la même rigueur théologique que dans son exposé doctrinal.

Les développements homélltiques sur Vincréduité et la loi mis à part, toute la doctrine de l'épître se rattache à l'idée suivante : La supériorité de la nouvelle alliance est fondée sur la dignité du Fils de Dieu et sur l'excellence de son sacerdoce.

10 Le Fils de Dieu est supérieur aux anges; supérieur à Moïse. — Dans un exorde christologique, i, 1-1, l'auteur présente l'alliance nouvelle ayant le Fils comme médiateur. A l'ancienne révélation donnée par l'intermédiaire des prophètes, succède une révélation définitive faite dans les derniers temps par le Fils de Dieu. Cette notion de Fils de Dieu se retrouve, ni. 6; v. 8; vu, 28; cf. Boni., i, 4; Joa., v, 26; x, 36. Elle a ses origines lointaines dans la révélation de l'Ancien Testament, cf. Ps. n, 7-8; mais elle a été enseignée plus clairement par Jésus lui-même, cf. Matth., xi, 25-30; Luc., x, 21-24; Joa., x, 34 sq.; i, 18; xx, 30-31; cf. Gai., i, 16; Phil., n, 9 sq.; Col. i, 13-20; n, 9 sq.

Le Fils de Dieu est l'héritier « de toutes choses » ou de l'univers; il est agent de la création : « par lui Dieu a fait les mondes ». Il est « rayonnement de la gloire, ἀπαύγασμα τῇ δόξῃ », et empreinte de la substance ou de l'être de Dieu. ἀρακτὴρ τῇ ὑποστάσει χύτου »; il porte « l'univers, τὰ πάντα », par la parole de sa puissance, τῷ ῥήματι τῇ δυνάμει αὐτοῦ ».

Ainsi est décrit Pêtre et le rôle du Fils avant l'incarnation, son existence éternelle, ὢν, φέρων. L'idée du Fils héritier des choses apparaît dans Ps. ir, 8; Marc., xn, 6 sq.; Gai., iv, 1,7; Boni., vm, 17, « cohéritiers »; cf. Col., i, 18; Eph., i, 10-11 La notion du Fils agent de la création se trouve déjà dans I Cor., vin,6; Col., i, 16. Cf. Philon, *De cherubim*, 125. 127; mais, dans Philon, le Verbe n'est pas cause, il est instrument : ὅτι ὁ θεὸς αἰτίον οὐκ ὄργανον, ... ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' ὃν κατεσκευάσθη. Le Fils est « rayonnement de la gloire » divine; cf. Sap., vu, 25-26 : la sagesse est une « pure émanation. ἀπόρρητος εἰλικρινής », de la gloire du Tout-puissant ». le « rayonnement de la lumière éternelle ». ἀπαύγασμα φωτὸς σιδίου; cf. Col., i, 11-20, et concile de Nicée : φῶς ἐκ φωτός. Ainsi le Fils participe à la nature divine; bien plus, étant l'empreinte de l'essence divine (de l'être divin), il est lui-même une réalité subsistante.

Les mots ἀπαύγασμα et χαρακτήρ sont des termes de la philosophie alexandrine employés dans des sens divers par Philon; par exemple. *De plantatione*, 50 : les créatures ont reçu en elles-mêmes « le reflet, ἀπαύγασμα, des choses divines, l'etllgie, μίμημα, de l'archétype »; ou encore, *Quod deterius pallori insidiari soleat*, 53: l'esprit humain est « une représentation, τύπον, et une image, χαρακτήρα, de la puissance divine ». Ces passages n'éclairent point la doctrine de l'épître aux Hébreux; d'ailleurs, le λόγος de Philon est un intermédiaire. un être inférieur à Dieu. L'auteur de l'épître. en se servant des termes de la philosophie alexandrine n'en adopte point les idées; mais il exprime une doctrine déjà fixée dans ses lignes essentielles par la révélation antérieure.

Enfin, le Fils « porte toutes choses par la parole de sa puissance ». Le mot φέρειν ne semble point avoir le sens philonien comme dans 6 τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, *Quis rerum divinarum lueres sit*, 36; car il ne s'agit point du fiat créateur qui a fait passer les

êtres du non être à l'être; mai* de l'acte conservateur par lequel Dieu gouverne toutes choses par son Verbe, Taction créatrice ayant déjà été décrite au verset précédent. Telle est l'interprétation de saint Jean Chrysostome, A. /.. P, G., I. 1 x iii, col. 23. Cependant, saint Grégoire de Xysse l'entend de l'acte créateur ; φέρει ὁ Λόγος ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν. *De perfecta christiani forma*, P. G., t. xlvii, col. 265. Cf. Gcn., r. 2; Sap., ni, 17-18; ITov., vm, 22 sq., 30; Col. i, 17; n, 9; Joa., i, 3; Apoc., m, 14.

Après avoir présente ainsi le Fils de Dieu dans sa transcendance et sa préexistence, l'auteur mentionne son *oeuvre de Fils incarné*. Il a accompli la « purification, καθαρισμόν, des péchés »; cf. *Job*, vn, 21 (LXX); Heb., tx, l I; .Matth., vm, 3, cf. i, 21; GaL, i, I; I Cor., xv, 3; Col., i, l I, 20; Eph., I, 7; i Joa., iv, 10; II Pelr., i, 9; Apoc., i, 5. Cette œuvre avec ses résultats sera expliquée dans la suite A propos de l'offlcc du « grand prêtre ».

Dans la troisième phase de son activité, le Fils • s'est assis à la droite de la Majesté, dans les hauteurs. et il est devenu d'autant *supérieur aux anges*, qu'il a reçu en héritage un nom plus grand que le leur ».

L'auteur ne fait que mentionner en quelques mots l'œuvre terrestre du Christ, mais il insiste sur sa glorification. Son but est de montrer la supériorité du Fils sur les anges. Il est *assis*, à la droite de la Majesté, c'est-à-dire de Dieu; cf. Ps. ex. 1; Matth., xxn. II; il est associé à sa dignité, à sa puissance. Les anges, eux, *sont debout*, cf. Is.. vi, 2, ou prosternés devant Dieu. Cf. Eph., iv, 10. Entre le Fils et les anges il n'y a pas seulement une différence de degré, mais de nature; mais il s'agit de son élévation dans son humanité glorifiée; cf. saint Jean Chrysostome, Théodorct. (L'est pourquoi il a reçu un nom. une autorité plus grande que la leur. Dans les autres épîtres pauliniennes ce nom est celui de « Seigneur Christ », équivalent au Jahweh de l'Ancien Testament. Cf. Phil., n, 9-10; Eph., i, 21. Dans l'épître aux Hébreux, il semble bien que ce nom soit celui de « Fils », par opposition à « serviteur ». Cf. saint Jean Chrysostome. Les anges et Moïse, c'est-à-dire les intermédiaires ou les médiateurs de l'ancienne alliance *ne sont que des serviteurs*, i, l I; m, 6-7. Le Fils de Dieu leur est donc supérieur. Mais il s'agit du Fils Incarné, glorifié dans son humanité et devenu Seigneur après son abaissement au-dessous des anges, de Jésus, personnage historique, et non du Fils dans sa préexistence, comme ci-dessus, t. 1-3. Cf. Luc., xxn, 69-71; Act., n. 36; xm. 33.

Cette supériorité du Fils sur les anges est prouvée par un grand nombre de textes tirés surtout des psaumes. D'abord, le texte classique sur la filiation du Messie. Ps. il, 7 : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. Voir ci-dessus, col. 2360 sq. Puls II Reg., vu. II : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils »; et • quand il introduit le • premier-né • sur la terre, il dit : Que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui », Ps. xcvi, 7. Le *hodie genui te* et l'entrée du « premier-né » dans le monde visent l'incarnation, d'après saint Jean Chrysostome et Théodorct.

Une série d'autres textes, cités d'après les LXX. viennent illustrer l'affirmation que le Fils est supérieur aux anges, ceux-ci n'étant que des serviteurs. Cette première preuve « l'Écriture se termine par le psaume messianique ex. 1; cf. Matth., xxn. 44; \< t , n. 34.

L'une autre preuve de la supériorité du Fils, c'est que *le • monde futur » a été assujéti au Fils*, non aux anges. Elle s'appuie sur le Ps. vm, 5-7, qui paraît cité de mémoire d'après les LXX. Remarquer la formule de

citation : Aussi quelqu'un a-t-il rendu ce témoignage quelque part. » Le texte cité a un sens très différent de l'original. Dieu a abaissé le fils de l'homme un moment (ou un peu) au-dessous « les anges; puis il l'a couronné de gloire et d'honneur; il a mis « toutes choses sous ses pieds ». Il lui a soumis l'univers et n'a rien laissé en dehors de son empire •. Jésus a été comblé de gloire et d'honneur *à cause de la mort qu'il a soufferte* », et c'est un bénéfice de tous qu'il a goûté la mort ». n, 5-9.

Ainsi, la mort de Jésus, loin d'être un souvenir pénible ou un opprobre, est une source de salut et de vie, parce qu'elle a été suivie de la résurrection et de la glorification. Cf. I Cor., xv, 17-18. Voir le commun-taire de saint Jean Chrysostome.

La nature humaine du Christ et la valeur de ses souffrances sont spécialement mises en relief dans n. 10-18. Ce passage caractéristique de l'épître contient la* raison de l'incarnation et de la mort du Christ : Il convenait, ἵπρεπεν, à Dieu, de rendre parfait, par les souffrances, l'auteur (ἀρχηγόν, le chef) du salut ». En effet, « celui qui sanctifie », le Christ, et ceux qui sont sanctifiés », les hommes, ont une communauté d'origine et. par suite, de nature, ἐξ ἐνός. Les hommes ayant en partage la chair et le sang, c'est-à-dire la nature humaine, le Christ aussi a pris cette nature, κεκοινωνήκεν, • afin de briser, par sa mort, la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire de Satan, et du délivrer ceux que la crainte de la mort retenait toute leur vie assujettis à la servitude». Ayant à secourir des hommes. le Christ a dû être fait semblable en tout à ses frères ». κατὰ πάντα τοι ἄδελφοί ὁμοιωθῆναι. Ainsi, il a pu être un « pontife miséricordieux, s'acquittant fidèlement de sa fonction auprès de Dieu, pour expier les péchés du peuple. C'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, πειρασθεῖς, qu'il peut venir en aide à ceux qui sont dans l'épreuve. »

Ces « épreuves » du Christ sont exposées plus longuement. iv, l l-v, 10, à propos de son rôle de grand-prêtre. Ici, ses souffrances et sa mort sont présentées sous un double aspect. D'abord, Dieu, ayant fait du Christ l'auteur du salut, l'a rendu parfait dans sa gloire par le moyen de ses souffrances et de sa mort. Il s'agit de la « perfection » de la nature humaine *par la résurrection et la glorification*; non que la nature humaine du Christ fût imparfaite en tant que nature avant sa mort, mais parce qu'elle n'était point encore à l'état glorieux, dans le monde céleste, *le monde parfait*. Voir plus haut le sens du mot « perfection ». col. 2180. « En ressuscitant des morts, cette nature nous a procuré à tous la résurrection. • Théodorct, *h. t.* De plus, le Verbe incarné, par sa mort, a brisé la puissance de Satan, ou l'empire de la mort. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette doctrine est exactement dans la ligne des autres épîtres pauliniennes.

Mais le deuxième aspect des souffrances ou des épreuves du Christ est spécial à l'épître aux Hébreux: ayant à secourir, ἐπιΟ,αμβάναται, *des hommes, non des anges*, il a pris la nature humaine. Ses expériences humaines de la souffrance et de la mort l'ont rendu compatissant à l'égard des hommes et il garde ces sentiments envers eux en continuant son œuvre d'expiation, à titre de grand-prêtre, dans le monde céleste. Dans ce dernier aspect de l'œuvre du Christ, la valeur morale de ses souffrances est rattachée à l'idée sacerdotale ou lévitique de l'expiation. Le sacerdoce éternel et parfait du Christ remplace le sacerdoce de l'ancienne Loi Cette Idée fournira le thème principal de l'épître, IV. l l \. 18.

Mais l'auteur doit montrer auparavant que le Fils est *supérieur* non seulement aux anges, les serviteurs de Dieu, mais encore à *Moïse*, le médiateur de l'an-

demie Alliance. HI, LC». Jésus est « fidèle à celui qui l'a fait » (c'est-à-dire *établi*, *πονησαντι* αὐτόν, comme dans 1 Reg., xii, 6 (LXX), cf. Marc, ii, II, καὶ ἐποίησεν δώδεκα), comme Moïse l'avait été. Mais il est au-dessus de Moïse pour une double raison. D'abord, il est le *constructeur* ou *l'organisateur* de la * maison de Dieu, la société dont Dieu est le chef, ci. Ex., XL, IG; 1 Tim., iii, 15; 1 Petr., iv, 17; Eph., ii, 21; tandis que Moïse n'était qu'un *membre* de cette maison. Puis, Moïse a été fidèle *'dans* la maison de Dieu », *b/* ὁλφ τω οἰκῳ αὐτοῦ, à titre de *serviteur*, ω θεράπων,

5, tandis que Jésus-Christ a été fidèle *· cri* *qualité de Fils*, à la tête de sa maison, ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ. La nouvelle Alliance, dont le Fils est médiateur, est donc plus parfaite que l'ancienne.

2° *Le Fils de Dieu est le grand prêtre pur excellence; le ministre du véritable » sanctuaire* Le sacerdoce du Christ fournit le thème essentiel de l'épître. Il est présenté comme un sujet complexe et difficile à traiter, πολὺ ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος, v, 11, < lui dépasse l'enseignement élémentaire sur le Christ, et appartient à l'enseignement parfait. vi, 1; cf. v, 12-11. Les développements qui s'y rattachent comprennent la section iv, 11-x, 18, sauf la digression homilétique, vi, 1-20. Ils se divisent assez naturellement en deux parties : 1. Le sacerdoce du Christ considéré en lui-même, c'est-à-dire le Christ-prêtre comparé aux prêtres de l'ancienne Loi. iv, 11-vn, 28. — 2. Les fonctions sacerdotales du Christ, ou son sacrifice comparé aux offrandes et aux sacrifices de l'ancienne Alliance, vm, 1-x, 18.

1. *Le sacerdoce du Christ considéré en lui-même* (iv, 14-vn, 28). — Jésus-Christ possède un sacerdoce supérieur au sacerdoce lévitique. En effet, un grand prêtre, étant homme, connaît la faiblesse de l'homme et il doit offrir pour lui-même, comme pour le peuple, des « sacrifices pour les péchés ». C'est pourquoi Jésus-Christ, grand prêtre, peut nous secourir, car il a fait l'expérience de toutes nos infirmités excepté le péché. Dans les jours de sa chair, ayant offert, avec de grands cris et avec des larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort et ayant été exaucé pour sa piété, il apprit, tout Fils qu'il était, par ses propres souffrances, ce que c'est que d'obéir; et maintenant, rendu parfait (c'est-à-dire devenu glorieux), il sauve à jamais tous ceux qui lui obéissent. Dieu l'ayant déclaré grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. » v, 7-10.

La nature humaine du Christ, sa prière, ses souffrances, son obéissance sont mises en relief ici plus que nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. Les prières et les supplications » du Christ ont-elles pour objet de demander l'éloignement de la souffrance et de la mort, dans la scène de l'agonie, au jardin de Gethsémani ? C'est l'opinion de saint Jean Chrysostome, suivie par beaucoup de modernes. Dans ce cas, comment le Père l'a-t-il exaucé ? En le faisant triompher de la mort par la résurrection. Par sa mort il se soumit à la volonté du Père, ce qui lui mérita la glorification ou la perfection. Cf. Phil., ii, 5.

De plus, un grand prêtre doit être appelé par Dieu à sa fonction, comme Aaron. Ainsi en est-il du Christ, puisqu'il a été déclaré prêtre selon l'ordre de Melchisédech », cf. Ps. ex. L Melchisédech, prêtre du Très-Haut, est bien la figure de Jésus-Christ. En effet, il bénit Abraham qui lui donna la dîme de tout ce qu'il avait de meilleur. Or, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur; et Lévi lui-même (c'est-à-dire les prêtres), qui percevait la dîme en Israël, l'a payée à Melchisédech, dans la personne d'Abraham. Par suite, Jésus étant prêtre selon la manière de Melchisédech, son sacerdoce a été institué non selon les ordonnances d'une loi charnelle », mais selon la *'puissance d'une*

· vie qui ne finit point · vu, 16. En d'autres termes, Jésus-Christ est prêtre d'un *sacerdoce universel et éternel*, tandis que le sacerdoce Lévitique était particulier et temporaire. Le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech a été promis à Notre-Seigneur *· Iwu de Juda*, dont Moïse ne fait point mention quand il parle des prêtres.

Or, le sacerdoce étant changé entraîne un changement de loi. Ainsi, la Loi, liée à un sacerdoce inférieur, n'a rien amené à la « perfection ». Elle doit donc faire place à un autre moyen d'approcher de Dieu » ou d'aller à lui. Ce moyen nouveau, c'est la foi et le culte de la nouvelle Alliance. Le sacerdoce du Christ fait ainsi la perfection de la nouvelle Alliance.

En outre, à la différence des prêtres de l'ancienne Loi, Jésus-Christ a été *constitué prêtre au serment* : « Le Seigneur l'a juré... », Ps. ex, L Son sacerdoce est donc la garantie d'une alliance meilleure que l'ancienne.

Enfin, le sacerdoce du Christ est *unique et éternel*. Les prêtres de l'ancienne Loi, étant mortels, étaient éphémères et se succédaient en formant une longue série. Le Christ, au contraire, étant toujours vivant, demeure éternellement. Il peut donc sauver toujours, d'une manière parfaite, ceux qui s'approchent de Dieu par son intermédiaire.

Cette première partie sur le sacerdoce du Christ se termine par l'apothéose du Fils de Dieu glorieux. Il est grand prêtre sans souillure, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des deux, n'ayant point, comme les prêtres de l'ancienne Loi, à offrir d'abord des victimes pour ses péchés personnels puis pour ceux du peuple. Une *· lois pour toutes*, i) l'a fait en s'offrant lui-même. sacrifice unique et permanent, pour le peuple », non pour lui, puisqu'il n'avait point de péchés à expier. La Loi avait comme prêtres des *hommes fragiles*; le serment *venu après la loi* i) a établi prêtre *un Fils rendu parfait à jamais*,

2. *La fonction sacerdotale du Christ; son sacrifice comparé aux sacrifices de l'ancienne Loi* (vni, 1, x, 18). — La fonction sacerdotale du Christ est un sujet très important, κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τῷ λεγομένῳ · vin, 1. D'abord, le Christ exerce ses fonctions dans le « tabernacle » ou le sanctuaire « véritable », établi par le Seigneur et non construit de main d'homme. Ces fonctions, il ne les exerce point sur terre, où il ne pourrait être prêtre. En effet, en vertu de la Loi, il n'y a ici-bas que des hommes rendant un culte qui est une image et une ombre des choses célestes ». vin, 5.

Le Christ-prêtre remplit, en outre, le rôle de médiateur d'une alliance nouvelle; car l'ancienne a dû être remplacée par une œuvre plus parfaite, témoin le texte de Jérémie, xxxi, 31 sq. Cette alliance nouvelle est fondée sur de meilleures promesses; elle est alliance de rémission des péchés, de purification intérieure, de renouvellement de la conscience.

Dans l'ancienne Alliance, le grand prêtre entrait une fois chaque année dans le sanctuaire *· du sang*, qu'il offrait pour *l'expiation de ses péchés et de ceux du peuple*. Ainsi, la voie du sanctuaire n'est pas encore libre tant que dure l'ancienne Alliance. *C'est une figure* qui montre l'impuissance des sacrifices anciens jusqu'à la venue d'une alliance meilleure. Le grand prêtre accomplissait des rites incapables de rendre parfait, dans sa conscience, l'adorateur.

Au contraire, le Christ *· passe par la tente céleste* (pii n'appartient point à celle création ». Avec son propre sang il entre *· une lois pour toutes* dans le sanctuaire, après avoir acquis (obtenu) une redemption éternelle. Alors les rites de l'ancienne Loi réalisaient seulement une purification de la chair, le Christ, par le moyen d'un esprit éternel (cf. vn, 16-24; Horn. i. I), *s'est offert lui-même* à Dieu, victime sans

tache, *alin* de purifier par son sang nos consciences des œuvres mortes. C'est pour cela qu'il est médiateur d'une nouvelle alliance.

Celle nouvelle alliance rend *nécessaire la mort du Christ*. En effet, cette mort était nécessaire d'abord pour *rendre efficace le testament nouveau*, au sens juridique; elle l'était en outre, pour sceller la *nouvelle alliance* par du sang, comme la première avait été scellée par le sang des victimes. Ex., xxiv, 8. La mort du Christ est donc un *sacrifice d'alliance*.

Elle est en outre un *sacrifice d'expiation*. Le sanctuaire céleste, dont l'autre n'est que l'image, demandait un sacrifice parfait et unique. C'est pourquoi le Christ est entre dans le ciel (le sanctuaire céleste), afin de paraître dans le temps présent devant Dieu. *Une fois pour toutes*, A la fin des Ages, il s'est manifesté pour abolir le péché par son sacrifice.

Cette offrande du Christ remplace tous les sacrifices de l'ancienne Loi; cf. x, 1-5, 10, 11-12. Elle est donc un « sacrifice pour le péché » au sens lévitique, mais elle a une efficacité parfaite et universelle. La *multiplicité* des sacrifices de l'ancienne Loi montre bien leur impuissance à rendre parfait pour toujours; c'est pourquoi le Christ est venu *taire la volonté* de Dieu et sanctifier, une fois pour toutes, les fidèles par l'offrande de son corps ou de sa vie; témoin le Psaume xxxix, 7-9, d'après les LXX.

Le parallèle entre la fonction du Christ et celle des prêtres de l'ancienne Loi se termine par un tableau qui accentue le contraste des deux économies. Tandis que les prêtres de l'ancienne loi *sont debout, chaque jour*, et (dirent A maintes reprises les memes sacrifices inefficaces, le Christ, lui, *est assis pour toujours à la droite de Dieu*, et par une seule offrande « pour le péché » il a rendu parfait, d'une façon définitive, ceux qu'il a sanctifiés.

Pour comparer cette doctrine avec celle des autres églises pauliniennes, voir § vu, 3e. *L'œuvre du Christ*, col. 2436.

3° *Nature de la foi; son rôle dans l'histoire d'Israel. Les dangers de l'apostasie.* - L'épître ayant pour but principal de retenir les judéo-chrétiens dans la foi, ou d'écarter le péril de l'apostasie, devait faire une grande place à l'exhortation. En fait, les éléments parénéliques y sont nombreux, dans lesquels on remarque une alternance régulière d'exhortations pressantes et d'avertissements menaçants, n, 1-4; in, 7-19; iv, 1-13; vi, 3-20; x, 19-25, 26-31, 32-39; xn, 1-3, 4-11, appuyés sur des exemples tirés de l'Ancien Testament ou de Jésus lui-même. C'est pourquoi l'auteur insiste sur la valeur de la foi et les dangers de l'apostasie.

La condition essentielle de la persévérance c'est d'approcher de Dieu « avec un cœur sincère dans la plénitude de la foi ». x, 22. « Or, la foi est une pleine assurance, ὑπόστασις, des choses qu'on espère, une conviction, ἐλέγχο, de celles qu'on ne voit pas. » xi, 1. La foi est le fondement de notre espérance. Par elle, *l'objet de l'espérance est comme une réalité dans notre esprit*. Saint Jean Chrysostome, *h. l., P. G.*, t. i.xiii, col. 151. Saint Thomas : *Prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei*. IIe-11^e, q. is, a. 1.

Voilà pour la première partie de la définition. La seconde met en relief le côté intellectuel de la foi. La foi tient lieu d'une démonstration. « Par la foi nous voyons la chose qui ne se voit pas »; par elle nous contemplons l'objet de notre espérance : elle nous montre comme subsistantes, ὑφεστώτα, les choses qui ne sont pas encore. » Theodori. *h. l., P. G.*, t. i.xxxn, col. 757. cf. saint Thomas. *Argumentum dicitur non apparentium, id est certa apprehensio eorum quæ non ridet*. In *h. l.*, éd. Vives, I. xxi, p. 688.

Après cette définition. l'orateur montre la valeur de la foi par des exemples tirés de l'Ancien Testament :

• Par la foi nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que ce que l'on voit (les choses visibles) est sorti de ce que l'on ne voit pas (de l'invisible) *. xi, 3. C'est de la parole de Dieu, de l'invisible, que procède le monde, le visible. Cf. saint Jean Chrysostome. Puis, railleur montre le rôle de la foi dans l'histoire des patriarches, de Moïse, des juges, des martyrs des annales d'Israël. Or, bien qu'ils aient été « loués A cause de leur foi, ils n'ont obtenu pas ce qui était promis », car ces promesses visaient les biens plus parfaits de la nouvelle Alliance. xi, 39-40,

Au cours de cet exposé haggadique (cf. *Medulla*, Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, I. xiv, col. 201 sq.), l'auteur formule le principe : « sans la foi, il est impossible d'être agréable A Dieu. Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent ». xi, 5-6.

Il mentionne également les effets de la foi : elle fait vivre le juste, x, 38; elle rend agréable A Dieu; Dieu prend plaisir en celui qui la possède, xi, 5; Abel fut justifié en vertu de la foi. Par la foi, Noé devint « héritier de la justice », xi, 7; Abraham « obéit » A Dieu et devint, par sa conduite, digne de la réalisation des promesses, xr, 8-10, 17-18. Cet éloge de la foi chez les « pères » se poursuit jusqu'à la fin du chapitre xi.

A l'exhortation, l'auteur joint la menace : « Si toute transgression et désobéissance a reçu un juste salaire sous l'ancienne Loi donnée par le ministère des anges, comment échapperons-nous si nous avons négligé un pareil salut » ? n, 2-3. Les « pères » avaient tenté Dieu dans le désert, mais Dieu, dans sa colère, avait juré en disant : « Ils n'entreront pas dans mon repos. » Ainsi ceux qui « tombèrent au désert ne purent entrer dans la Terre promise à cause de leur incrédulité. Il ne faut point les imiter ni se « détacher du Dieu vivant », de peur de subir un sort analogue en se montrant rebelles. Cf. m, 7-19.

On a déjà l'impression que l'auteur présente l'incrédulité ou l'apostasie comme un malheur irréparable. Cette impression devient encore plus forte à la lecture des passages : vr, 4-8; x, 25-27; auxquels on peut ajouter xn, 16-17.

• Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste, qui ont été participant de l'Esprit-Saint, et qui ont goûté la bonne parole de Dieu et les œuvres merveilleuses, δυνάμει, du siècle A venir (l'Age de la nouvelle Alliance) et qui sont tombés, soient renouvelés une seconde fois et amenés à la pénitence, eux qui crucifient de nouveau, pour leur propre compte (ἐαυτοὶ, pour eux-mêmes), le Fils de Dieu et le livrent à l'opprobre. » vi, 4-6.

• Ne désertons pas nos assemblées, comme certains ont coutume de le faire, mais exhortons-nous mutuellement. d'autant plus que vous voyez approcher « le jour » (du jugement ou de la parousie, cf. x, 37). Car si nous péchons volontairement, ἐκούσιω (apostasie volontaire), après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de « sacrifice pour le péché » (de sacrifice expiatoire, en dehors de celui du Christ que l'on a rejeté), mais une attente effrayante du jugement et l'ardeur d'un feu qui dévorera les rebelles. Celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans miséricorde, χωρὶ οἰκτιρῶν, sur le témoignage de deux ou trois témoins. De quel pire châtiment pensez-vous que sera jugé digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et regardé comme profane, κοινὸν (souillé), le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié, et qui aura outragé l'Esprit de la grâce ? » x, 24-29.

On trouve cette même tendance rigoriste dans xn, 17. où est apporté l'exemple d'ÉsaO. Celui-ci, ayant perdu son droit d'aînesse, ne put, malgré ses larmes, faire changer son père d'avis.

Ces passages ont été diversement interprétés par les commentateurs. Tertullien, *De pudicitia*, xx, s'appuie sur I!<!), vi, 4-8, pour refuser ht pénitence en cas d'adultère et de fornication. Mais il est clair, d'après le contexte, que l'auteur de l'épître n'a en vue ni la pénitence ecclésiastique, ni lrs fautes dont parle Tertullien.

Les novations, qui se sont également appuyés sur ce texte pour refuser la pénitence dans certains cas, ont fait, eux aussi, un anachronisme en prêtant à l'auteur de l'épître leur conception de la discipline ecclésiastique.

Saint Ambroise, *De pœniL*, I. II. c. n, saint Epiphane, *Ilivres*, LIX, et saint Jean Chrysostome l'entendent de l'impossibilité de recevoir une seconde fois le baptême; cf. *L. G.*, t. i.xm col. 79-80. Telle est aussi l'interprétation de Théodore!

Le passage I Ici), x, 26 : « Il ne reste plus de sacrifice pour le péché » a également été entendu du baptême par saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. I x iiii, col. I 13. D'après lui, le baptême c'est la croix; c'est-à-dire que la passion du Christ est appliquée au fidèle dans le baptême (cf. Boni., vi, 3-5). Comme l'on ne peut crucifier de nouveau le Christ, de même on ne peut baptiser de nouveau. *Ibid.*, col. 79. Saint Thomas, lui aussi, entend l'impossibilité de vi, 1, de l'impossibilité non <le se repentir, mais de recevoir une seconde fois le baptême : *Est ergo intelligendum, sicut dicit Augustinus, quod non dicit quod impossibile est pœnitere, sed quod impossibile est rursus renovari id est baptizari... Et hoc dicit Apostolus, quia secundum legem, Judivi multoties baptizabantur. In h. t.*, éd. Vivès, t. xxi. p. 630. L'Apôtre, d'après saint Thomas, voudrait donc écarter l'idée, que les judéo-chrétiens peuvent, par des purifications analogues à celles de l'ancienne Loi, ou par le baptême renouvelé plusieurs fois, effacer leurs péchés.

Cette interprétation avait bien l'avantage d'enlever un de leurs principaux arguments à ceux qui refusaient la pénitence dans certains cas; mais elle ne semble point traduire exactement la pensée de l'auteur, surtout dans le second passage : « Il ne reste plus de sacrifice, pour le péché, mais une attente effrayante du jugement, etc... » Elle pourrait faire croire en outre, qu'en dehors du baptême Il n'y avait en principe aucun autre moyen d'effacer les péchés. C'est pourquoi la plupart des commentateurs modernes n'ont pas cru qu'il fût question, dans ces passages, de l'impossibilité de recevoir une seconde fois le baptême.

D'après eux, le sens général est celui-ci; *L'apostasie volontaire*, par laquelle le chrétien renonce formellement et délibérément à la foi, compromet gravement son salut. Elle le met dans un étal où il lui est très difficile, ou même moralement impossible de recouvrer la lumière de la foi par la pénitence. Cf. Drach, *Les épttres de saint Paul*, dans la Bible de Lehielleux. p. 711-7 12. C'est un péché analogue au péché contre le Saint-Esprit, cf. Malth., xn, 31-32; un péché contre la lumière. La lumière c'est le Christ, cf. Joa., i. I; viti, 12: le « don céleste » c'est l'Esprit-Saint. Le fidèle appartient déjà au monde spirituel. S'il apostasie, le Christ n'est plus pour lui ni lumière ni force, mais un objet de haine et de sarcasme, comme il l'était pour

les Juifs non convertis : l'apostat le crucifie et l'outrage de nouveau. Cf. J. Bohr, *Der llebraerbrie/*, p. 18-19. Par ce péché, dû à la méchanceté plutôt qu'à la faiblesse ou à la crainte des persécutions, l'apostat « foule aux pieds le Fils de Dieu », regarde son sang comme « profane ». c'est-à-dire comme un sang ordinaire, ou même comme un sang impur, comme celui d'un malfaiteur; il est scandalisé par la croix, le principe même de son salut. Ceux qui se trouvent en de telles dispositions ne peuvent attendre du sacrifice du Christ l'expiation de leurs fautes : ils suppriment eux-mêmes le principe de leur rédemption. Il leur manque la condition primordiale du salut, la foi en l'efficacité de l'œuvre du Christ. D'autre part, en dehors du sacrifice du Christ, il n'y en a point auquel ils puissent recourir. L'impossibilité du salut, dans de telles conditions, s'aggrave encore du fait que le « jour du Seigneur » approche, avec le jugement. Cf. Bohr, *ibid.*, p. 31-32; Corneille de Lapicrrr, éd. Vivès, t. xix. p. 402» 461.

Cette explication adoucit un peu, il est vrai, la formule rigide et absolue du f. vr, 4: « Il est impossible », ἀδύνατον. Mais l'on fait de même pour la parole du Christ sur le péché contre le Saint-Esprit : « A celui qui aura péché contre le Saint-Esprit, on ne lui remettra ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. » Matlh., xn. 32. Dans l'un comme dans l'autre cas, le procédé est légitime. Dans l'épître aux Hébreux, le ton de la formule s'explique à la fois par le caractère judaïque de l'exhortation et la situation historique. D'un côté l'auteur fait un développement haggadique, c'est-à-dire une exhortation à la manière juive, en s'appuyant sur les exemples de l'Ancien Testament. Ne voulant point exposer une doctrine, mais plutôt *inspirer la terreur des jugements* de Dieu, il donne à ses formules le caractère qui convient à la fois au tempérament judaïque et à la situation. On comparera avec fruit la formule de Hcb., vr, 4, avec les formules rabbiniques citées dans Strack et Billerbeck. *Das Evangelium nach Matthâus*. p. 637. 2° et 40, à propos du péché irrémissible. D'autre part, la nécessité de résister aux persécutions, le danger de l'apostasie, l'incertitude du jour du Seigneur commandaient la sévérité et la menace plutôt que la clémence. Ainsi le caractère de sévérité des passages vr, 4-6; x, 25-27. s'explique très bien dans un écrit ayant avant tout pour but d'arrêter des judéo-chrétiens sur le chemin de l'apostasie.

A ht bibliographie de l'article II Ciiiiv x (*Épître aux/*, ajouter les ouvrages suivants :

1° Catholiques. — P. Hcinch, *Der Einfluss Philos auf die atteste chrisliche Exegesc*, Munsler-cn-W., 1908; J. Bohr, *Der llebraerbrie/*, dans *Die heihgc Schri/t des A.* Bonn, 1921; G. Bardy « Mclchisédech dans la tradition patristique, dans *Hernie biblique*. 1926. p. 496-509. et 1927. p. 25-45.

2° Aon catholiques. — A.-B. Davidson. *The epistle to the Hebrews*, dans *Handbooks /or lltble classes*, Edimbourg, s.d.; II Windhch, *Der llebraerbrie/*, dans *ltandbuch sum T.*, de Lietrmann. Tubingue. 1913, 1931, très documenté; I., Ilggenbach, *Der Hrie/ an die Hebraer*, dans le *Zahn's Kotnmenlar*, de Leipzig, 1913. 1922; Th. Hacing, *Gcdankengang und Grundgedanke des Hebraerbrie/cs*, dans *Zeitschrift /ur die A. T. Wissenschaf*, 1917. p. 145-16-1; Appel, *Der llebraerbrie/, tin Schreibrn des Apollas an Judcnchrislen dcr korinthischen Gcmtindc*, 1918; E.-F. Scott. *I.* « ft) thr Hebrews, 1922; «L. Moffat. *A critical and cxcgetieal commentari/ on the epistle to the Hebrews*, dans *Intern, crit. comment.*, Edimbourg, 1924, très documenté.

J.-B. Col on.